



**REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD
DE CUENCA**
a n a l e s



TOMO 46 - ABRIL 2002



REVISTA DE LA
UNIVERSIDAD
DE CUENCA
a n a l e s

CIENCIAS SOCIALES

Rector:
Jaime Astudillo Romero

Vicerrector:
Fabián Carrasco Castro

Director del Departamento de Cultura:
Jorge Villavicencio Verdugo



 Ediciones

T O M O 4 6 - A B R I L 2 0 0 2



REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE CUENCA
ANALES
CIENCIAS SOCIALES
TOMO 46

Ilustraciones:
Julio Mosquera
Janneth Méndez

Diagramación:
Eugenia Washima

Impresión:
Talleres Gráficos de la Universidad de Cuenca



© REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE CUENCA
ANALES
CIENCIAS SOCIALES
TOMO 46

Primera edición
Abril 2002
Impreso en el Ecuador

ISSN No. 0041-8390

Diseño original:
Diego Jaramillo Paredes

Correspondencia y canje:
Departamento de Cultura
Universidad de Cuenca
Casilla N° 168
Teléfono: 831-688 (ext. 272)
Fax: 835-197
Cuenca-Ecuador

email: cultura@ucuenca.edu.ec

http://www.ucuenca.edu.ec

Contenido

Francisco Alvarado Cobos: una vida notable al servicio de todos. Jaime Astudillo Romero	13
Proyecciones y límites del sujeto de la modernidad. Catalina León pesántez	17
Nuevos desafíos para la Universidad ecuatoriana (2a. parte) Luis Araneda Alfero	29
Quito: imágenes e imagineros coloniales. Alexandra Kennedy Troya	41
El Hermano Juan B. Stiehle y la Nueva Catedral de Cuenca María Eulalia Guanquiza	59
Doña Luisa y sus dos casas. Ross Jamieson	69
Sinergia e interdependencia entre derechos humanos, religión y secularismo. Abdullahi A. An-na'im (Traducción: Carlos Rojas Reyes)	87
El romance de la quinina. Fernando Cabieses	99
Cultura, relativismo y religión. Carlos Sánchez Saura	109
Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. Hugo Achugar	113
Arte y multitud. Ocho cartas de Toni Negri. Raúl Sánchez (edición y traducción)	123

• CREACION

Janneth Méndez
Poesía 141

María de los Angeles Martínez
Carpe diem (poesía) 147

Antonio Sabogal
Mi delirio sobre Fray Gaspar de Carvajal (narrativa) 151

anticoorps Japanese..f.



Julio Mosquera



FRANCISCO ALVARADO COBOS: UNA VIDA NOTABLE AL SERVICIO DE TODOS

Con el fin de graficar con una dosis de sensibilidad el concepto de *morada*, Francisco Alvarez González cita la imagen nostálgica de un astronauta que a la inmensa distancia y mirando por la pequeña escotilla de cristal de su nave, concibe el disco lejano y blanco-azulado de la Tierra, como un resumen de *todo*: espacio físico, familia, poblaciones, ciudades, conflictos, afectos y una larga lista de circunstancias que juntas diseñan y construyen esta idea de morada, esta noción de pertenencia a un vasto y variado espacio de realización humana¹. El mismo autor, destaca que la morada no es solo el paisaje, el clima, el lugar en que se habita, sino que es el espíritu, el estilo, el hombre mismo; y, que resulta fácil para el ser humano, siempre descontento e insatisfecho y en búsqueda permanente, no tener una, sino múltiples moradas, muchas formas de vivir, muchas opciones para intentar trascender la tenue y fugaz existencia.

Afortunadamente para todos nosotros, el Dr. Francisco Alvarado Cobos, a lo largo de su vida, perteneció a mu-

chas y distintas moradas que a la vez que forjaron su especial forma de ser, se nutrieron de su fuerza vital, de su singular aporte humano.

1. Una morada esencial, relacionada con sus orígenes y los afectos profundos, es Paute, universo natal poblado tanto por la realidad aguda y adversa del subdesarrollo como por la intensidad de los sueños más exigentes de progreso y bienestar. Geografía diversa y cálida, colmada de una toponimia sonora, de nombres y sonidos mágicos como Guachapala, Asmal, Copzhal, Dugdug, Guarainag, Osoyacu, usados para designar espacios, poblaciones, caminos extraños y difíciles por los que posiblemente deambulan aún los fantasmas de Gil Ramírez Dávalos, de Francisco de Illanes, de Manuel de Aponte. Los laberintos de Guachún, Guarangos, Chiripungo y Huacas, el puente de Huascachaca reconstruido tantas veces, cuantas el furor del río Paute lo desarmara, el hito montañoso del Allcuquiru, todos ellos citados por el Dr. Alvarado en sus esplendentes y cristalinos discursos y alocuciones como

JAIME ASTUDILLO ROMERO
Rector de la Universidad de
Cuenca.

¹ ALVAREZ González, Francisco. *Reflexiones sobre la vida humana*. San José. Universidad Autónoma de Centroamérica, 1992, p. 261.

Presidente del Consejo Municipal de Paute, no solo con ese especial cariño con que el azuayo se refiere a su terruño, ni únicamente con el rigor del investigador curioso y del experto conocedor de su entorno, sino también como el político honrado que destaca esos lugares como espacios llenos de necesidades insatisfechas, como momentos de reivindicación humana, como protesta contra la inveterada costumbre que aún persiste de permitir que nuestros centros poblados sean solo *oquedades en medio de una hostil orografía* para citar las palabras propias del Dr. Alvarado.

Toda una vida, desde 1928 hasta 1974, fue consagrada al exigente y apasionado anhelo de transformar la fisonomía geográfica y humana de su tierra natal. Como Concejal y Presidente del Concejo Municipal de Paute, en una época en que el poder local en gestación adquiría, como en la vieja España, la potestad consolidada de Cabildo, Justicia y Regimiento y como tal era responsable por los nombramientos y la acción de alcaldes, jueces civiles de parroquias, alguacil mayor, de los defensores públicos, de los defensores de menores, de ausentes y de pobres y otros; con el único sostén económico que generaba el impuesto al consumo de aguardiente en el cantón, que seguramente debió ser tan notable como lo es ahora, Francisco Alvarado lideraría el crecimiento de Paute como ciudad, su inclusión en el contexto todavía conflictivo de la provincia y la región, matizado también por centralismos y localismos absurdos. La apertura vial simultánea hacia el Azuay y hacia el Oriente fueron logros notables de su gestión. Es curioso e interesante el relato de su extraña y mágica excursión, como Jefe Político Cantonal, a la región de Amaluza, reino casi mítico de la cascarilla, que luego orientaría la rectificación del antiguo camino existente, propiciando un mayor poblamiento de la zona y sobre todo el descubrimiento del gran potencial hidrográfico que sustentaría después la represa de la cola de San Pablo, con la inspiración del gran visionario, también pauteño, Daniel Palacios Izquierdo. La declaración de "Varón ilustre de Paute" otorgada al

Dr. Alvarado en 1948, es un reconocimiento cabal del Municipio de Paute por su meritoria gestión y entrega al desarrollo de esta parte entrañable de la identidad azuaya y regional.

2. Hay quien sostiene, tal vez con razón, que uno de los motivos por los que el hombre emigra es su búsqueda constante, su incomformidad, su condición de ser siempre en marcha, en permanente transición y movimiento.

La segunda morada del Dr. Alvarado, la Cuenca de los cuatro ríos, se nutrió también de su aporte humano y se convirtió en su casa, su ambiente de trabajo. Aquí, fue el estudiante de leyes intelectual y socialmente inquieto, luego el jurisconsulto destacado que ejercía en su simbólico habitat jurídico de la carrera Gran Colombia N° 296, en una época en que los abogados eran en realidad doctores en Jurisprudencia y su código de ética incluía como imperativo categórico, utilizar el argumento, el debate legal, la famosa *litis*, los juzgados como meros espacios e instrumentos para la realización de una noción concreta de justicia.

En Cuenca, al igual que en Paute, destacó también esa arista especial de su personalidad compleja y múltiple: su particular visión de la política, como misión creadora, como afirmación de principios profundos pero no inmutables, de actitudes e ideas firmes pero no intransigentes. Era sin duda, una época distinta y distante de la nuestra, en la que ser político no era un oficio, una concesión al narcisismo, ni solo un *modus vivendi*, sino más bien una afición, una vocación, un compromiso, casi siempre una obsesión de servicio. El Dr. Pancho fue cofundador de Vanguardia Revolucionaria Socialista, conjuntamente con el general Larrea Alba que luego fue Presidente de la República y el capitán Miguel Calle, padre de Augusto Calle Aguilar, distinguido Tesorero actual de nuestra Universidad.

En el desempolvado esqueleto del bise-manario El Grito, polémico pero sin duda interesante fragmento de la vida socio-política y cultural de Cuenca y del Azuay, he encontrado que, en el lejano mayo de 1950, mientras la

Botica Industrial de Manuel Galarza y la Botica El Comercio de Leopoldo Tenorio competían despiadadas para demostrar que cada cual poseía el auténtico aceite de hígado de bacalao importado de Noruega, otro anuncio comprobaba que el agua de carnaval desgasta las camisas e invitaba, más bien conminaba, a que se las reponga en los Almacenes Juan Eljuri y mientras Simón Campodónico ofrecía auténticos Vermouth Cinzano y Vino Oporto a escasos ocho sures la botella, la *Lista N° 3* para candidatos a diputados abría el debate sobre la abolición del sueldo mínimo de dos mil sures mensuales, contra la ley de conscripción vial, contra la corrupción encarnada por entonces en el derroche burocrático de los fondos públicos y ofrecía su contingente a favor de un amplio plan de acción democrático, modernizador, socialmente justo. La lista estaba liderada por Luis Maldonado Estrada, valioso político cuencano, a la sazón Secretario General del Partido Socialista Ecuatoriano, por Saúl T. Mora, Francisco Alvarado Cobos, César Astudillo, mi padre, Gerardo Cordero y León, César Hermida Piedra y Paco Estrella Carrión entre otras personalidades. La inclusión simultánea y malintencionada del Dr. Alvarado en la lista del Frente Popular Independiente en esta contienda electoral, le permitió demostrar públicamente su temple al aclarar en la prensa local: "*mi nombre, desde luego modesto, no puede estar sino donde corresponde a un hombre de definidas convicciones, es decir en la Lista N° 3*".

Su incursión en la función pública como Consejero Provincial del Azuay por cuatro oportunidades, como miembro del CREA en representación de las provincias orientales, como Intendente de Policía, como aficionado y gestor del deporte y otras numerosas representaciones, dejan un saldo notable de entrega solidaria y sin límites al servicio público, de fortalecimiento de principios como la descentralización administrativa que hoy tiene mayor urgencia que antes. Fruto de su memoria prodigiosa y su afición a la historia viva de la región, motivaron el diseño del escudo del

Consejo Provincial del Azuay y una nueva toponimia para los barrios urbanos de Cuenca en atención a criterios de tradición histórica y cultura y sobre todo bajo el precepto de que la eponimia debe ser sustituida por la toponimia, tesis aceptada por el Decano de Arquitectura de entonces, Alcibiades Vega Malo y por la Municipalidad de Cuenca.

3. Un hogar muy especial, una morada vivencial e intensa que comprometió la mejor parte de su vida, fue la Universidad de Cuenca. Desde su temprana edad como estudiante de Jurisprudencia, al comenzar el año 1926, fue elegido Presidente del Centro Local de Estudiantes Federados, siendo su vicepresidente Agustín Cueva Tamariz. Desde entonces, su vida académica destacada, su prestigio profesional, una incondicional y persistente pasión universitaria son evidencias de su vínculo universitario.

El 29 de julio de 1959, Carlos Cueva Tamariz le nombra Tesorero de la Universidad de Cuenca, con un sueldo mensual de 1.600 sures mensuales. Brazo derecho de Carlos Cueva y de los ilustres rectores que le sucedieron en la administración financiera de la Universidad. Vigía agudo y honesto, cancerbero seguro no solo de los fondos universitarios siempre exiguos e insuficientes y por tanto más preciosos, sino también de los mejores rasgos de identidad de la vida universitaria. Cuentan que por más de veinte años nunca pidió un solo día de licencia, hasta que por razones de salud, el rector Mario Vintimilla Ordóñez le obligó a tomarlas por una sola vez. Recuerdo con claridad que el amplio mostrador y luego las pequeñas ventanillas que comunicaban el mundo insondable y misterioso de la Tesorería universitaria con el mundo exterior, eran en realidad un atalaya, un mirador, un espacio para expandir sus ansias de comunicación y también para que afloran su visión crítica, a veces cáustica sobre la Universidad, su ironía tan elegante como pasional. Recuerdo también, haber intuido una melancolía abismal en su figura de patriarca detrás del crisol de su bondad y su

personalidad afable.

Al igual que en otras tradiciones importantes como la de nuestro apreciado ex-rector, Dr. Gerardo Cordero y León, los hijos y familiares del Dr. Pancho, han sido y son destacadas personalidades del mundo académico y mantienen vínculos íntimos y fecundos con la vida universitaria: *Blasco*, profesor y ex-Decano de la Facultad de Jurisprudencia, *Claro*, Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas, *Sarita*, Bibliotecaria de la Facultad de Ciencias Económicas, *Xavier*, destacado estudiante y valioso médico graduado en nuestra Universidad, *Haydee*, ex-profesora de la Facultad de Arquitectura, *Carmen Amelia*, Relacionadora Pública del PYDLOS, *Juan*, el mejor egresado del Colegio "Solano". Sus hijos políticos, Alberto García, Marco Barzallo, Leonardo Neira y Augusto Samaniego son distinguidos Profesores de las Facultades de Ciencias Médicas, Ciencias Económicas y Arquitectura, en su orden.

Sus sobrinos, Leonardo Alvarado Cordero, hasta hace poco profesor de la Facultad de Ciencias Médicas, Oswaldo Larriva, profesor y Decano de Economía en varios períodos, Hugo Larriva, Profesor de Ciencias Agropecuarias, Daniel Encalada, Profesor de Jurisprudencia continúan la tradición con su distinguida entrega a la Universidad. Gran parte de la prole del Dr. Alvarado, sus hijos y nietos, son ex-alumnos y mejores egresados del Colegio Solano y de la Universidad de Cuenca. Su destacado hermano, Dr. Alberto Alvarado Cobos, fue ilustre profesor, Decano y Subdecano de la Facultad de Ciencias Médicas.

4. En el mundo de su vida interior, en la morada de su hogar y su familia, nos han dicho

que *nunca gritó* ni elevó su voz con violencia contra nadie, símbolo que evidencia su temperamento firme pero afable, *nunca bailó* a pesar de los numerosos intentos familiares, *nunca corrió*, lo cual puede tener múltiples interpretaciones semánticas y simbólicas. Lector incansable, lúcido y profundo conocedor de historias de vida, memoria prodigiosa, en un mundo desmemoriado, supo afirmar el día de su muerte, con la certeza de quienes saben cuando se debe partir, *no me dejen solo porque me voy este día*.

Lo cierto es que mientras para unos la vida es eso que nos pasa mientras estamos pensando en hacer otras cosas, otros la viven intensamente para sí mismos y para los demás.-

La muerte, es también una morada. Triste, tan fatal y definitiva que ante ella no cabe sino el dolor o la resignación. Es una morada que no acepta apelaciones, ni la opción de cambiar de sitio a voluntad, ni siquiera acepta la esperanza de aquellos inesperados reencontros que matizan la vida. Por eso, los homenajes post mortem son injustos aunque necesarios. Por eso los hombres y las mujeres apelamos al recuerdo para evitar que la muerte nos invada totalmente con su sensación de ausencia y de vacío, con la confirmación de nuestra total fugacidad.

Por eso les pido que hagamos que en esta tarde, esta morada no sea tan definitiva ni distante, procurando con la imaginación y la memoria que Francisco Alvarado Cobos reciba en persona este homenaje de amistad y aprecio que le ofrece la Universidad de Cuenca como afirmación cabal de que su presencia aún es parte de la vida de todos nosotros.



"...Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger, Foucault".¹

El Sujeto, certidumbre de la modernidad

La modernidad edificó una nueva racionalidad que se proyectó en la construcción y en la explicación de una nueva sociedad que pretendió alejarse del fundamento divino. Para esto, armó un orden inmanente a la condición humana; es decir, un orden autorregulador.

El horizonte que se visualizaba y que se iba configurando como proceso irreversible, exigía un fundamento cuyo alcance fuera insospechado y sirviera como eje antropológico para la elaboración de la modernidad.

Efectivamente, el nuevo orden requería, la liberación de las ataduras de la revelación divina, la misma que se

lograría, produciendo una legislación inmanente al orden humano, capaz de transformarse en certidumbre. Este acto de liberación debía alcanzar y proyectar una verdad.

Históricamente, Descartes fue quien elaboró el fundamento, el subjectum (lo que está debajo) de lo existente. En su metafísica mostró que el sujeto como pensamiento es el fundamento y la certeza última de lo existente.

Solo en la modernidad fue posible que el sujeto se convirtiera en el centro del conocimiento. El subjetivismo -cuyo alcance y proyección podemos dimensionar ahora- adquiere su razón de ser, en el momento en que el hombre fue concebido como Sujeto. Esto es, como sub-jectum, o como fundamento, emitido desde sí mismo y hacia sí mismo. El instante en que se convirtió en la base de sí, se dio cuenta que la libertad es el sustrato último. El subjectum es la libertad.

El fundamento de esta libertad, o lo que está debajo

CATALINA LEÓN PESÁNTEZ
Profesora de la Facultad
de Filosofía de la Universidad
de Cuenca.

* Este artículo forma parte del Proyecto *Pensamiento Nómada* elaborado en el Instituto de Investigaciones de la Universidad de Cuenca, 1999-2000.

¹ Martín Hopenhayn, *Después del Nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997, p.11.

de ella, es el subjectum, entendido como certeza indubitable capaz de cubrir todas las exigencias de este sujeto fundante. El fondo de esta libertad se ubicó en el *ego cogito ergo sum*, como punto de partida de la filosofía. El "*pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmovérsela, pensé que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando"².

El pensar como actividad permanente del sujeto se convirtió en la esencia de la naturaleza humana:

(...) si hubiese cesado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia, conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material; de modo que este yo, es decir, el alma, por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, y hasta más fácil de conocer que él, y aunque él no existiese, ella no dejaría de ser todo lo que es³.

El pensar se manifestó como relación entre la representación y lo representado. En el ámbito cartesiano representar significa: "desde sí mismo ponerse algo delante y garantizar lo puesto como tal. Este garantizar tiene que ser un calcular, porque sólo la calculabilidad garantiza de antemano y constantemente que se tenga la certidumbre de lo que se quiere representar"⁴.

La liberación de la certidumbre divina ha ocasionado una forma de representación

² René Descartes, *Discurso del método/Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983, p.72.

³ *Ibid.*, p. 72.

⁴ Martín Heidegger, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1960, p.94.

⁵ *Ibid.*, p. 95.

⁶ *Ibid.*, p.93.

novedosa, en tanto el acto de representar procede desde sí mismo y hacia sí mismo. Decide por sí y para sí, y establece una relación peculiar con lo existente: "Lo existente ya no es lo presente, sino lo que por vez primera en el representar se pone enfrente, lo objético. Representar es una objetización que procede, que domina. El representar lo impulsa todo a la unidad de lo así objético. El representar es *coagitatio*"⁵.

En este momento, el hombre se ha constituido como el sujeto representador, y a partir de aquí sus posibilidades de dominio y autorregulación le han correspondido solo a él, porque la representación del mundo se ha transformado en una construcción. Esta perspectiva, la ha alejado de la interpretación griega del Ser, que lo miraba como presencia, o como inmediatez. Para ella la determinación esencial del Ser fue el manifestarse tal cual es. Por esta razón, a la Verdad se la concibió como desnudez, como algo que está ahí, sin mediaciones. En este contexto, el hombre es contemplado por el Ser y está incorporado a su existencia.

El sujeto moderno lejos de concebir al Ser como presencia, lo fantasea, lo recrea, lo representa y en este acto imagina que lo objetiva. El subjetivismo del hombre moderno, en el acto de la representación, se objetiva: "Mas el hombre como sujeto representador fantasea, es decir, se mueve en la *imaginatio*, ya que su representar se imagina lo existente como lo objético en el mundo como imagen"⁶.

La certidumbre fundamental que abrió las expectativas posibles del hombre moderno, se sintetiza indudablemente en el *pienso, luego existo*, en la identificación entre pensar y existir; esta relación adquiere coherencia, unidad y sistematicidad en la conciencia. Es decir, la subjetividad se proyecta como conciencia del mundo, una vez que el mundo se ha represen-

tado como imagen.

El hombre convertido en subjectum y constituido como certidumbre, simultáneamente es el representador y el objeto de la representación; es el sujeto y el objeto que garantiza la direccionalidad del proceso histórico y de su destino. En él están las determinaciones a cumplirse. Así, "el hombre como ser racional de la época de la Ilustración no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere nación, que se cría como raza y acaba por designarse a sí mismo dueño de la superficie terrestre"⁷. Con esto el hombre se transformó, no en un dios ocasional, sino en perenne.

Alcances y perspectivas del sujeto de la modernidad

El sujeto liberado de las ataduras de la revelación divina, y constituido desde sí mismo como fundamento de lo existente fue más allá, hacia autoproclamarse el centro del devenir histórico, en tanto y en cuanto, se consideró la medida de lo que es y no es, de lo posible y lo real, de lo inmanente y lo trascendente, de lo verdadero y lo falso: "El hombre se funda a sí mismo como medida para todas las medidas con las cuales se mide (calcula) lo que pueda valer como cierto, es decir, como verdadero, es decir, como existente"⁸.

A partir de aquí el sujeto moderno no hizo otra cosa que desplegar todas sus potencialidades y capacidades, convencido de que éstas se podrían proyectar al infinito. Se convirtió en el dios terrenal, capaz de dirimir el curso de la historia y dirigir la transformación de la naturaleza. En este sentido, se proclamó como el sujeto trascendental, cuyo punto de partida fue la actividad cognoscitiva de la conciencia, y la idea de que el objeto exterior a ella es el producto de su actividad.

⁷ *Ibid.*, p.96.

⁸ *Ibid.*, p.96.

⁹ José María Valverde, *Historia del Pensamiento*, "Alemania toma la palabra", Vol.III, Barcelona, Ed. Orbis, S. A., 1983, p.33.

¹⁰ Immanuel Kant, citado por Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, T.II, BARCELONA, Ed. Herder, 1972, p.172.

La actividad cognoscitiva de la conciencia se perfiló no solo como el centro del acontecer histórico, sino que sus perspectivas fueron casi ilimitadas, quizá hacia fronteras otrora insospechadas.

Fue Kant quien asumió el encargo histórico de construir la función cognoscitiva del entendimiento, de la razón y de la percepción sensible, atributos que en su conjunto, organizaron los parámetros del conocimiento y de la ciencia.

Kant proporcionó a la mente poderes inusitados, que en su momento, representaron una revolución en las proyecciones de la mente humana por eso, no sin razón, se ha llamado el giro copernicano, pero al revés, "porque Copérnico arrinconó al hombre en una bolita que, entre otras cosas, giraba en torno al Sol, mientras que con Kant la mente del hombre es no solo centro de giro, sino el espacio mismo y el fondo del universo (que para Newton eran el sensorio de Dios)"⁹.

En este contexto, la crítica de la razón demostró lo que el entendimiento y la razón son capaces de producir, sin acudir a la experiencia. Mostró la necesidad de que el conocimiento ante todo debe fundamentar la esfera extralógica de la realidad, sin recurrir a la empiria. Es decir, consideró como prioritaria la tarea de fundamentar las condiciones de posibilidad del conocimiento, las mismas que debían ser de naturaleza a priori.

En este sentido, Kant examinó la razón y buscó los factores de la mente que sean pura forma para acreditarles como universalmente válidos, intemporales, pues, en palabras del mismo autor, "la cuestión capital sigue siendo qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón libres independientemente de toda experiencia"¹⁰.

Los alcances y las proyecciones de la razón pura son los que están en juego, no solo para explicar la empiria sino para proporcionar conocimientos universalmente válidos, así, para Kant es fundamental una ciencia de la experiencia. "... No basta desentrañar y analizar conceptos; antes es preciso construirlos y forjarlos bien. No es tanto juicios explicativos lo que necesitamos, cuanto juicios extensivos, sintéticos. Una metafísica que no mira a esto, nada nos enseñará sobre la realidad. Pero aquella extensión y enriquecimiento ha de ser a priori; de lo contrario, no adelantamos nada"¹¹.

Se trata de la crítica de la razón en el ámbito del conocimiento puro y en el de la producción de categorías puras, apriorísticas. Desde esta capacidad la *Crítica de la Razón Pura* decidirá la posibilidad o imposibilidad del conocer, demostrará la capacidad de la razón para explicar y administrar la realidad, pretendiendo resolver de esta manera la tensión entre razón y empiria.

La resolución está en la capacidad del sujeto de construir la empiria. Así, el objeto real es una construcción, aunque considere a la experiencia sensible como punto de partida del conocimiento. Con Kant se desarrolló la idea de que se puede conocer aquello que se presenta al sujeto (fainomenon). Ello, equivale a decir que se puede conocer solo lo que el sujeto alcanza a reconstruir. En esta perspectiva, el conocimiento no sería total, sino fragmentario. Al parecer, la tensión entre razón y empiria, históricamente continuó en la búsqueda de su solución.

Desde otro ángulo, y con la misma intención de resolverla, Hegel involucra la representación del todo: el sujeto pretende cubrir la totalidad y lo ejecuta, recurriendo a una operación filosófica, que consiste en fundamentar el concepto de *conocimiento incondicionado*, puesto que la verdad, no proviene del mundo de la experiencia sensible, sino que el sujeto desde sí mismo y a partir de sí, está en la capacidad de

producir un principio fundante e incondicionado.

La famosa frase, "lo que es racional, es real; lo que es real, es racional", perennizada en el Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, sugiere la idea de que hay algo incondicionado, o hay alguna esencia o concepto puro, que funciona como principio de lo existente, en cuyo caso, lo real quedaría supeditado a la lógica de lo racional.

Efectivamente, razón y existencia se manifestaron otrora, como el núcleo que encerró muchas expectativas frente a la relación entre *civitas coelestis* y *civitas terrena*, entre *mundus intelligibilis* y *mundus sensibilis*, entre historia sagrada e historia profana. Sin embargo, la expectativa y las esperanzas de resolver la tensión entre existencia y razón, se fueron distanciando cada vez, por más que el mismo Hegel construyera el andamiaje lógico para su resolución.

La segunda parte de la frase es paradójica; pues, ¿cómo explicar que lo real es racional? ¿Qué fundamento puede proporcionar un pensamiento puro, cuyo referente no sea la experiencia sensible? Según algunas interpretaciones, estas interrogantes son respondidas desde el concepto de *conocimiento incondicionado*. Para éste, la identidad entre sujeto y objeto, se presenta como requisito base para la existencia de la verdad; identidad de sujeto y objeto para capturar no solo el sentido de la totalidad, sino *la totalidad*, para superar cualquier conocimiento de tipo fragmentario.

El principio de identidad parte del hecho de que, todo conocimiento es autoconocimiento de un sujeto que es idéntico a sí mismo; y por lo tanto, idéntico al objeto que produce:

(...) el sujeto autocognoscente tiene que ser pensado, al modo de ver idealista, como idéntico al absoluto; tiene que ser infinito. Frente a todo tipo de filosofía positivista, el idealismo alemán intenta fundamentar el saber particular en el conocimiento de la totalidad. Las pretensiones de validez incondicional del

saber parcial sólo pueden salvarse en la medida en que dicho conocimiento de la totalidad pueda considerarse como realizado¹².

Desde esta perspectiva, todo conocimiento es procesado por un sujeto autocognoscente, infinito e idéntico a sí mismo, que ha recurrido a la lógica como el instrumento idóneo para la construcción y justificación de los conceptos, los mismos que expresarían la identidad entre sujeto y objeto de conocimiento.

La lógica del concepto es el motor del movimiento y de la contradicción, y desde esta perspectiva son vistas la naturaleza y la historia. A la luz de la lógica de la razón, se despliega el movimiento de éstas. Todo el contenido del mundo natural e histórico es posible porque son realizaciones del Espíritu Absoluto. Existe el Todo porque está contenido en el sistema categorial que lo despliega.

Desde el principio de identidad, también es controlado el movimiento y las contradicciones del concepto, puesto que estas tienen que ser superadas unitariamente dentro del sistema categorial. Es decir, la superación debe emanar desde ellas mismas. En este sentido, las contradicciones son pensadas como un sistema filosófico universal.

El automovimiento dialéctico de la idea, no produce contradicciones que vayan más allá del límite prefijado por el sujeto. Así, "el resultado (la Identidad absoluta) se anticipa ya desde un comienzo y ésta es una premisa sin la cual sería imposible comprender ninguno de los pasos filosóficos decisivos de la Lógica, de la Filosofía de la Naturaleza o la Filosofía del Espíritu"¹³.

La identidad entre pensar y ser articuló al sistema metafísico, cuyo objetivo fue constituirse en un conocimiento de lo real y en la base científica de las relaciones fácticas. Si bien este fue el anhelo expresado en la idea de que todo lo racional es real; sin embargo, la experiencia histórica ha demostrado, que el Ser no se asimi-

la a ningún sujeto supraindividual. De allí que la tensión entre pensar y ser sigue en el decurrir histórico, en unos casos, supuestamente superada; y en otros, continúa el intento de resolverla.

Radicalización y Desvanecimiento de la Modernidad

La modernidad construyó y proyectó un sujeto que se atribuyó capacidades para dirimir lo verdadero y lo falso, para dirigir el curso y la racionalidad de la historia, para determinar los límites de lo real, lo imaginario y lo simbólico, para guiar moral y éticamente las acciones del Otro. Es decir, se estableció la figura de un sujeto trascendental, capaz de ir más allá de los límites de la experiencia sensible. Un sujeto que se miró a sí mismo como absoluto, dotado de todos los atributos para actuar e incidir en el curso del tiempo y del espacio, y, como idéntico a sí mismo, y al objeto que produce.

Esta concepción del sujeto, otrora, se mantuvo como una forma de sensibilidad que guió el quehacer histórico; se constituyó en la mirada recurrente, a la que todo particular acudía. Hoy, esta visión ha colapsado: el sujeto de perfiles universales está en descrédito, porque las condiciones históricas han cambiado, y porque todo punto de vista por convincente que nos parezca, está condenado al desgaste, a su envejecimiento, y por supuesto, a su desvanecimiento.

Sin embargo, no nos es fácil desprendernos de él; pues, éste sigue arraigado al destino histórico de los pueblos. Paradójicamente, sucede que cuando más cercado está en los tribunales de justicia, su razón se reaviva y adquiere fuerza: "... Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger, Foucault. En la fogata donde se inmola el concepto, también se inmortaliza su cadáver"¹⁴.

¹¹ Johannes Hirschberger, Op. cit., 1972, p. 168.

¹² Max Horkheimer, *Historia, Metafísica y Conocimiento*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1982, p. 122.

¹³ Ibid., p. 124.

¹⁴ Martín Hopenhayn, Op. Cit., 1997, p. 11.

Y, es que su presencia constante es síntoma de que no hay problemáticas, ni clausuradas, ni resueltas por completo. De ahí, que su herencia siempre reflota en el "aquí" y en el "ahora". La conciencia de la emancipación y el deseo de identidad es su huella, hoy, amenazada.

Ten el valor de servirte de tu propia inteligencia, sin ser guiado por otro¹⁵, fue la divisa de las luces, que se interiorizó en la subjetividad colectiva de la época, proveniente del ideal antropocentrista del Renacimiento, y, que luego, se profundizó con el desarrollo del racionalismo y con la secularización del pensamiento y la cultura.

El anhelo de emancipación, herencia de la Ilustración, junto con el desarrollo del capitalismo que exigió una "desmoralización"¹⁶ de las relaciones comerciales y de consumo, se constituyeron en procesos históricos irreversibles, cuyas consecuencias, solo hoy, las podemos redimensionar.

Liberarse de los mitos, costumbres, jerarquías sociales, cultos, de la escasez de recursos, de la religión para construir una autonomía capaz de crear una imagen de sí y desde sí mismo, fueron tareas encaminadas a producir una imagen secular, terrenal del ser humano, cuyo objetivo fue desmitificar el orden antiguo. Lo que hoy presenciamos, según algunos estudiosos del tema, es su radicalización: "... la nueva oleada secularizadora constituye una radicalización de la potencia desmitificadora de la modernidad..."¹⁷.

El sujeto moderno nace con el afán del impulso secularizador; sin embargo, el discurso trascendente no fue eliminado totalmente

del horizonte cultural moderno. Al contrario, se lo volvió laico y se lo incorporó al espacio de la Razón, o al del Logos, portavoz de lo universalmente válido, de ahí que "los filósofos fueron cristianamente antirreligiosos". La secularización radical, que percibimos hoy libera al sujeto de todo metarrelato posible, para que sea él mismo quien construya "a discreción" su propia imagen del mundo.

La nueva secularización, o secularización radical ha devastado los cimientos de la cultura moderna y sus consecuencias se pueden percibir en la imagen de las llamadas sociedades de la "información", "sociedad de consumo", "postmodernidad", o "postcapitalista". La radicalización de la secularización se expresa en el derrumbe de los metarrelatos y de los fundamentos morales de nuestra cultura:

(...) ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista (...) la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos"¹⁸.

En la actualidad, no solo la sospecha, sino la impugnación a la modernidad, va más allá, hacia la desconstitución de los fundamentos del sujeto unitario y unificante de la modernidad; y, por supuesto, a la desarticulación del discurso de la totalidad histórica que él produjo. El logocentrismo, como fundamento del

Ser, está amenazado por su envejecimiento, y sobre todo por la presencia de un presente expansivo, extensivo e hiperproductivo que anula toda posibilidad de permanencia o estabilidad del Ser y toda capacidad prescriptiva de la verdad.

En este horizonte, el Ser se desplaza hacia fronteras inusitadas, sin ningún telos que cumplir: en los relatos se han clausurado los teleologismos religiosos y racionalistas, las utopías, el Estado-Nación, la fe en la ciencia y en la verdad objetiva. Esto ha generado un escepticismo frente a la política, a la ética, a la ciencia, a la pedagogía, creyendo que sus discursos todavía están viciados de totalizaciones; razón por la que los nuevos discursos se inclinan por la llamada *Performance escritural*, en donde habrá que buscar las esquivas transformadoras de un nuevo discurso emancipador, puesto que, dudamos que el sujeto se haya decidido a abandonar un fundamento último para su existencia.

Para la subjetividad moderna, el anhelo de que la Razón en algún momento de su historia, conquiste la identidad con el Otro, no estuvo fuera del ámbito de sus preocupaciones. Así, el conflicto latente observado por los filósofos modernos entre el impulso emancipador, idea matriz del cambio, del movimiento, de la renovación, innovación, choca con ese deseo -quizá oculto, quizá explícito- de permanecer bajo el amparo de ciertas identidades subjetivas, como el humanismo, el racionalismo y la utopía, porque la libertad y la emancipación abogan por la apertura al cambio. En este sentido, el anhelo de permanencia e identidad queda cuestionado por el ímpetu de la historia como racionalidad progresiva.

Efectivamente, ¿cómo superar la tensión entre permanencia, identidad, continuidad, coherencia, y el cambio, la transformación, la renovación que se volvieron constitutivos y signos de la modernidad? Hegel asumió este encargo histórico, al identificar la dialéctica

del concepto con la dialéctica de la realidad, al homologar lógica e historia, y sobre todo, al jugar con la *astucia de la razón*, en cuyo albur, lo singular se envilece, se degrada en las pasiones y se sacrifica en aras del triunfo de la Razón: No es la idea la que se expone al peligro. La idea se mantiene a retaguardia, fuera de todo ataque y de toda desgracia. En esto consiste la astucia de la razón: la razón deja que las pasiones obren en su lugar, de tal modo que sólo pasan por pruebas y sufrimientos los medios de que se sirve para venir a la existencia, porque es el fenómeno, del cual una parte es nula y otra afirmativa. En general, lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no con lo suyo propio, sino con las pasiones de los individuos...¹⁹.

También en los herederos del hegelianismo el ideal de emancipación y el anhelo de identidad están presentes. Así por ejemplo, el proyecto filosófico e histórico de Marx quiso conquistar la Razón Histórica como una forma de superación de la alienación, y como realización de todas las potencialidades del ser humano, reconociéndose como Sí mismo, en el movimiento emancipatorio y liberador. El deseo de convertir las diferencias en genericidad, no está fuera del ámbito de esta paradoja.

La modernidad supuso que clausuró la tensión entre razón e historia, entre emancipación e identidad, diluyéndola en la facultad de la razón y transformándola en el principio ordenador del mundo, para garantizar que el auge emancipador de las pasiones no se desborde del cauce y de los designios de la Razón.

Con ello, se quiso consagrar en la historia, un providencialismo laico, que pretendía asegurar la síntesis del interés particular y el interés universal o la adecuación entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción. En otros términos: "Esta misma Razón, inmanente en su acción y trascendente en su

¹⁵ Emmanuel Kant, *Historia del Pensamiento* (textos de Kant), Op. Cit., 1983.

¹⁶ Concepto elaborado por Edward Thompson para estudiar las sociedades pre-capitalistas: "La nueva economía suponía una 'desmoralización' de la teoría del comercio y del consumo...". Este término significaba que "se limpiaba a la nueva economía política de imperativos morales intrusos. Los antiguos panfletistas eran, en primer lugar, moralistas y sólo en segundo economistas" ("La Economía 'Moral' de la Multitud en la Inglaterra del Siglo XVIII", en *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1979, p. 78.

¹⁷ Martín Hopenhayn, Op. Cit., 1997, p.13

¹⁸ Gilles Lipovetsky, citado por Martín Hopenhayn de *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, en Op. Cit., 1997, p.13.

¹⁹ Jorge G.F.Hegel, *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, Tomo I, Buenos aires, Revista de Occidente, 1946, p.41.

proyección, permitiría relacionar positivamente la emancipación con la unidad del sujeto, garantizaría el tránsito desde el reino de la necesidad (el trabajo, la escasez y la explotación) al reino de la libertad (la abundancia, la democracia política y social y el pleno despliegue de las facultades humanas)"²⁰.

El deseo de síntesis, de superación y de totalización de la Razón, se quedó en eso, en el deseo. Pues, los desastres humanos y ecológicos, pronto desprestigiaron a la razón, a la idea de progreso, a las ideologías modernas. Hoy, filósofos, críticos de la ciencia y de la historia, humanistas, defensores del desarrollo alternativo, estudiosos de la cultura, argumentan desde múltiples ángulos el descrédito del discurso de la totalización, y tienden a desmitificar a la Gran Razón.

Proyecciones y temporalidades del sujeto

Indudablemente que la modernidad impuso un providencialismo laico, porque la Razón creó la ficción de que la historia es el desarrollo de sus potencialidades. En la actualidad, la crítica al telos de la razón, nos ha llevado a un momento incierto e inquietante, porque nos conduce a la pérdida de sentido y de referentes. Sin embargo, sospechamos de estas ausencias y de la "orfandad" de valores, y nos preguntamos: ¿Es real la ruptura con la concepción unitaria de la historia y con los teleologismos? ¿La secularización radical está dispuesta a abandonar la modernidad? ¿O es que detrás de la supuesta pérdida de sentido hay algunas concesiones?

La crisis de la modernidad se manifiesta en la tensión, difícil de resolverla, entre el horizonte crítico de la modernidad y la pérdida de todo sentido:

Intellectual o no, ningún ser humano viviente en Occidente de fin de siglo XX escapa a esta angustia de pérdida de todo sentido, al

desvanecimiento de la vida privada, de la capacidad de ser Sujeto, por obra de las propagandas y publicidades, por la degradación de la sociedad en masas y del amor en placer. Podremos vivir sin Dios?²¹

La muerte de Dios va más allá de su significado ateista. Hoy se ha convertido en el capital simbólico de la llamada postmodernidad, que proclama la muerte del sujeto céntrico de la modernidad, la pérdida de sentido de la metafísica y la anulación de toda teleología en la historia.

De otro lado, fomenta el etnocentrismo que genera la idea de respeto a las temporalidades ajenas, razón por la que, para algunos críticos, este momento se caracteriza por un posthistoricismo: "El pensamiento social espontáneo, las ideologías y el aire del tiempo expulsan cualquier referencia a la historia por la borda. Eso es sobre todo lo que significa el tema del postmodernismo, que es ante todo un posthistoricismo"²².

La pérdida de todo sentido, la vaciedad de todo horizonte referencial, son características de la crisis de la modernidad. Su agotamiento pronto se transformó en un sentimiento de desamparo que buscó diluirse en la racionalidad instrumental.

Efectivamente, la modernidad se alejó de sus aspiraciones primigenias y la racionalidad devino en una actividad puramente técnica al servicio de los consumidores. Es decir, todos los fundamentos metasociales han desaparecido y se ha dado paso al utilitarismo, al pragmatismo; aún más, se ha efectuado una separación entre Estado y Sociedad, lo cual equivale a abandonar la idea de sociedad como conjunto interrelacionado o cuerpo social, en donde ya no habría lazos sociales, sino una realidad social abierta y plural.

Si la modernidad nació con el símbolo de la emancipación y con el anhelo de identidad, para incidir en el desarrollo social, hoy, ella

está cargada más de poder de control, que de racionalización y libertad. De ahí la desconfianza en todas sus acciones. Esto ha generado desde el pensamiento social muchas lecturas, unas encaminadas a demostrarnos que su proceso de descomposición es irreversible; otras, tratan de plantear un equilibrio entre decadencia y superación. También hay quienes la defienden y la amplían. En definitiva, no existe una posición para caracterizar el momento actual porque hay orientaciones contrarias, que al parecer, tienen un elemento común: la crítica a la modernidad.

Frente a la dispersión cultural, se plantea la posibilidad de una organización social de la tolerancia y del pluralismo, en donde la racionalidad instrumental impediría que las esquilas de la modernidad estallada corten sus lazos de unidad: "Por débil que sea, la referencia a la racionalidad instrumental tiene la función mayor de impedir a cada uno de los fragmentos de la modernidad estallada cortar sus lazos de interdependencia con los otros, creerse completamente diferente de ellos, soberano, y obligado, por tanto, a llevar contra ellos una guerra santa"²³.

El estallido de la modernidad encierra fuerzas destructoras. Es decir, antimodernas, pero también cada elemento estallado genera una reivindicación de ella. Así, por ejemplo, el consumo, el mercado, la técnica, los nacionalismos, la sexualidad, cuestionan a la modernidad; pero, a la vez, demandan satisfacciones. En este mismo sentido, se ha manifestado que, "esta función modernizadora implica cada vez una alianza con la racionalidad instrumental, mientras que los ataques contra la técnica se asocian a la orientación antimoderna e integrista de cada uno de los fragmentos de la modernidad estallada"²⁴.

Por otra parte, hoy, la tensión entre razón y sujeto, pensamiento y ser, lógica e historia

está dispuesta al diálogo, en la perspectiva de ejercitar la libertad y alejar al sujeto de cualquier regreso a un discurso de la totalidad:

Estas conclusiones excluyen cualquier vuelta a una filosofía del orden social o de la historia, aunque cada cual sienta dentro de sí la presión a favor de la integración social, sea de tipo religioso, político o jurídico. Pero ése es el precio que hay que pagar para ser protegido de todas las tentaciones totalitarias que han caído sobre el mundo desde hace un siglo y lo han cubierto de campos de concentración, guerras santas y propagandas políticas. La modernidad es refractaria a todas las normas de totalidad, y es el diálogo entre la razón y el Sujeto, que no puede romperse ni acabarse, el que mantiene abierto el camino de la libertad²⁵.

Se sostiene también que la desorientación en que vivimos en la actualidad, es debida a que nos hallamos atrapados en un conjunto de acontecimientos que no logramos entender, ni controlarlos, lo que exige una reflexión sobre la naturaleza de la modernidad.

En este contexto, se manifiesta que, "en vez de estar entrando en un período de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca. Afirmaré que más allá de la modernidad, podemos percibir los contornos de un orden nuevo y diferente que es "postmoderno"; pero esto es muy distinto de lo que en este momento algunos han dado en llamar "postmodernidad"..."²⁶.

Según esto, estaríamos viviendo en un momento de transiciones cuya naturaleza es preocupante por las repercusiones que puede tener. Las características de este momento, estarían determinadas por "la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa, constitutiva reflexividad, junto con la evapora-

²⁰ Martín Hopenahyn, Op. Cit., 1977, p.17.

²¹ Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., (T.H.), 1993, p.192

²² Ibid., p. 231.

²³ Ibid., p.137.

²⁴ Ibid., p.138.

²⁵ Ibid., p.475.

²⁶ Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p.17.

ción de la privilegiada posición de Occidente, nos conducen a un nuevo y perturbador universo de experiencia"²⁷.

La modernidad tiene que asumir sus consecuencias puesto que la crítica, la duda, la apertura le son inherentes. Si la fragmentación del sujeto en un mundo de la información, sin centro, es el producto que la misma modernidad engendró, entonces, el presente y el futuro dependen del mismo orden producido por el sujeto.

La modernidad se constituyó como superación histórica frente al pasado. Hoy, el proceso de secularización se ha radicalizado porque se pretende romper el providencialismo laico que ella generó. Así, la historia está sumida en la orfandad, el pasado como metarrelato manifiesta su caducidad. Sin embargo, la modernidad no ha podido deshacerse del presente y del futuro, en tanto todo presente es también expectativa. Esta relación fundamenta la idea de "realismo utópico", que concibe al futuro como "modelador contrafáctico" del presente: "el realismo utópico combina un "abrir de ventanas" al futuro con el análisis de las tendencias institucionales en curso, en las que los futuros políticos están inmanentes en el presente"²⁸.

Desde otro ángulo, el sujeto no es la construcción de sí mismo, ni la reflexión de lo vivido, ni el mirarse hacia dentro para proyectarse al exterior, sino es constituido externamente desde el Poder: "El individuo, aunque no se constituya en sujeto, es constituido en Sí mismo por unos centros de poder que definen y sancionan sus papeles"²⁹. El poder de la economía, de la política, de la información, son los que crean al sujeto, la urgencia de "ciertas necesidades" para que sean consumidas.

No queremos condenarlo a los designios del poder, tampoco anular su capacidad de deliberación, pero el Poder se proyecta en él. Su

constitución la concebimos en el conflicto: "Es en términos de actor y de conflicto como hay que definir el Sujeto: no es ni un principio que planece por encima de la sociedad ni el individuo en su particularidad; es un modo de construcción de la experiencia social, como lo es la racionalidad instrumental"³⁰.

El discurso de la utopía en todas sus versiones se ha fragmentado. La muerte simbólica de Dios lleva consigo el ocaso del Dios cristiano, de la metafísica y de la razón, lo que ha despejado el horizonte de visibilidad del mundo, y ha acrecentado la angustia del sujeto al preguntarse ¿qué hacer con las esquivas del discurso desarticulado?

La búsqueda no será para recrear un discurso monista, ni para poblar los intersticios de la modernidad estallada con sentidos inmediatistas y pragmáticos, que se transformarían en ideología funcional apropiada para la racionalidad sistémica, a pesar de ostentar un orden anti-sistémico.

Ni fragmentos despoblados de sentidos únicos, ni apologías de micro espacios descolonizados por el poder hegemónico. Tampoco, asumir la proclama de "oponer al énfasis ético del desarrollo un encanto estético para la crisis. La negligencia ante el futuro asume la figura atrayente de pasión por el presente"³¹.

Habrà que reinventar un sujeto crítico que responda a las veleidades y a cierta retórica de la postmodernidad que afecta la sensibilidad de los sujetos.

La tarea está en recrear un sujeto capaz de jugar en medio de certezas e incertidumbres, de clausuras y aperturas. Será un sujeto con la fuerza suficiente para enfrentar la ambivalencia de la experiencia y de la expectativa, consciente de su lugar en la circunstancia postmoderna, pero también en una modernidad que continúa construyéndose.

²⁷ Ibid., p.58.

²⁸ Ibid., p.165.

²⁹ Alain Touraine, Op. Cit., 1993, p.299.

³⁰ Ibid., p.301.

³¹ Martín Hopenhayn, *Ni Apocalípticos Ni Integrados*, Aventuras de la Modernidad en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, s/f., p.169.

BIBLIOGRAFIA

Descartes René, *Discurso del método/Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, Ediciones Orbis, S.A., 1983.

Giddens Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Hegel Jorge G.F., *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, T. I, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1946.

Heidegger Martín, *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Editorial Losada, S.A., 1960.

Hirschberger Johannes, *Historia de la Filosofía*, T. II, Barcelona, Ediciones Herder, 1972.

Hopenhayn Martín, *Después del Nihilismo, de Nietzsche a Foucault*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.

Hopenhayn Martín, *Ni Apocalípticos, Ni Integrados*, Aventuras de la Modernidad en América Latina, México, Fondo de Cultura Económica, s/f.

Horkheimer Max, *Historia, Metafísica y Conocimiento*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1982.

Kant Immanuel, citado por Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*, T. II, Barcelona, Ediciones Herder, 1972.

Lipovetsky Gilles, citado por Martín Hopenhayn, *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos*, Op. Cit., 1997.

Thompson Edward, *Tradición, Revueltas y Conciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1979.

Touraine Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, S.A., 1993.

Valverde José María, *Historia del Pensamiento*, "Alemania toma la palabra", Vol. III, Barcelona, Ediciones Orbis, 1983.





Introducción

En la edición anterior de Anales, en el artículo con este mismo título, me referí luego de hacer un diagnóstico de la situación de la Educación Superior en Latinoamérica, a la Pertinencia, dentro de lo que denominé retos o desafíos de la universidad ecuatoriana; analicé en este punto la relación de la Universidad con la Sociedad y las relaciones de la Universidad con el mundo del trabajo y el Estado; la Nueva Concepción del Proceso Enseñanza-aprendizaje y de las Funciones Académicas.

En esa misma oportunidad manifesté que en esta segunda parte me referiría a la Calidad e Internacionalización de la educación y a la Universidad Virtual como un nuevo paradigma universitario. Ha pasado un año y medio de aquella publicación -noviembre de 1999- y si bien ninguno de los temas que proyecté analizar han perdido vigencia, el contexto en el cual se desenvuelve hoy la universidad ecuatoriana y desde luego la nuestra ha cambiado significativamente. El avance vertigi-

noso de las nuevas tecnologías de información han contribuido, por una parte, a que aquello de la universidad o enseñanza virtual se haya acrecentado y generalizado, y por otra, a que el conocimiento pase a ocupar un papel preponderante -nunca antes visto- en todos los ámbitos, incluyendo el de la productividad. De tal manera que los asuntos universitarios tenemos que analizarlos hoy, con mayor razón que ayer, en el contexto de la "Sociedad del Conocimiento y de la Información".

En virtud de lo anterior, me veo en la necesidad de agregar a aquellos aspectos que quedaron pendientes en el artículo anterior, algunas inquietudes, a manera de problemas e interrogantes, en torno a la sociedad del conocimiento y de la información, ya que están constituyéndose en un serio reto y desafío para la educación superior latinoamericana y ecuatoriana y además, es el escenario en donde las universidades están actuando en los inicios de este nuevo milenio.

Desde luego que no son solo estos los aspectos que pre-

LUIS D. ARANEDA ALFERO
Profesor de la Facultad de
Jurisprudencia de la
Universidad de Cuenca.

* La primera parte de este artículo fue publicado en la Revista Anales N° 45.

ocupan o deben preocupar a la universidad en estos días, lo son también lo relativo a acreditación y evaluación, a los postgrados y otros, que han cobrado vigencia y actualidad a raíz de la Ley de Educación Superior promulgada en mayo de 2000, pero que por obvias razones no los trataré en este trabajo.

Este artículo, entonces, lo he ordenado de la siguiente manera: en el primer punto denominado Retos o Desafíos de la Universidad -continuación de lo tratado en la publicación anterior a que hice referencia- analizaré la Calidad e Internacionalización de la enseñanza en la Educación Superior. En el segundo punto titulado La Educación Superior ante la "Sociedad del Conocimiento" me referiré a la universidad o enseñanza virtual, como una de las principales características, en el campo de la educación, precisamente de esta sociedad del conocimiento.

Retos o desafíos de la Universidad

Me preocuparé en este punto, como ya lo dije, de la Calidad y dentro de él a la calidad del personal universitario, de los pénsum de estudios, de los alumnos y de la infraestructura y su entorno y de la Internacionalización de la educación.

Calidad: Si bien la calidad de la universidad está muy ligada a muchos de los aspectos analizados anteriormente, en la primera parte de esta publicación, no cabe duda que un aspecto fundamental es la calidad de los académicos, del personal administrativo, de los pénsum de estudios, de los estudiantes, de la infraestructura y planta física. Es decir, este concepto es multidimensional, tiene variadas facetas, ya que comprende todo aquello que converge en la enseñanza o formación profesional y consecuentemente incide en ella.

Acercas de cómo debe entenderse lo de la calidad universitaria o académica, seguiré los planteamientos de Armando Rugarcía expuestos en la Revista Reencuentros, de septiembre de 1998. El dice que debemos, en el ámbito

universitario, adaptar la terminología y alcance que tiene el concepto de calidad total en el medio empresarial, es decir, entenderla como "una especie de paradigma en el cual toda persona de la empresa ha desarrollado una actitud que impulsa fuertemente a lograr la excelencia en su trabajo, a hacer bien las cosas desde la primera vez" (página 23). Agregaría yo que ese afán de hacer las cosas de la mejor manera, debe estar imbuido de una mística, de una mística universitaria, de tal manera que todos los que conforman un determinado Centro de Estudios se sientan identificados con él, condición básica para que cada uno de los universitarios cumpla sus responsabilidades y funciones a cabalidad. Esta idea de calidad académica a juicio del propio Armando Rugarcía "pregona [o lleva implícito] una especie de cultura que busca continuamente mejorar..." y en las conclusiones de su trabajo dice: "Necesitamos hacer mejor lo que nos corresponde, enorgullecernos por lo que hacemos o producimos; y así, poder dar un salto hacia una sociedad desarrollada. No se trata solo de trabajar, sino de trabajar siempre mejor.... Lo fundamental para mejorar la calidad de la universidad contemporánea es constituir una comunidad más coherente que comprenda y valore los objetivos y las estrategias universitarias. Esto es un reto metodológico para la educación en su formación de actitudes relacionadas con valores..." (Ibidem. Página 29). Me parece que esto último es el quid del asunto para poder caminar hacia una excelencia académica: asumir una actitud positiva, eminentemente universitaria, comprometida con los más altos valores humanos, por parte tanto de los académicos, como de los estudiantes y del personal administrativo. Todos los que hacen una universidad deben asumir una especie de cultura de calidad total.

Calidad del personal universitario: Las universidades son instituciones que dependen de su personal para prestar sus servicios, razón por la cual este debe ser muy competente en todos los ámbitos. Si bien el eje institucional desde el punto de vista del objetivo de la universidad

(docencia, investigación, extensión) pudiesen ser los académicos, debe preocupar la calidad de todo el personal que conforma la universidad, es decir académicos y administrativos. Más allá de un posible prestigio ya ganado institucionalmente o en el caso de los académicos por su desempeño profesional o como investigador, en el ámbito estrictamente institucional debe preocupar la superación, el perfeccionamiento, el proyectar una imagen intelectual y ética de primer orden. En esta perspectiva la evaluación interna o autoevaluación debe emprenderse donde aún no se la practica y mejorarse donde ya se ha incorporado. De igual manera la acreditación, la rendición de cuentas ante la sociedad es un elemento imprescindible para avanzar en la calidad académica.

Existen una serie de elementos que deben ser objeto de análisis y preocupación en una proyección de calidad académica y que solo los enumeraremos por razones de espacio y tiempo: el perfeccionamiento profesional y la formación pedagógica (me refiero a esto último porque por lo general los académicos tienen una buena formación profesional, pero ninguna o muy escasa formación en el aspecto pedagógico, excepto por cierto los profesionales de pedagogía); la participación en las distintas tareas inherentes a la función académica, como es en la docencia, investigación, extensión, tareas de dirección, de gestión, de coordinación, etc. Pero en el caso de la universidad, no se trata tan solo de cumplir con estos roles u otros que se le asignen, sino de hacerlo con responsabilidad, ética y ecuanimidad, caracterizada por la práctica de los más altos valores. En este sentido, el académico y el personal universitario en general, debe ser ejemplo y proyectar en el alumno calidad, no solo a través de lo que dice, sino también de lo que hace. La concordancia o consecuencia entre el decir y el actuar debe ser una de las particularidades del universitario. "Al estudiar cualquier estrategia de desarrollo de los recursos humanos, las instituciones deben tener en cuenta a todo su personal; el personal administrativo y de apoyo puede desempeñar funciones importantes ayu-

dando a los estudiantes a aprender y haciendo posible y facilitando un entorno que favorezca el aprendizaje. Si el personal no académico se consagra a los objetivos de la institución, puede convertirse en un colaborador valioso del personal docente" (La Formación del Personal en la educación Superior: una Misión Permanente. Página 4).

La vocación de "servicio" al estudiante, y no solo la entrega formal de conocimientos en el aula -en el caso de los profesores- y la respuesta a una duda o el dar curso a una solicitud o trámite -en el caso de los administrativos-, sino la disposición y voluntad para atenderle en todos sus requerimientos y en todo momento, así como esa mística de que hablaba, contribuirán a que la calidad se haga extensiva de hecho a los alumnos y personal universitario en general. Para que exista calidad en el docente, este debe concebir a la educación, a juicio de Guillermo Michel, "como una actividad crítica, que repudia el poder y a la prepotencia; es una búsqueda conjunta de educadores y educandos para llegar a descubrir el arte y la magia del vivir cada día. Entonces, educar es dialogar, contribuir a que la calidad se haga extensiva de hecho a los alumnos y personal universitario en general. Para que exista calidad en el docente, este debe concebir a la educación, a juicio de Guillermo Michel, "como una actividad crítica, que repudia el poder y a la prepotencia; es una búsqueda conjunta de educadores y educandos para llegar a descubrir el arte y la magia del vivir cada día. Entonces, educar es dialogar, participar, compartir, abrirse a, penetrar y comprender, repensar ese proceso diario en el cual todo ser humano vive desde el momento en que nace hasta el día en que muere" (G. Michel. Entre la Revolución y la Utopía. México. 1992).

Desde el punto de vista institucional un elemento importante que contribuye a la calidad del personal, a más del financiero o salarial, es el sistema de concurso y contratación, así como el de promoción o ascensos y el de estímulos por méritos, aspectos que, en el caso de nuestra Universidad, están reglamentados e institucionalizados. Desde luego que no son los únicos ni mucho menos los determinantes; las propias cualidades personales de cada uno de los universitarios, que de alguna manera ya las señalaba, así como la disposición y entrega a la causa universitaria (mística e identidad) y la actualización y formación permanente (ahora más que nunca resultan imprescindibles dado el avance vertiginoso de la ciencia y tecnología y la rapidez con que los conocimientos quedan

obsoletos) son elementos que garantizan no solo calidad, sino también eficiencia.

Calidad de los p^énsum de estudios: Los P^énsum de Estudios tienen una importancia fundamental en la formación profesional, ya que a través de ellos se realiza el proceso enseñanza-aprendizaje y se proyecta todo lo que la Universidad, a través de sus Facultades y Escuelas, aspira sean sus egresados; se constituyen -los p^énsum- en puente entre dos realidades que no pueden estar dissociadas: la social y la de la universidad; en ellos "se registran una multitud de relaciones entre el pasado, el presente y el futuro de la sociedad, entre lo viejo y lo nuevo, lo conocido y lo desconocido, entre el saber cotidiano y el saber científico ... tal como pensamos una didáctica de la relación profesor-alumno, es posible también pensar el currículo como una didáctica de la relación institución-medio o universidad-sociedad" (Carlos M. Alvarez de Zayas. Revista Reencuentro. Página 56). El P^énsum es todo cuanto la Universidad -como institución educativa- provee, en forma consciente y sistemática a sus estudiantes para su formación integral: humanista, científica, tecnológica, ética, humana, cultural, etc.

En virtud de lo dicho anteriormente, el Curriculum o P^énsum no debe elaborarse arbitrariamente ni ser tan solo un listado de Materias o Asignaturas sin sentido, coordinación y orientación; debe tener, en su conjunto, objetivos muy claros que se conjuguen con los perfiles profesionales y las políticas universitarias. Debido a los rápidos cambios sociales y al desarrollo vertiginoso del conocimiento científico y tecnológico será objeto de permanente actualización y su elaboración debe responder a los requerimientos del medio. En consecuencia, no puede seguir siendo el resultado de un trabajo solo intrauniversitario, sino tiene que elaborarse con apoyo y asesoramiento externo. La participación de los técnicos y profesionales en la confección de los programas de asignaturas es de mucho valor, ya que ellos al estar actuando en la realidad, conocen de las deman-

das de ésta y de las deficiencias que pueden existir en la formación profesional; sus aportes y sugerencias serán, a no dudarlo, de mucha importancia. Debe propiciarse, además, un p^énsum integrado, más que aditivo como ocurre en la actualidad en muchos Centros de Educación Superior.

Algo muy importante y urgente es incorporar en las universidades el trabajo pluridisciplinario y transdisciplinario, para entender en mejor forma y en su verdadera dimensión los diversos problemas que se presentan en la sociedad.

Calidad de los alumnos: Decía que el eje vertebrador del sistema educativo universitario son los docentes, sin desconocer que los estudiantes son muy importantes también en aquello de la calidad, por lo que significa la juventud y los futuros profesionales para un país, en cuanto pueden influir decisivamente en su desarrollo. Además, los estudiantes constituyen la materia prima de la educación superior; mientras mejor es ésta y llega a un mayor número de jóvenes indudablemente que se estará contribuyendo a una superación cualitativa de la sociedad. La universidad debe romper las limitaciones que impone la situación social y económica de la sociedad, dando oportunidad de estudiar a todos aquellos que tienen aptitudes y habilidades. Ciertamente es que esto significa superar algunos problemas, pero hay que hacerlo por los beneficios que lleva consigo en cuanto a que se puede conseguir una mayor equidad social y hacer más fluida la movilidad social. "Se impone hacer determinados esfuerzos para aumentar el acceso a la educación superior ... La educación superior debe multiplicar las iniciativas para garantizar el principio de acceso universal ... El acceso a la educación superior de todos los estudiantes que lo merecen supone un acuerdo con la educación secundaria. Este acuerdo tiene que hacerse con un espíritu de cooperación mutua, de manera que la 'cadena educativa' sea fuerte y permita una educación secundaria y una educación superior de calidad". (La Educación Superior en el Siglo

XXI: Visión y acción. Página 31)

Para conseguir la calidad, en lo que a alumnos se refiere, a más de políticas que permitan trabajar exitosamente con una población estudiantil masiva, debe darse una diversificación de carreras, creación de estas de acuerdo a los nuevos requerimientos de la sociedad, preferentemente, hoy, de corta duración, incursionar en postgrados así mismo pertinentes y desde luego asegurarles una formación acorde a las nuevas demandas de la sociedad. Debido a que el papel de los estudiantes está determinado por factores ajenos a la universidad, como es la formación que han recibido en la educación media, se hace necesario incursionar en una mayor coordinación y relación entre estos dos niveles. Debe trabajarse también lo relativo a la representatividad estudiantil en los organismos colegiados, a su formación no solo técnica y profesional, sino también ética, política, cultural, etc.

Calidad de la infraestructura y del entorno:

Todos los elementos nombrados y otros que se me escapan inciden en la calidad; lo es también la planta física y los recursos materiales, como las instalaciones (bibliotecas, laboratorios, teatros, centros de cómputos, museos, imprentas, dispensarios médicos, etc.), áreas verdes, campos deportivos, todos en términos de suficiencia, amplitud y confort. Es decir, el entorno de las funciones eminentemente académicas requieren y deben ser de alta calidad, teniendo presente que muchos de estos servicios no los utilizan solo los universitarios, sino también las colectividades.

"La calidad de la enseñanza y de la investigación supone una infraestructura material suficiente y bien adaptada a las necesidades. Pero supone también un mantenimiento de estas infraestructuras y una gestión óptima de las mismas, no determinada prioritariamente por el principio de la facilidad para los gestores, sino por las necesidades de la institución" (Ibíd. Pág.32).

Más allá de las deficiencias actuales que puedan adolecer algunos Centros de Estudios

en lo que a estas condiciones se refiere, todos deben preocuparse por la calidad de la infraestructura a futuro, ya que esta dependerá en gran medida de la atención que presten al desarrollo de las nuevas tecnologías de información y de las nuevas modalidades de enseñanza (a distancia, virtual, por ejemplo).

Internacionalización: La globalización y las nuevas tecnologías de información han colocado al conocimiento y consecuentemente a los profesores, estudiantes y profesionales, en una relación que trasciende lo local y nacional. Esta internacionalización de la actividad intelectual adolece de una serie de limitaciones que deben ser superadas; los vínculos y relaciones, tanto en investigación como en transferencia de conocimientos resultan altamente positivos y benéficos, pero demandan, sobre todo en nuestras universidades, resolver un conjunto de problemas. La cooperación universitaria internacional, que se ha acrecentado últimamente, debe ser el instrumento o medio para una superación científica y tecnológica de los sectores más atrasados, para un intercambio que acerque o disminuya las diferencias y desigualdades, para un mayor acercamiento entre los hombres y en definitiva para promover "una cultura de paz" como lo sostiene la UNESCO en "Documentos de Política para el Cambio y el Desarrollo en la Educación Superior". En esta misma publicación se lee en la página 43: "La tarea más apremiante de la cooperación internacional en el campo de la educación superior es lograr invertir el proceso de decadencia de los centros de docentes de los países en desarrollo, y en particular de los menos adelantados. Las condiciones desfavorables en que tiene que funcionar la educación superior requieren, ante todo, medidas y esfuerzos adecuados de los respectivos estados y centros de educación".

La vida académica internacional se ve incentivada hoy, no solo por el desarrollo de las tecnologías de la información, sino también por la evolución que ha experimentado la educación y la ciencia y el hecho que a nivel mundial se reconoce que el conocimiento es

universal; cierto es que las tecnologías de telecomunicación posibilitan ahora que un creciente número de estudiantes, docentes e investigadores vivan en un "contexto internacional". "La particular atención prestada a la internacionalización del contenido y el contexto de las funciones de la educación superior y el aumento de la movilidad de los estudiantes y el personal adquieren una importancia adicional a la luz de las actuales tendencias del comercio mundial, la integración económica y política y la creciente necesidad de un entendimiento intercultural" (Ibíd. Página 22).

La cooperación internacional a nivel de las universidades, que debe estar fundada en la solidaridad y ayuda mutua, se viene concretando en las denominadas Redes, dentro de las cuales los Centros de Educación Superior acceden a los nuevos conocimientos y facilitan su transferencia. "La internacionalización y la puesta en red obligan a grandes esfuerzos de reflexión y a llegar a acuerdos no solamente sobre unos estándares comparables de comunicación, sino también sobre estándares comparables de calidad; este trabajo afecta a muchos campos; la implantación de programas regionales e internacionales de enseñanza o investigación; la creación de centros de excelencia; la convalidación de estudios y diplomas; la movilidad de los estudiantes, de los docentes, investigadores y administradores; la posibilidad de contratar a profesionales que trabajan en contextos profesionales, sociales y culturales variados" (La Educación Superior en el Siglo XXI. Página 61).

La educación superior ante la "sociedad del conocimiento"

Es un imperativo que la Universidad, hoy, realice un cambio cualitativo en su accionar, no solo para dar respuesta a los retos y desafíos antes enunciados, sino para configurar nuevas estructuras que se enmarquen adecuadamente en el escenario futuro, es decir, en la sociedad del conocimiento y de la información y para lo cual se requiere una visión prospectiva,

que muchas veces ha faltado en el análisis de la problemática de la educación superior. Muchas universidades cuando aún no resuelven totalmente los problemas del actual modelo de educación superior, están enfrentadas ya a un nuevo paradigma: el de la universidad o educación virtual.

Es mi afán tan solo dejar planteadas algunas inquietudes y algunos elementos-problemas que surgen en torno a la universidad virtual y que requieren una preocupación y toma de decisiones en el cortísimo plazo.

En esta sociedad caracterizada por la globalización, la competitividad, una acentuada pobreza en muchos países del continente, por el deterioro del estado-nación, por una economía inestable, con altibajos, la educación superior -fuertemente influenciada por todos estos factores- deberá desenvolverse en un medio social en donde la aceleración científico-tecnológica y las nuevas tecnologías de información son parte de su propia vida. Debe por tanto cambiar el modelo pedagógico porque la educación estará, si no lo está ya, dominada por la informática, cibernética y disciplinas afines.

La revolución de la inteligencia está llevando a las sociedades a lo que Toffler denomina comunidades de la "Tercera Ola", porque basan su economía "en un bien intangible llamado el conocimiento". Pero también esta nueva sociedad está determinada por las tecnologías de información originadas en la microelectrónica. "Estamos frente a un mundo interrelacionado por una enorme red de computadoras... Tal vez el cambio más radical que nos depara el siglo XXI es la transformación total de nuestra manera de comportarnos, relacionarnos y obrar, a partir de la intercomunicación electrónica con acceso instantáneo y retroalimentación inmediata a nivel planetario" (La Educación Superior Latinoamericana frente a las Reglas de Juego del siglo XXI. Francisco José Mojica. Página 42).

La situación descrita está originando un cambio radical en cuanto al lugar donde el hombre se desenvuelve y lleva a cabo sus

actividades; el espacio físico tradicional está siendo reemplazado por el espacio virtual. En estas condiciones, siguiendo el planteamiento del experto en prospectiva, ya nombrado, Dr. Mojica, en el futuro inmediato el hombre deberá manejar tres habilidades para desenvolverse exitosamente en la nueva sociedad: capacidad y destreza para acceder a la información que provendrá precisamente de los nuevos instrumentos tecnológicos; capacidad para priorizar y seleccionar información, debido a que la que nos proporciona internet y la que nos llega a través de las páginas Web no toda es útil, pues se calcula que un 80% de ella es "basura"; y, la tercera habilidad es que deberá tener la criticidad suficiente para analizar y juzgar la información.

Las anteriores circunstancias colocan a la educación superior frente a nuevos y diferentes retos. "El concepto de ciencia interdisciplinar-dinámica que maneja el mundo, y que es una tendencia fuerte para el futuro, aconseja revisar los enfoques curriculares. Es necesario recurrir a diseños que privilegien una aproximación intertextual de los diferentes saberes y disciplinas. De manera (sic) que los estudiantes observen que las ciencias presentan un tejido coherente, sistemático y estructural. No las divisiones incomunicadas entre sí que recibimos como herencia del positivismo... Consecuente con estos planteamientos es la educación durante toda la vida, propuesta que ha irrumpido recientemente en el ámbito educativo y que recoge el concepto de cambio y transformación propios de los saberes humanos" (Op. Cit. Dr. Francisco J. Mojica. Página 48) Precisamente uno de los temas tratados en la última Asamblea de la UDUAL en México fue este, el de la "educación para toda la vida".

Una vez descrita o delineada la realidad que nos depara, es obligación de los universitarios empezar, si no se ha hecho, a decidir sobre lo que debe ser o será la educación superior, pues como dice Maurice Blondel: "El futuro no se prevé, sino se construye" o, para "evitar que el futuro nos sorprenda" (Michel Godet), que

en gran medida es lo que nos ha sucedido hasta hoy.

En esta construcción del futuro de la educación superior, que equivale a trabajar en un nuevo paradigma de universidad, en la universidad virtual, debemos visualizar los cambios que son necesarios a nivel de docentes, estudiantes y administrativos, de los métodos pedagógicos, de la infraestructura, del sistema de evaluación entre otros. El elemento humano que interviene en el proceso de formación profesional, sus actores fundamentales: el profesor y el alumno, es sin duda el que debe prestar una mayor atención, inicialmente. Unos y otros tienen que cambiar de actitud y asumir nuevas habilidades ante los instrumentos y medios de hoy, que no son la pizarra, el retroproyector, el video. El lugar de encuentro, en este nuevo paradigma de universidad, no es el aula de clases, es un espacio virtual.

"La llegada de este nuevo paradigma en los próximos años plantea la cuestión de la preparación del cuerpo docente para estos cambios radicales. El 'nuevo docente' deberá *dominar* este nuevo ambiente de las NTIC, estar *dispuesto psicológicamente* para un cambio radical de papel, reforzando y *actualizando* su conocimiento de la disciplina" (De lo Tradicional a lo Virtual: las Nuevas Tecnologías de la Información. UNESCO. Página 12.)

Pero en los alumnos también debe haber un cambio, la enseñanza, ahora asincrónica le libera de los imperativos del tiempo, lo propio sucede con el factor distancia o asistencia obligada, la clásica relación vertical con su profesor, será otra, la evaluación será también muy distinta. Todo esto le obligará a un cambio de actitud. Además, en la clase virtual "conviene prestar extrema atención a los métodos, procedimientos y programas lógicos que van a respaldar la comunicación de grupo" (Ibíd. Página 12).

El documento de la UNESCO a que he hecho referencia señala una serie de riesgos que implica la introducción de las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación.

En su página 15 dice: "Tal introducción no deja de tener sus riesgos. El desequilibrio económico entre los países del Norte y los países del Sur descalifica a estos últimos. Varios factores determinan este desequilibrio:

- Las universidades no disponen en su totalidad de la conexión a tarifa fija; es paradójico que los países más pobres sean aquellos donde el costo de las telecomunicaciones es más elevado; en esos países los ordenadores son todavía caros y están fuertemente gravados, aunque comienza a aparecer una política estatal de incentivos;
- una reconfiguración de la universidad, cuyos contornos están todavía mal definidos y mal comprendidos;
- el riesgo de una información cultural si no se garantiza la diversidad, en especial la diversidad lingüística;

- el desfase entre el mundo de la universidad y el mundo industrial;
- el riesgo de descalificación de los docentes que no puedan o no deseen adaptarse a las nuevas circunstancias;
- un imperialismo tecnológico de hecho, con el riesgo de un imperialismo cultural si sólo una parte del mundo es productora de contenidos y la otra, consumidora".

De esta manera dejo planteados los nuevos retos o desafíos a los que debemos responder con responsabilidad y urgencia a objeto de que la realidad no nos sorprenda. Asumamos una actitud prospectiva, y hagamos de ésta, como se la ha llamado, la "ciencia de la esperanza", porque nos permite construir el futuro que deseamos para la Educación Superior desde el presente, desde hoy.

BIBLIOGRAFIA

Alvarez de Zayas Carlos M., et. al., "LA EDUCACION COMO UN SISTEMA COMPLEJO". Art. En Revista REENCUENTRO. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Septiembre 1998.

Araneda A. Luis, "UNIVERSIDAD: LA INVESTIGACION Y EL DESARROLLO REGIONAL EN EL CONTEXTO DE LA GLOBALIZACION". Art. en Revista ANALES No.44. Universidad de Cuenca. Ecuador. Noviembre 1998.

Dután E. Holger, "DESAFIOS ACTUALES EN LA EDUCACION SUPERIOR. Art. en Revista de la Federación Nacional de Profesores Universitarios y Politécnicos del Ecuador. Cuenca. 1996-1997.

Lau Rojo Rubén, "CARACTERISTICAS IDEALES DE LA UNIVERSIDAD FUTURA". Art. En Revista REENCUENTRO. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Diciembre 1998.

Mojica José Francisco, "La Educación Superior Latinoamericana frente a las Reglas de Juego del Siglo XXI". Universidad tecnológica Equinoccial. Quito. Ecuador. Mayo 1999

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, DOCUMENTO DE POLITICA PARA EL CAMBIO Y EL DESARROLLO EN LA EDUCACION SUPERIOR. Francia. 1995.

Rodríguez G. Roberto, "LA INTEGRACION LATINOAMERICANA Y LAS UNIVERSIDADES". UDUAL, México. 1998.

Rugarcía Armando, "LA CALIDAD TOTAL EN LA ENSEÑANZA UNIVERSITARIA. Art. En Revista REENCUENTRO. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Septiembre 1998.

Soria Oscar, "EL FUTURO DE LA UNIVERSIDAD EN AMERICA LATINA EN EL SIGLO XXI: Geopolítica, educación, ciencia y cultura". Art. En Revista REENCUENTRO. Universidad Autónoma Metropolitana. México. Diciembre 1998.

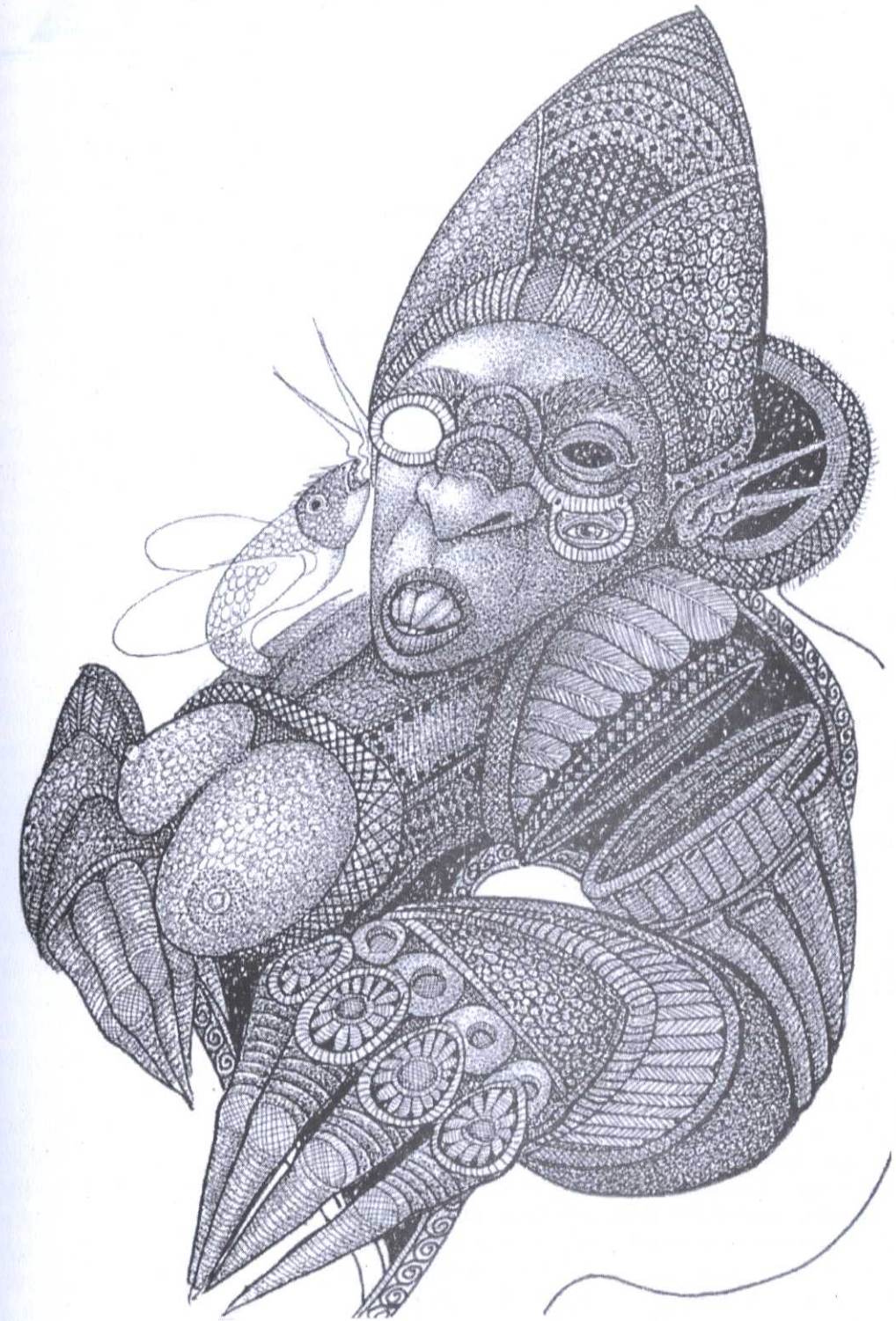
UNESCO. LA EDUCACION SUPERIOR EN EL SIGLO XXI: VISION Y ACCION. Documento de Trabajo. Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, París, Octubre 1998.

UNESCO. LA FORMACION DEL PERSONAL DE LA EDUCACION SUPERIOR: UNA MISION PERMANENTE. Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, París, Octubre 1998.

UNESCO. DE LO TRADICIONAL A LO VIRTUAL: LAS NUEVAS TECNOLOGIAS DE LA INFORMACION. Conferencia Mundial sobre la Educación Superior, París, Octubre 1998.

Villegas Abelardo, et. al., POLITICAS Y ESTRATEGIAS PARA LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA FUTURO. Unión de Universidades de América Latina. México. 1998.





Julio Mosquera



“La guerra de las imágenes”

En los primeros decenios del siglo XVI, los indígenas tlaxcaltecas de Méjico interpelaron a los franciscanos de este modo: *cuando nos faltaba el agua como ahora, hacíamos sacrificios a los dioses que teníamos... Y ahora que somos cristianos ¿a quién hemos de rezar que nos dé agua?* Aparentemente sencilla, esta pregunta seguramente repetida cientos de veces por decenas de grupos indígenas americanos conquistados por los españoles, tuvo respuestas distintas que dieron como frutos la creación de nuevos imaginarios en los colonizadores, en los mismos americanos... y en los europeos, le-

janos espectadores.

España ampliaba su imperio. La España católica había triunfado sobre árabes y judíos; eran los victoriosos años de la Reconquista. Ese mismo año de 1492, Colón emprendía su primer viaje a tierras desconocidas, uno de los viajes que traería consecuencias insospechadas para la historia del mundo. América, entonces, fue vista como tierra franca, una empresa de grandes réditos económicos y políticos, una nueva cruzada religiosa. Mas América no era tabla rasa, prontamente los conquistadores se descubrieron en medio de sociedades tan organizadas como la azteca o la inca. Esta gran empresa necesitaría, entonces, de cola-

* Este artículo fue publicado con el título "Quito: imágenes e imágineros barrocos" en: Jorge Núñez, Comp., *Antología de Historia*, Quito: FLACSO, 2000, pp. 109-123.

** Miembro de la Academia Nacional de Historia del Ecuador, profesora de historia del arte en las Facultades de Arquitectura y Urbanismo y Artes de la Universidad de Cuenca, investigadora independiente de la historia del arte colonial y decimonónica de la región andina. Ha publicado un sinnúmero de libros y artículos en revistas especializadas. Ha trabajado como curadora en varias exposiciones nacionales e internacionales y dicta conferencias en diversas universidades dentro y fuera de su país. En los últimos años ha combinado las labores académicas con proyectos en el área de la cultura y el desarrollo sostenible especialmente vinculados a grupos de artistas y artesanos, a través de la Fundación Paul Rivet, de la cual fue su directora entre 1987 y 1997.

El Señor Eduardo Maldonado, Jefe de la Unidad de Restauración del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, colaboró generosamente proporcionando información sobre los últimos descubrimientos técnicos de la escultura colonial quiteña.

ALEXANDRA KENNEDY TROYA**

boradores *in situ*, de colaboradores con los que pudiesen comunicarse, que pudiesen ser aliados en causas similares; en buenas cuentas, que les facilitasen el cumplir con las exigencias de su rey y de su iglesia. En consecuencia, se necesitaba crear una serie de estrategias de conquista y colonización.

Además de la clase militar, los primeros en arribar a tierras americanas fueron religiosos de órdenes regulares como franciscanos, dominicos y agustinos y fueron ellos con su evangelismo radical y utópico, quienes dieron inicio al proceso de occidentalización de la América española. Sin embargo, poco hubiese sido posible, sin el gran recurso de la **imagen**. Esta fue, sin duda, estratégica.

Por razones espirituales (los imperativos de la evangelización), lingüísticas (los obstáculos multiplicados por las lenguas indígenas), técnicas (la difusión de la imprenta y el auge del grabado), la imagen ejerció en el siglo XVI, un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escultura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó —al menos en parte— la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos... (Gruzinski: 1994,12).

La imagen, en este sentido, fue reforzada como herramienta por un iglesia que paralelamente sentía en casa su propio cuestionamiento. Recordemos que a mediados del siglo XVI surgieron sendos grupos en la misma Europa que supusieron el cisma más importante, la Reforma Protestante que cuestionó—entre otros aspectos— el uso y el abuso de las imágenes religiosas. La iconoclastia dio lugar a una Iglesia Católica de la Contrarreforma, una Iglesia que creía a pie juntillas en el poder de la imagen, que se reforzaría en ella, en un imagen antropomorfizada distinta y distante del imaginario visual que los mismos indígenas poseían. La naturaleza de su representación, el poder de las imágenes nativas vinculado con las fuerzas de la naturaleza, su capacidad de transformar

dichas fuerzas en su provecho cotidiano, fue parcialmente neutralizada, en ocasiones demudada, en otras convertida por religiosos e intelectuales europeos españoles en *idolo* o en *curiosidad exótica*. Desde el arranque de esta gran empresa se dio paso a sincretismos y acomodos, de lado y lado.

La Virgen, como intercesora y “dulce protectora” de la raza humana, reemplazaba al culto por la tierra, aquella de la cual manaba el mismo alimento. Pero ¿es esto cierto del todo? Al parecer, los mismos religiosos y las autoridades permitieron o se hicieron de la vista gorda cuando los indígenas adoptaron figuras intermedias de culto como la Virgen del Cerro de Potosí en la actual Bolivia o la Virgen de Copacabana en Perú vinculada a la laguna del Titicaca, fuente de importantes cultos prehispánicos. Una y otra vez, la iconografía cristiana en América sería incapaz de esconder preferencias y referencias directas e indirectas a cultos locales ligados al fenómeno natural.

En Quito, los indios adoran los cerros nevados y los llaman en sus adivinanzas, “expresaba un informante para el concilio de 1583” (Jijón y Caamaño: 1940-194, T. I, 44; citado por: Caillavet: 1993, 267). Caillavet descubre en sus investigaciones al norte del Ecuador, asociaciones sistemáticas entre la Virgen y la montaña tutelar local, sobre todo volcanes, intentando comprobar la permanencia de un culto autóctono prehispánico que pretende administrar el dominio de la fecundidad humana y asegurar la renovación de la vida humana. En este contexto y con este tipo de prácticas sincréticas se crean y desarrollan importantes santuarios populares en torno a la Virgen María: Las Lajas, Rumicucho, La Paz al sur de Colombia, Guápulo, El Quinche, ambas cerca a Quito; Baños de Tungurahua y Azuay, Las Mercedes o Virgen del Volcán en Latacunga, entre muchos otros. Sin embargo, las imágenes que se crean alrededor de estos cultos—llámese estampas grabadas, exvotos, lienzos o estatuaria—evidencian poco o nada la presencia de estos cultos sincréticos en el caso particular de la Audiencia de Quito y muestran una producción

más bien occidentalizada, distinta a aquellas que podemos encontrar en Perú o Bolivia (Kennedy: 1993).

Quizás por ello es tan importante conocer la doble o triple cara de esculturas, pinturas, retablos o nacimientos coloniales; dónde se hallaban, qué orden religiosa, pueblo indígena o mestizo urbano, o grupo organizado alrededor de un cofradía, hacía uso de las mismas, y cómo promovía su culto, por qué se mantenía o se transformaba dicho culto, cómo se expresa su capacidad “activadora” en medio de una fiesta o procesión, por qué, por citar un ejemplo conocido, un grupo de campesinos cerca de Machachi hasta hace poco tiempo “robaba” temporalmente la imagen de San Isidro Labrador para colocarla sobre los campos recientemente sembrados o secos, recibía sus favores y más tarde volvía a ubicarla en su altar.

Si como espectadores podemos empezar a entablar un diálogo más amplio y polivalente con las imágenes coloniales, entonces evitaremos caer en la frecuente trampa estética de cotejar el “original europeo” con su extensión colonial con el fin de ver en ello mayor o menor subordinación al modelo y sorprendernos con lo exótico que nos puede resultar la Virgen de Guadalupe mejicana, el cristo cuzqueño de los Temblores, o la curiosa imagen de la Virgen de Chiquinquirá en Colombia. En definitiva, quizás la clave esté en conocer cómo y en qué contextos funcionó tal o cual imagen “originalmente española o europea” y cuáles fueron las respuestas en los diversos puntos del extenso territorio americano; cómo y con qué fin se crearon nuevas iconografías “típicamente americanas”, por qué muchos rasgos de la iglesia medieval europea fueron reactivados en América hasta fechas tan tardías como la segunda mitad del siglo XVIII, por citar uno de los tantos mal llamados “anacronismos”.

América, en este sentido y en palabras de Gruzinski, fue un verdadero laboratorio de imágenes. A ella se integraron imágenes y formas de piedad medievales, renacentistas, manieristas, orientales, barrocas, así como la oculta respuesta de movimientos milenaristas

indígenas, resistencias al nuevo poder, a la urbanización, a nuevos imaginarios muchas veces incomprensibles. La imagen visual colonial—llámese arte o no—está plagada de estos encuentros y desencuentros, de transgresiones y aparentes sinsentidos, de mensajes a veces confusos para nuestros contemporáneos ojos. Una cosa es cierta y aunque suene a lugar común, es importante destacar que la repetición del modelo icónico fue realizada con propósitos didácticos y mnemotécnicos.

La imagen apre(he)ndida

En este contexto, Quito se convirtió desde el inicio de la Colonia, en un centro importante de aprendizaje, producción y difusión de la nueva imaginería. Conocemos que este espacio había sido un importante lugar de encuentro de grupos étnicos que comercializaban sus productos, un gran *tianguiz* en lengua nahua. Así lo habían comprendido los mismos incas que anexaron estos territorios ecuatorianos al Tahuantinsuyo por 1470.

Al año de fundada la ciudad española de Quito, en 1533, arribó a la misma el franciscano flamenco Jodoco Rique (1498-1578), quien permanecería en ella durante 42 años. Además de su intensa actividad misionera y el arranque de la construcción del Convento Máximo de San Francisco, la historia lo recuerda como el creador de la primera escuela de artistas en Sudamérica: la Escuela de San Andrés, iniciada en 1536. Uno de sus compañeros de fórmula, otro sacerdote flamenco Pedro Gocial, fue quien se hizo cargo del taller de artes en donde además de enseñar a los indígenas nobles a pintar y esculpir, se dictaban clases de lengua castellana, de catecismo, música, albañilería, carpintería, entre otros. Se aprendía a elaborar imágenes exclusivamente religiosas; al inicio se repetía, no se conceptualizaba.

En *El Espejo de Verdades* (1575) se relata que estos oficios fueron tan bien y prontamente asimilados por los indios, que:

‘se sirve a poca costa y barato toda aquella tierra, sin tener necesidad de oficiales es-

pañoles..., hasta muy perfectos pintores y escultores, y apuntadores de libros que pone gran admiración la gran habilidad que tienen y perfección en las obras que de sus manos hacen... (Moreno: 1998, 272).

Este centro instauró las bases para la conformación de lo que posteriormente se conoce como *Escuela Quiteña* y produjo su propia generación de artistas y artesanos locales a fines del siglo XVI. Andrés Sánchez Gallque o Mateo Mexía son buenos ejemplos de este proceso y de la extraordinaria influencia flamenca en el arte quiteño.

A mediados del XVI los Países Bajos del sur —lo que hoy sería Bélgica y Luxemburgo— pasaron a ser parte del Imperio español de Felipe II. Desde el siglo XV el gótico flamenco había influido significativamente en el gótico español. La influencia directa, entonces, se hizo extensiva a América hasta bien entrado el siglo XVIII, a través de la exportación ininterrumpida de grabados —provenientes sobre todo de la casa de Plantin-Moretus de Amberes.

Quito, Lima, Cuzco y Potosí se convirtieron en los focos de producción artística colonial más importantes en Sudamérica. Está claro que casi desde el inicio de la Colonia, Quito se configuró como un espacio artístico autosustentable, que no solamente suplió de imágenes dentro de la Audiencia de Quito de la cual era su capital, sino que capacitó y exportó su producción artístico-artesanal desde los albores del período colonial, a sus vecinos inicialmente y más tarde a México y a toda la América Pacífica desde Panamá hasta Chile, e incluso a España e Italia.

Otra figura sobresaliente en el proceso de multiplicación de los conocimientos del nuevo arte, fue Fray Pedro Bedón (c. 1559-1621) quien a través de la cofradía de la Virgen del Rosario instituida en el convento de Santo Domingo, propiciaría la creación de un nuevo foco de instrucción muy ligado al inicio al estilo manierista asimilado por él de los italianos radicados en Lima, Bernardo Bitti y Angelino Medoro.

Asociaciones laicas y religiosas: gremios y cofradías

La producción y la demanda artísticas —además de aquella destinada a los conventos masculinos y monasterios de clausura femeninos— estaba fuertemente vinculada a la cofradía, una asociación de fieles laicos y religiosos de ambos sexos conformada frecuentemente por gente del mismo oficio y similares condiciones sociales y étnicas, que alrededor de un culto particular, desarrollaban actividades de carácter religioso, de aporte en trabajo o bienes a las mismas comunidades religiosas y de socialización. Estos grupos demandaban la construcción de un retablo, andas para pasear a su imagen en procesiones callejeras anuales o joyas y vestidos para la virgen de su devoción. Las cofradías funcionaban anexas a tal o cual convento de su preferencia y en éstos se guardaban sus pertenencias que en ocasiones —como en el caso de la cofradía del Rosario de españoles en Quito— constituían verdaderos tesoros, artística y económicamente hablando. En las de indios, al parecer, se reforzaba no sólo la actividad religiosa sino su propia organización política, tal el caso de la de San Lorenzo, fundada en la parroquia de San Sebastián en Cuenca en 1672 (Arteaga: 2000).

La cofradía en Quito se ligó al gremio por 1660. Estas asociaciones exclusivamente profesionales que se formaron en Quito desde 1560, fueron similares a las de los conocidos gremios medievales. Para ser parte de los mismos, los jóvenes se capacitaban bajo un *maestro mayor* reconocido como tal legalmente, quien además de enseñarle el oficio de pintor, dorador, sombrerero o “cerero” (hacedor de velas) le daba casa, comida, y nociones de catecismo. Años más tarde, al cumplir los requisitos, no sólo que podían abrir su propio taller sino que podían comercializar su producción desde el mismo, convertirse en tasadores de bienes y someterse al control de calidad y precios. El sistema gremial, como tal fue disuelto a fines del XVIII, el artista-artesano a partir de c.1790 podía trabajar independientemente y

vender sin control; había quedado a merced del libre mercado impuesto por los borbones. En Quito sólo sobrevivieron los poderosos, aquellos que podían exportar y que diversificaron su oferta, tal el caso del afamado escultor Bernardo Legarda.

Después de las escuelas conventuales, el taller fue el espacio de aprendizaje más importante. La cantidad y diversidad de oficios en la ciudad de Quito durante la primera mitad del siglo XVIII fue notable. El gremio era una agrupación masculina —no así la cofradía— eminentemente urbana, cuya creación y control dependía del Cabildo. Al parecer, el comportamiento de estas instituciones en Quito fue muy laxa, salvo el caso del poderoso gremio de plateros en el cual, por razones obvias, existía un ojo algo más cuidadoso. En otras ciudades como Cuenca, al existir un menor número y diversidad de oficios, la cantidad de gremios fue menor. En esta ciudad por ejemplo se conocen para fines del XVII sólo cuatro: herberos, sastres, zapateros y herradores.

Poco a poco y desde el s. XVI, además de la ciudad de Quito, fueron incorporándose a la producción artística otras ciudades como Popayán (actualmente en Colombia), Riobamba, Cuenca y Loja, localizadas a lo largo de la sierra ecuatoriana.

Una de las producciones artísticas más significativas fue la de la escultura de madera policromada, al inicio estilísticamente emparentada a la escuela andaluza y que posteriormente logró autodefinirse con caracteres muy propios y atractivos. En este caso la transferencia técnica promovida *in extenso* por la liturgia y totalmente nueva para la población nativa, dio bellísimos frutos en el uso de materiales de la región y técnicas complementarias a las ya aprendidas, tal el caso del tono aplicado para la piel, un proceso denominado *encarnación* (mate o brillante según el caso), que en Quito logró gran perfección, o el uso de la tagua (nuez americana) parecida al marfil y que se utilizó en la talla de pequeñas figuras, parte de los celebrados nacimientos o pesebres.

Técnicas y usos de la escultura quiteña

El escultor trabajaba en estrecha colaboración con el pintor, aunque ambos pertenecían a gremios distintos. El corte de la madera en luna llena era fundamental debido a que en esta época la savia sube a todo el tronco y sus fluidos tóxicos previenen el ataque de insectos, así como en este estado se logra una madera de fuerte consistencia, apta para ser usada tras un secado de dos o tres años. El primer paso era el de desbastar o destrancar la pieza madre que usualmente era de cedro y ocasionalmente de naranjo, ébano o balsa, y que daba forma general a la pieza, proceso que lo llevaban a cabo *aprendices* y *oficiales*. Las piezas más finas, adheridas al tronco principal y realizadas por el *maestro mayor*, eran usualmente de nogal, sisín o platuquero; las piezas más pequeñas eran íntegramente labradas en madera de naranjo. Los ensambles y grietas eran rellenas con

tela encolada a manera de puente y una vez lisa se aplicaban 5 ó 6 capas de yeso. En ocasiones la última correspondía al bol de armenio tierra de tono ocre-rojizo que servía como base de preparación en la aplicación del pan de oro, una fina lámina adherida y pulida con piedra de ágata o colmillo de cerdo en las partes de difícil acceso. Este proceso es conocido como *estofado*.

En este estado, la pieza era entregada al pintor para su decoración superficial y final. Estos usaban diversas técnicas: la del *encarnado*, aplicado únicamente a la piel en rostros, manos y zonas descubiertas, pintura al temple de tonalidad *ad-hoc* complementada con rasgos a pincel aplicados en cejas, pestañas o labios. Por 1630 los ojos ya no eran tallados sino que fueron reemplazados por pedazos de vidrio cóncavo —trabajados al calor— adherido a los rostros que entonces

—en vez de ser tallados— eran mascarillas de plomo y que a su vez eran pegadas a la parte trasera de la cabeza tallada, con cera de Nicaragua (una variedad negra de cera de abeja de clima tropical). Estos y otros procedimientos fueron usados al parecer, a manera de “atajos” para acelerar y abaratar una producción cuya demanda era verdaderamente sobresaliente.

Las áreas vestidas eran *policromadas* o *estofadas*. En el caso del *estofado*, a la lámina o pan de oro se le recubría de temple al huevo. Luego éste era *esgrafiado* con un delgado grafito de hueso, con el cual se retiraba ciertas partes del temple de acuerdo al diseño floral o geométrico previsto. En otras ocasiones sobre la policromía iba el albayalde de color o blanco, sobre éste la goma del cocido de linaza y sobre él el oro, creándose un diseño dorado de textura. En reemplazo a la base de oro, en el segundo tercio del S. XVII, se usó hoja de plata con un barniz amarillo dando un tono de plata dorada, denominado *corlas*, o con otros tonos, llamado *estofado a la chinesca*, usados en España desde el siglo XVI y parecido en efecto a las lacas chinas.

Otro atajo en el trabajo fue el uso frecuente de la imagen a candelabro o de

vestir, en donde al tallado fino de manos, rostro y pies se adjuntaba un tronco toscó que llevaría bellísimos vestidos bordados seguramente por monjas de clausura. Las figuras se volvían cada vez más realistas, destinadas a cautivar a un público mestizo, inmerso en una forma de vivir barroca. Las figuras se “activaban” en ceremonias públicas móviles como los pasos en la Semana Santa, al estilo de las de Andalucía. Muchas figuras eran concebidas articuladas de piernas y brazos, que además de ayudar en el proceso de vestir las, estaban en mayor posibilidad de expresar el drama de la Pasión, de hacer sentir desgarradoramente el sufrimiento de la Virgen María, de lograr que durante estos álgidos días, la muchedumbre rememorara los pasajes más trágicos de la Encarnación, que derramara ayes y lágrimas.

Las esculturas, en este sentido, cobraron vida, los santos de palo, la imagen misma, era un milagro y tenía poderes taumatúrgicos. Los milagros, las apariciones, los sueños y las visiones tomaron posesión de las esculturas; colaboraron plenamente en el montaje de los psicodramas colectivos tan sumamente efectivos en la transformación del imaginario indígena y posteriormente mestizo. Las imágenes barrocas cumplieron con gran éxito la función a las que habían sido asignadas.

La Escuela de Quito: barroco y rococó urbano-mestizos

Desde fines del siglo XVII y principios del siglo siguiente formas y contenidos de interés claramente criollo urbano empezaron a tomar cuerpo propio, a distinguirse de otros centros de producción americana, quizás por ello el apelativo de Escuela Quiteña.

Los primeros rasgos del estilo barroco —con recuerdos aún manieristas— surgen ligados a modelos flamencos, tal el caso de la *Serie de la vida de San Agustín* (h. 1636) (Conv. de San Agustín de Quito) pintados por el conocido artista Miguel de Santiago quien recurriría a

grabados de Schelte Bolswert y en los que representaría con bastante fidelidad sus monocromos modelos. Con su obra y la gran mayoría de obras anónimas arranca la introducción de una imagen barroca promovida en Méjico un siglo atrás por el obispo Alonso de Montúfar. Santiago cubriría una enorme cantidad de temas del repertorio iconográfico de entonces. En sus manos y en las de decenas de otros artistas, estarían presentes imágenes de milagros, apariciones, sueños y visiones de santos y santas en medio de un compendio doctrinario que reforzaba sin cesar la defensa de los dogmas atacados por los protestantes. Es interesante destacar en este punto que la literalidad con

la que se trató este rechazo fue incluso captado por un artista en el púlpito de la iglesia de San Francisco que descansa sobre los hombros de Calvino, Lutero y otros en señal del triunfo del catolicismo frente a la sumisión de sus portantes.

Santiago resume o representa al creador pedagogo-instructor en sus Mandamientos y peticiones del Padre Nuestro, Sacramentos, obras de misericordia, Vicios y Virtudes que conforman la serie de 8 cuadros actualmente en el Museo de San Francisco. La necesidad de que la doctrina fuese comprendida, llega al punto de recurrir a figuras “presentadoras”: ángeles, alegorías femeninas o figuras de obispos, cada uno exhibiendo un mandamiento, procurando distinguir el bien del mal.

Sus series evangelizadoras que servirían de grandes libros abiertos, fueron incluso solicitados fuera de las fronteras. Para la Catedral de Bogotá realizó la serie catequística de *Los Artículos de Fe*, y para la Iglesia de San Francisco en la misma ciudad el *Ave María*, similar a una que se envió al Monasterio de las capuchinas en Santiago de Chile, atribuida a uno de sus talleristas.

Uno de los temas centrales que reforzó la iglesia tridentina y que se acopló extraordinariamente al nuevo imaginario indígena, fue el de la virgen bajo las más distintas advocaciones europeas y muchas creadas en tierras americanas como la de Guápulo en Quito a quien acudieron en un sinnúmero de peregrinaciones. Sin duda, el foco estuvo puesto en su Inmaculada Concepción, como madre de Dios no sólo de Cristo y libre de pecado original. Con ella se reforzaba la validez del Rosario que los luteranos habían denunciado como obra de Satanás; en Quito no sólo que la Virgen de Rosario tomó muchas formas: la de la Escalera, la del Rosario, de Guadalupe o la de Chiquinquirá, sino que incluso se conoce que fue un centro connotado de exportación de rosarios.

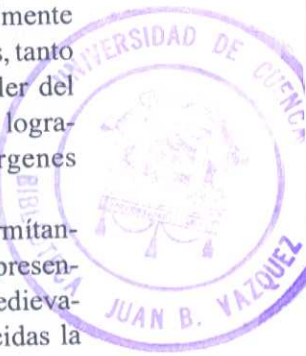
Medievalismo e imágenes aladas quiteñas

Así las cosas, Miguel de Santiago, entonces, recogió entre otros, el tema de la Inma-

culada Concepción, tema repetido sin límites para comitentes religiosos y civiles, para lugares públicos y privados. Mas una de las Inmaculadas atribuidas a él, lleva un par de alas haciendo directa alusión al libro del Apocalipsis. Por los mismos años el convento de San Francisco dedicaba un altar esplendoroso al mismo San Francisco que lleva 6 alas de plata, similar a una miniatura del Museo de Arte Colonial. En el convento de Santo Domingo se pintaba a Santo Tomás de Aquino con un par de alas, al igual que a San Vicente Ferrer. Se multiplicaban los seres alados, ángeles y arcángeles —sobre todo el militante San Miguel azuzando al dragón— no dejaban de colocarse en lugares estratégicos. La Audiencia de Quito fue especialmente prolifera en este tipo de representaciones, tanto que durante el siglo XVIII y en el taller del antes mencionado Bernardo Legarda se lograron las más bellas y sensuales Vírgenes Apocalípticas.

Sin deseo de entrar en detalles, permitámonos señalar que en América se vivía la presencia constante de filosofías y acciones medievales, se rememoraba por razones conocidas la acción de una iglesia militante, es posible que también se vivieran las ideas del fin del mundo y un retorno a la inocencia, una última y utópica edad de la humanidad. Parte de su misión era enrumbar al indio “perverso” a pesar de su inocencia infantil. Los franciscanos en especial —y la gran mayoría de imágenes aladas quiteñas fueron promovidas por ellos— estaban imbuidos por las profecías del abad y visionario del siglo XII Joaquín de Fiore, italiano calabrés, y de otros textos bíblicos, en donde se destacaba la idea de una nueva Jerusalén y su templo reconstruido. Los misioneros creyeron seguramente que en el apostolado indígena del Nuevo Mundo se cumplía la última misión de reconstruir el mundo, la Iglesia.

En este contexto el juicio final, ubicado casi siempre a la entrada de las iglesias —en la Compañía de Quito por citar un solo ejemplo— resultaba un símbolo de protección. Se requerían elementos —imágenes— que protegieran tanto a misioneros cuanto a los nuevos conver-



sos. Patrones y protectores, muchas veces guerreros, tomaron la posta; en Quito la mujer del Apocalipsis con su lanza clavada en la serpiente demoníaca, llegó a su apogeo durante el Barroco, simbolizando

la victoria de María y la de la Iglesia de la contrarreforma, sobre el pecado y los herejes. Y finalmente, es esta Mujer Apocalíptica la imagen que en su evolución iconográfica, llegaría a ser en América la Virgen Inmaculada tan conocida y popular. (Lara, 1997, 8).

¿Era ésta una nueva estrategia mediadora entre el pensamiento religioso occidental-ecléctico en vista de las circunstancias, que permitía recordar transformadas las imágenes prehispánicas. La Virgen alada apocalíptica no generaría un cierto gusto apoteósico en los centenares de receptores aún fuertemente alimentados y "sobresaltados" por el imaginario visual? Los artistas fueron, entonces, simples mediadores en la transformación del imaginario de ambos lados, en aquellos que creían imponer el suyo y en aquellos que se resistían a entenderlo y sentirlo del mismo modo. En medio del vivir barroco, había triunfado la imagen mestiza, quizás más, mucho más en contenido y lecturas polisémicas que en la misma forma, ligada en apariencia a un ideario religioso católico europeo.

Así, en un discípulo de Miguel de Santiago, Nicolás Xavier de Goríbar (h. 1665-1736) también se continuó con el tradicional manejo de iconografías en desuso y de influencias de grabados flamencos. Polémicamente atribuidos a él, la serie de los 16 Profetas, realizados para la conclusión de la Iglesia Compañía de Jesús en 1716, muestran influencias indirectas del manierista italiano Parmigianino y recuerdan, según Santiago Sebastián, al apostolado del flamenco Martín de Vos, grabado por Wierix y editado por Gerard de Jode. Como parte del espíritu barroco americano, intensamente vinculado a la explicación y difusión del espíritu cristiano y —como hemos di-

cho— una expresa vuelta al medievalismo, se impulsará la comprensión de la Biblia, la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. En este contexto el tema de los profetas era clave.

Religión y secularización, el nuevo imaginario criollo

Y si bien no podemos desconocer que la temática —y por ende la imagen— religiosa y sobre todo el poder de la Iglesia siguió vigente durante el siglo XVIII, los criollos terratenientes, algunos dedicados al manejo de grandes empresas textiles —los obrajes—, los comerciantes o los ricos profesionales como los plateros, necesitaron sentir una presencia más expresa, más terrenal si se quiere, sin alterar aún el orden y la jerarquía impuestas desde allende los mares. Las ideas de la ilustración se hacían presentes, la idea de crear naciones y vidas propias, de dar respuestas a problemas del lugar sin consultas infructuosas o lejanas de una Corona acuciada por sus propios problemas internos. Surgieron entonces los ideólogos como el multifacético quiteño Eugenio Espejo, preocupados por la situación crítica que vivía la Audiencia de Quito. Por el tema que nos ocupa, cito tan sólo el apartado referente a las artes, expresada por los últimos años del siglo XVIII.

Nosotros todos —manifestaba— estamos interesados en su alivio (el de las artes), prosperidad y conservación. Nuestra utilidad va a decir en la vida de estos artistas; porque decidme... cual en este tiempo calamitoso es el único, más conocido recurso que ha tenido nuestra Capital para atraerse los dineros de las otras provincias vecinas? Sin duda que no otro que el ramo de las felices producciones de las dos artes más expresivas y elocuentes, la escultura y la pintura. (Citado por Vargas: 1964, 140-141).

Por estas palabras podemos colegir no

sólo la importancia de la "industria artística" quiteña sino la necesidad de Espejo y otros colegas de tomar cartas en el asunto con el fin de evitar la ruina causada por razones de diversa índole. A lo largo del S. XVIII los artistas se habían multiplicado debido a la demanda externa, a la liberalidad del mercado impuesta por la política borbónica y a la decadencia del sistema gremial. Algunos artistas tuvieron gran éxito, tal el caso del mencionado Bernardo Legarda, "el de monstruosos talentos", al decir del historiador jesuita Juan de Velasco o Caspicara. Este, junto con su hermano Juan Manuel operaban en la realización de obras de la más diversa índole: esculturas en bulto, retablos, mamparas, tallas en cristal, compostura de armas y relojes, marcos, piezas complementarias en plata, entre otros. Varios talleres especializados contrataban el trabajo asalariado de muchos indígenas y algunos mestizos. Muchas obras fueron exportadas, como vemos, al sur de Colombia, en especial para la entonces rica ciudad minera de Popayán.

El nuevo estilo barroco y rococó de rasgos germanos con influencias indígenas y orientales logradas a través de la relación comercial entre Filipinas y España y cuyos excedentes se quedaban en la América Española, vía Méjico, creó en Quito un producto artístico de singular belleza y gran técnica, muy apetecida por propios y ajenos. Se crearon prototipos para la exportación: las Inmaculadas en bulto y pintadas, los Calvarios esculpidos, las series de vidas de santos en pintura, los Cristos, los Niños y los Belenes en urnas de madera, cristal y plata plenos de figurillas en marfil, madera, tagua o porcelana, que recreaban la vida en la América tropical y andina.

En medio de espacios reservados a la temática religiosa, empezaban a penetrar el espíritu secular del americano. El gradual protagonismo de los sectores urbanos en creciente pauperización desde comienzos del XVIII y el refugio de las élites en un sistema de estratificación de mayor exclusividad y rigidez, hicieron que estos últimos se apropiaran imaginariamente de espacios que

antes jamás hubieran soñado, tal el caso de su presencia —la de cófrades— en las pinturas murales del antrefectorio del convento de Santo Domingo o en las últimas pinturas murales de la recoleta franciscana de San Diego, ambos en Quito.

El espíritu secular —extraordinariamente representado en el rococó quiteño en el mobiliario, muñecas, cajas de lacas de Pasto, vestimenta bordada, marcos, entre otros— llegó incluso a penetrar en los monasterios de clausura femeninos, tal el caso de las pinturas murales del Carmen de la Asunción en Cuenca, en donde se pueden ver escenas de la recolección de frutos, cacería de animales locales, o matanza de cerdos, costumbres y escenas que perduran hasta el día de hoy.

La misma Corona Española encomendó a Vicente Albán en 1783 la elaboración de obras pictóricas que dieran fe visual de los tipos, costumbres, flora y fauna de la región (Museo de América, Madrid); la Virgen Alada de Quito se convirtió, en este contexto, en una graciosa bailarina, ajena quizás a su inicial propósito militante; los artistas —sobre todo pintores— empezaron a consignar sus formas, especialmente si se trataba de obras para exportación; los nacimientos al estilo napolitano llenos de luces y papeles de brillo, aparatosas escenografías arquitectónicas, integraban jorobados, lavanderas, cargadores, vendedores de gallinas... como lo podemos ver en muchas colecciones ecuatorianas. La idea de nación y del reconocimiento de nacionalidades grabadas en Europa circularon libre y alegremente. Nuestros pintores: Bernardo Rodríguez y Manuel de Samaniego hicieron sus copias a color. El holandés, el español, el ruso, entre otros aparecen rodeados de sus vicios y virtudes. Rodríguez paralelamente continuó satisfaciendo la demanda de su religiosa clientela con uno de los temas más codiciados, el de la Flagelación de Cristo. Una de sus fuentes grabadas había sido la obra *Cuadros del Antiguo y del Nuevo Testamento*, publicados en Amsterdam por Reinies y Josua Altens.

Otro tratadista holandés —Karl van

Mandez— influiría en el único *Tratado de Pintura* encontrado en Sudamérica, de Manuel de Samaniego, y a través del cual se intentó sistematizar y organizar más científicamente la exuberante y liberal producción barroco-rococó. Este empeño tendría frutos tardíos para el caso Ecuador; el Neoclasicismo se iría introduciendo cautelosa y lentamente, al igual que la creación intermitente de escuelas de arte, iniciadas recién a fines del primer tercio del s. XIX. Gaspar de Sangurima es quizás uno de los mejores exponentes de este nuevo período de la escultura ecuatoriana, el de una dura y difícil transición del barroco al neoclasicismo.

Y finalmente:

El dispositivo barroco, con sus ejércitos de pintores, de escultores, de teólogos y de inquisidores, no intentaba ya imponer un orden visual exótico... se empeñaba en explotar otras potencialidades. Hacia hincapié en lo que la réplica tiene del prototipo, la presencia divina o, lo que en este caso equivale a lo mismo: la presencia mariana: "Me encuentro presente en las imágenes..." La imagen barroca se dirigía a todos. La guerra de las imágenes declarada por los religiosos contra los indios se había desplazado y en adelante se ejercía en el

BIBLIOGRAFIA

ARTEAGA, Diego, "La cofradía religiosa en Cuenca. Notas para su estudio (siglos XVI-XVII)", *Revista de Antropología*, Casa de la Cultura Ecuatoriana 16 (Cuenca, agosto 2000): 136-150.

CAILLAVET, Chantal, "Ex-voto coloniaux et pensée andine: une iconographie du syncrétisme religieux" en Pierre, Duviols coord., *Religions des Andes et langues indigènes. Equateur-Perou-Bolivie, avant et après la conquête espagnole*. Acts du Colloque III D'études Andines, Publications de l'Université de Provence, 1993, pp. 262-279.

GISBERT, Teresa, *El paraíso de los pájaros parlantes. La imagen del otro en la cultura andina*, La Paz: Universidad de Nuestra Señora de la Paz, 1999.

GRADOWSKA, Anna Coord., *Magna mater*, Caracas: Museo de Bellas Artes, 8.12.1992 - 21.3.1993. (cat. de expo.).

interior mismo de la sociedad colonial, borrando las divisiones que oponían los medios dirigentes peninsulares, criollos y a veces indígenas, a la inmensa mayoría de una población de orígenes mezclados. Después de ser evangelizadora, la imagen se había vuelto integradora. (Gruzinski: 1994).

Integradora hasta hoy, a fines de milenio, cuando constatamos las masivas procesiones al Santuario de la Virgen del Quinche, a pocos kilómetros de Quito o al de la Virgen del Cisne, al sur del país, cerca a Loja. Las plegarias y los fieles aún mantienen el lejano imaginario barroco. Los propósitos, las rogativas y las preocupaciones son algo distintas, decenas de fieles suben a visitar al pequeño Cristo de Andacocha, cerca de Cuenca, protector de los miles de migrantes que debido a la crisis económica buscan mejores posibilidades de trabajo y de vida en Estados Unidos, España o Italia. Desde aquellas lejanas tierras envían parte de sus remesas para construir casas que jamás habitarán, para vestir imágenes a las que podrán visitar ocasionalmente o para celebrar fiestas al santo de su devoción y de las cuales, muchas veces, las más, no podrán disfrutar...

GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto, *El Ecuador interandino y occidental antes de la conquista castellana*, T. I, Quito, 1940-1947.

KENNEDY TROYA, Alexandra, "La esquivada presencia indígena en el arte colonial quiteño", en: **500 Años. Historia, actualidad y perspectiva**, Seminario Agustín Cueva Dávila, Cuenca: Universidad de Cuenca, 1993, 293-308. Reproducido en *Procesos* 4 (1993): 87-101.

KENNEDY, Alexandra, "Transformación del papel de talleres artesanales quiteños del siglo XVIII: el caso de Bernardo Legarda", *Revista Hispanoamericana* 16 (Cali, Octubre, 1994): 52-60. Reproducido en *Anales. Museo de América* 2 (Madrid, 1994): 63-76.

KENNEDY, Alexandra, "La pintura en el Nuevo Reino de Granada"; y "La escultura en el Virreinato de Nueva Granada y la Audiencia de Quito" en: Ramón Gutierrez, coord., *Pintura, escultura y artes útiles en Iberoamérica. 1500-1825*, Manuales de Arte Cátedra, Madrid: Edic. Cátedra S.A., 1995, pp. 139-157 y 237-255.

KENNEDY, Alexandra, "Circuitos artísticos interregionales: de Quito a Chile. Siglos XVIII y XIX", *Historia* 31 (Santiago, 1998): 87-111.

KENNEDY, Alexandra, "Quito, un centre de rayonnement et d'exportation de L'art colonial", en: *La grâce baroque, chefs-d'oeuvre de l'école de Quito*, Nantes/Paris: Musée du Château des Ducs de Bretagne/Maison de L'Amérique Latine, 18 junio, 1999 - 23 enero, 2000, 1999, pp. 63-69.

LARA, Jaime, "Un arte para un Nuevo Mundo que es fin del mundo: Las postrimerías visuales en el principio de América", *Revista Hispanoamericana* 22 (Cali, oct. de 1997): 3-8.

MÂLE, Emile, *Religious Art from the Twelfth to the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982.

MORENO, P. Agustín, *Fray Jodoco Rique y Fray Pedro Gocial. Apóstoles y maestros franciscanos de Quito 1535-1570*, Quito: Ediciones Abya Yala, 1998.

NAVARRO, J. Gabriel, *La escultura en el Ecuador. (Siglos XVI al XVIII)*, Madrid: Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1929.

NAVARRO, José Gabriel, *Artes plásticas ecuatorianas*, Quito: s.p.i., 1985, 2º ed.

NAVARRO, José Gabriel, *La pintura en el Ecuador. Del XVI al XIX*, Quito: Dinediciones, 1991.

PALMER, Gabrielle, *Sculpture in the Kingdom of Quito*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1987. (Versión castellana: *La escultura en la Audiencia de Quito*, trad. Alfonso Ortiz, Quito: Municipio de Quito, 1993).

RAMON VALAREZO, Galo, "Quito aborigen: un balance de sus interpretaciones", en: **Enfoques y estudios históricos. Quito a través de la historia**, Serie Quito 6, Quito: I. Municipio de Quito/ Junta de Andalucía, 1992, pp. 29-64.

SEBASTIAN, Santiago, **El Barroco Iberoamericano. Mensaje iconográfico**, Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.

TERAN NAJAS, Rosemarie, "Factores dinámicos en el desarrollo urbano del Quito colonial" en: **Quito a través de la historia**. Serie Quito, Quito: Dirección de Planificación del Municipio de Quito-Junta de Andalucía, España.

TERAN NAJAS, Rosemarie, **Arte, espacio y religiosidad en el Convento de Santo Domingo**, Serie Estudios y Metodologías de Preservación de Patrimonio Cultural 4, Quito: Proyecto Ecuador-Bélgica, 1994.

VARGAS, José María, **El arte ecuatoriano**, Quito: Edit. Santo Domingo, 1964.

VARGAS, José María, **Patrimonio Artístico Ecuatoriano**, Ed. Santo Domingo, Quito, 1967.

VARGAS, José María, **Manuel Samaniego y su Tratado de Pintura**. Quito: Edit. Santo Domingo, 1975.

VIVES MEJIA, Gustavo, **Presencia del arte quiteño en Antioquia, Pintura y escultura siglos XVIII y XIX**, Medellín: Universidad EAFIT-Fondo Editorial, 1998.



Anónimo, puertas de ingreso al coro alto, fines del siglo XVIII, madera policromada y aplicación de pan de oro, 257 x 150 cm., Monasterio del Carmen Antiguo, Quito. (foto autora).



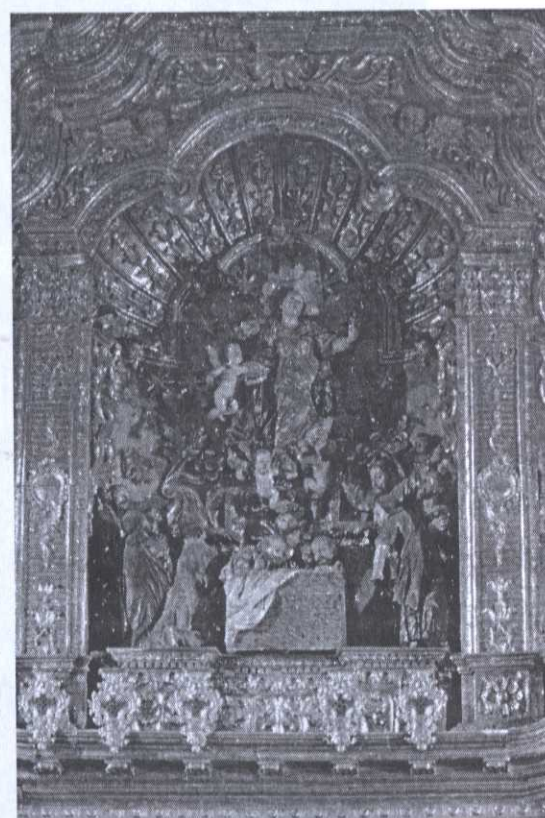
Leonardo Deubler y Venancio Gandolfi, dirección, fachada de la Compañía de Jesús, 1722-1765, piedra tallada, Quito. (foto Manel Armengol).



Jorge Vinterer, retablo mayor de la Compañía de Jesús, siglo XVIII, madera tallada y dorada, Quito. (foto Manel Armengol).



Manuel Chili (Caspicara), Virgen de la Luz, segunda mitad del siglo XVIII, madera policromada, 33x19x9 cm., Museo del Banco Central del Ecuador, Quito. (foto autora).



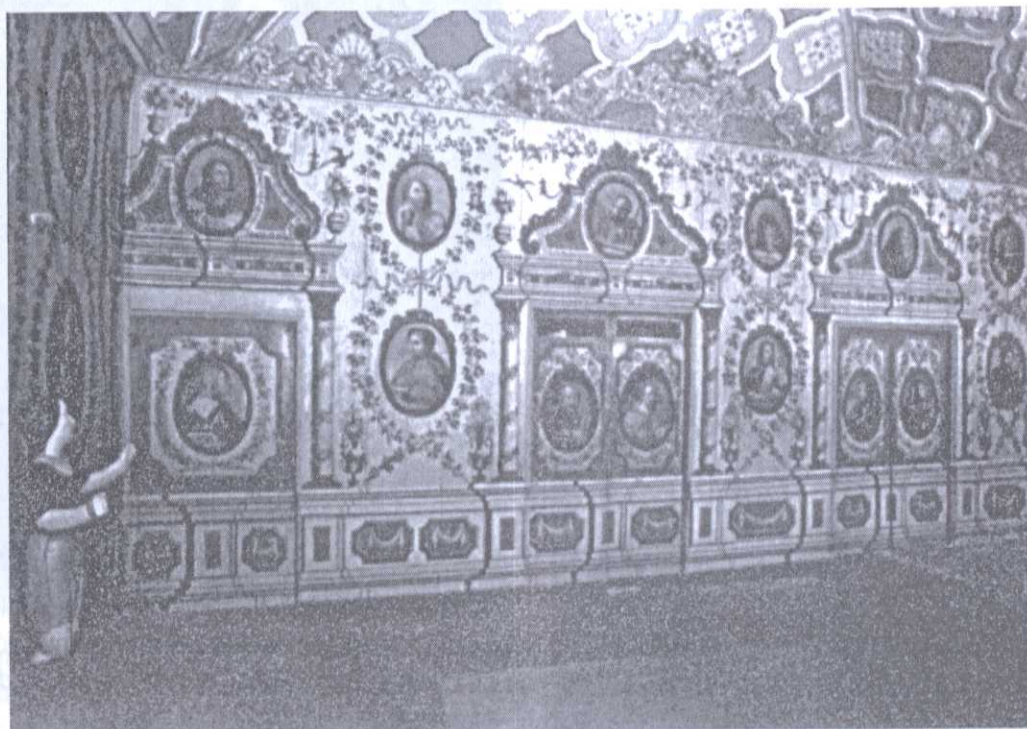
Manuel Chili (Caspicara), Asunción de la Virgen en: Retablo de San Antonio, segunda mitad del siglo XVIII, madera policromada, Iglesia de San Francisco, Quito. (foto Alfonso Ortiz).



Anónimo, Jarrón con flores y frutos, siglo XVIII, mayólica o loza fina de Quito, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Quito. (Ilust. Tomada de *Historia del arte ecuatoriano*, T. 3, 1977, p. 85).



Anónimo, "Mayoral", siglo XIX, madera de balsa policromada, 36x19x30 cm., Museo del Monasterio de las Conceptas, Cuenca. (foto autora).



Manuel Samaniego y Bernardo Rodríguez, Celda del padre provincial (det.), 1797, técnica mixta: aceite y proteínas sobre tela y madera, Convento de La Merced, Quito. (foto autora).



EL HERMANO JUAN B. STIEHLE Y LA NUEVA CATEDRAL DE CUENCA

Sobre la vida y obras del Hno. Juan existe una literatura conformada básicamente por crónicas, manuscritos, pequeños artículos de periódicos y sobre todo, cartas que él envió a sus parientes y amigos; la mayor parte de estos documentos están en latín y alemán, muy pocos en español.

En 1992 los alemanes Franz Holzmann y Eugen Baldas, presentan una monografía sobre el Hno. Juan, titulada "Hermano Juan B. Stiehle C. Ss. R. Arquitecto y Testigo de la fe: su vida y sus obras en Europa y en Sudamérica". De esta publicación cuyo original está en alemán y cuya traducción fue presentada en la ciudad de Cuenca, he tomado los datos más sobresalientes para la elaboración de una semblanza del Hno. Juan y de su obra.

Nacido en Dächingen / Alemania, en el año de 1829, undécimo entre dieciséis hijos, llega al Ecuador en 1873, por intervención del Padre Joseph Glaudel, Superior del Convento de los Redentoristas en Cuenca, para construir el convento y la iglesia de la Congregación. En octubre de 1885 el Obispo de Cuenca, Monseñor Miguel León encarga al Hno. Juan trazar los planos para la construcción de una

Catedral en Cuenca. En 1888 se firma un contrato entre la Diócesis y los Padres Redentoristas sobre los planos y la dirección de la construcción de la Nueva Catedral. El Hno. Juan va a ser el arquitecto. Por otro lado el Cabildo de Cuenca le nombra Director de la Oficina de la Construcción de Puentes.

¿Quién fue el Hno. Juan?

La primera biografía del Hno. Juan se editó en 1899, después de su muerte. De su niñez poco se conoce. A los siete años, Juan entra en la escuela de Dächingen y estudiaba con dedicación "la Historia de la Iglesia, la Religión, la Lectura y las Matemáticas...; cada año era el ganador del premio que se otorgaba a los alumnos pequeños", según el cronista Padre Hamez (1899).

Sus padres se dedicaban a los trabajos agrícolas pero él frecuentaba el taller de ebanistería de su hermano Martín y "tallaba figuras del Señor", comentaba su padre. Juan aprendió el oficio de ebanista y en 1847, cuando se derriba la antigua iglesia de peregrinación de Dächingen es él quien desmonta y restaura los altares. Pero éste no fue su único oficio, también aprendió el de herrero.

MARÍA EULALIA GUANUQUIZA

Licenciada en Ciencias de la Educación, especialidad de Historia.

La personalidad de Juan recibió influencia de la profunda religiosidad de su madre. En 1850 decide entrar en la Congregación de los Redentoristas, tuvo muchos problemas para hacerlo en dicha Congregación de Redentoristas en Alemania, pero se le permitió el ingreso en Téterchen / Lorena / Francia. En la Congregación su vida no se limita a la oración, aparte del oficio de sacristán, temporalmente trabaja como agricultor, portero, enfermero y cocinero, también se dedica a los oficios de ebanista y herrero. Su obra más importante lo realiza durante su permanencia en Lorena / Francia y es el nuevo Altar Mayor de la iglesia de Téterchen. (Este convento es hoy un hospital).

Después de la guerra franco-alemana (1870/71) los Redentoristas son expulsados de Alsacia y Lorena. Se le encarga al Hno. Juan instalar a prisa una capilla en una casa que los Redentoristas habían adquirido en Perouse (cerca de Belfort).

En los años que Juan vivía en Francia, varias veces estuvo a punto de morir por causa de la tuberculosis, esta enfermedad lo enflaquecía y lo volvía cada vez más débil.

El Hno. Juan en el Ecuador

En 1873 llegó el Hno. Juan al Ecuador, se encontró con una cultura y una lengua diferentes a la suya, lo que no debió haberle resultado fácil. En nuestro país trabajó con todas sus fuerzas, conocimientos y habilidades en el arte de la ebanistería y de las construcciones. Elaboró planos para muchas obras sagradas de la Congregación en varios países de América Latina: Perú, Colombia, Chile, Ecuador. Dirigió obras de construcción en Cuenca y sus alrededores, diseñó planos para hospitales, colegios y seminarios, se dedicó a las construcciones públicas y privadas y especial fue su atención para la construcción de carreteras y puentes. Fr. Luis Alberto Luna Tobar añade: "... Un capítulo formidable de sus habilidades constructoras se refiere a un sentido zahorí, por el que dio servicios inmensos detectando fuentes de agua y construyendo pozos, así como

planificando con estrategias intocables puentes que hasta el día de hoy unen gentes y distancias".

Obras religiosas en Cuenca

Si el Hno. Juan frecuentó únicamente la escuela primaria, si nunca tuvo a ningún arquitecto como maestro y nunca había leído un tratado de arquitectura, como manifiesta el P. Augustinus Georgius Kaiser, entonces, debemos admitir, como dicen sus biógrafos, que el Hno. Juan fue realmente un "genio prodigioso, de inspiraciones excepcionales".

- Construyó la iglesia de San Alfonso de la Comunidad de los Redentoristas, aunque no trazó los planos. (1875-1888).
- Elaboró los planos e inicio la construcción del Convento de San Alfonso.
- En El Carmen antiguo, instaló el órgano.
- Construyó el monasterio de El Carmen de San José (ya demolido).
- Edificó la iglesia gótica del Colegio de los Sagrados Corazones (demolida).
- Delineó la iglesia de El Santo Cenáculo, en forma de Custodia.
- Construyó el tramo norte del Seminario Diocesano.
- Trazó los planos para la Catedral y dirigió la obra hasta su muerte (1889-1899).

Su obra arquitectónica no fue únicamente de carácter religioso sino también civil, y no trabajó solo en Cuenca, además lo hizo en muchos lugares del Ecuador. Tampoco se limitó a la arquitectura, sino que así mismo descolló en la escultura y por los arreglos interiores de las iglesias, sobre todo de altares.

La Nueva Catedral de Cuenca

Sin duda, su obra maestra es la Catedral de Cuenca, es una de las iglesias más grandes de Sudamérica. Su estilo arquitectónico tiene un carácter particular. La Catedral tiene una mezcla de elementos artísticos de Bizancio, del

Romanticismo y del Renacimiento. Tiene su planta en cruz griega. Una fachada con dos torres sobre un pórtico; una nave central con tres cúpulas grandes y tres pequeñas; un presbiterio con una casa particular adosada. El sagrado recinto consta de: la nave central, dos naves laterales, el presbiterio con dos sacristías y encima de éstas, dos coros y el coro principal. Debajo de la iglesia hay una cripta que sirve como cementerio.

"La longitud de la Catedral es de 105 metros, el ancho de 43.5 metros, y la altura de las torres - cuando estén concluidas - será de 65 metros (41 metros en la actualidad). La altura interior de la cúpula central es de 53 metros y su diámetro interno es de 12 metros. Se calcula que la capacidad de la Catedral es para ocho mil personas. La cripta mide 96 metros de largo, 12 de ancho y 4.2 de alto, tiene espacio para unas tres mil personas. La construcción tiene cimientos de mampostería (piedra con mortero de cal y arena); las paredes son de ladrillo, con muchos elementos de mármol rosado; el piso del presbiterio y el de la nave central son de mármol de Carrara (Italia) y el de las naves laterales de baldosa. (Ortiz: 1984, citado en Holzmann y Baldas: 1992).

Arquitecto y constructor

El Hno. Juan aplicando las exigencias litúrgicas de su época generó un nuevo estilo románico-gótico, la Catedral de Cuenca es la mejor representación de este su propio estilo. La concibió como un conjunto arquitectónico que genere amplios espacios interiores, con grandes ejes horizontales y verticales, para que el observador sienta la grandeza Divina, en un ambiente que invite a la meditación y al recogimiento.

La base del diseño es un cuadrado, en esta unidad se basa para generar el espacio entre columnas, repitiendo rítmicamente este proceso, las ventanas y las puertas son colocadas en estos espacios simétricamente, generando una armonía entre las fachadas y su interior, con arcos de medio punto que soportan bóve-

das de medio cañón, las mismas que sostienen las cúpulas de media esfera de las cuales la mayor descansa sobre columnas unidas con arcos de medio punto, y las dos menores sobre muros con rosetones, rematándolas a todas con la repetición de una media esfera más pequeña sobre columnas y arcos, y una cruz al final.

En sus fachadas diseña elementos de estilo gótico: dos torres muy altas e iguales unidas horizontalmente por cornisas, las fachadas resultan equilibradas por la fusión del románico y el gótico. El uso del rosetón pertenece a estos dos estilos.

La construcción de la Catedral de la Inmaculada Concepción

La construcción de la catedral se inició en 1885 y se la dio por terminada en 1968. El Hno. Juan la dirigió hasta su muerte en 1899.

Cuenca fue elevada a Obispado el 2 de abril de 1786, desde esa fecha la iglesia de El Sagrario adquirió la categoría de Catedral. En 1870 el Obispo Remigio Estevez de Toral decidió construir una nueva catedral, su planteamiento fue aprobado por el Cabildo Eclesiástico el 9 de marzo de 1872, asignándole un terreno frente a la plaza de armas (hoy Parque Calderón); dos años después llega la aprobación del Papa Pío IX con una asignación económica para la construcción.

Por su fama de arquitecto y constructor el Hno. Juan fue llamado para construirla.

Los trabajos de construcción se iniciaron el 25 de octubre de 1885, fue Obispo de ese entonces el Dr. Miguel León y Garrido, se excavaron los cimientos y se construía la cripta bajo la dirección del Hno. Juan que se encontró con serios problemas con el agua subterránea y de la lluvia, a los mismos que dio solución mediante profundas cunetas. El 12 de diciembre de 1886 se colocó la primera piedra. Al respecto el Hno. Juan en una de sus cartas dirigida a su hermano Chrisostomus en Dachingen, dice: "El día 12 de diciembre de este año se celebró con una ceremonia muy grande la bendición de la primera piedra. Nuestro exlmo.

Señor Arzobispo hizo colocar una placa de mármol al lado del altar. Esta placa lleva su nombre y el mío en conmemoración a los fundadores (autores) de esta catedral". (Traducción de Werner Richter).

La cripta se encuentra en el subsuelo bajo la nave central, tiene tres accesos: uno exterior y dos interiores con una pequeña capilla y el resto dedicado a bóvedas funerarias a ambos lados del callejón de circulación, allí están enterrados un arzobispo, varios obispos, sacerdotes y personalidades de Cuenca.

El 20 de febrero de 1888 los PP. Redentoristas realizan con el cabildo eclesiástico un contrato por el que se comprometen a dirigir la construcción de la catedral con la concurrencia del Hno. Juan como arquitecto, se acuerda además que en dos meses deberá entregar los planos terminados de la construcción. El Hno. Juan los presentó en junio de 1888 pero no fueron aceptados por el Obispo Miguel León, porque a su criterio no llenaban sus expectativas de monumentalidad, finalmente fueron aprobados en diciembre de 1888.

Respecto a la planificación de la catedral, el Hno. Juan escribe a su hermano Anton: "Para trazar el plano, no dispuse ni del libro más básico de arquitectura, ni de un cuaderno informativo, ni siquiera de alguien que pudiera ayudarme en algo. Solamente pude utilizar el libro de dibujos que yo mismo había elaborado". Se refiere al libro que fue recuperado por los RR. PP. Redentoristas de Cuenca, que contiene su trabajo.

El Hno. Juan hizo construir una maqueta en nogal con el escultor José María Figueroa, para ayudarse en el diseño y visualizar mejor las proporciones. Esta maqueta fue expuesta por primera vez en 1904.

Después de la muerte del Hno. Juan, la construcción de la catedral es realizada por varias generaciones cuencanas sujetándose a los planos originales. Los protagonistas de la construcción fueron los obispos: Miguel León, Manuel María Pólit, Daniel Hermida, Manuel de Jesús Serrano Abad y el canónigo Manuel María Palacios Bravo (Cobos: 1998).

Elementos arquitectónicos

El Hno. Juan elaboró un libro y él mismo lo empastó, para archivar la mayor parte de su obra. Ese libro fue recuperado por los PP. Redentoristas, y sobre él, el arquitecto Gonzalo Cobos Merchán, realizó un estudio morfológico de los modelos utilizados para los diseños arquitectónicos como capiteles, columnas, cornisas, etc.; así como los modelos para tapices, bordados, letras, cruces, muebles, etc.

La obra del Hno. Juan es muy amplia y abarca campos muy técnicos como la ingeniería (puentes, acueductos) y la arquitectura (construcción de iglesias, conventos, escuelas, hospitales, casas, etc.)

Para ejemplificar describiremos tres de los numerosos elementos arquitectónicos que caracterizan el estilo del Hno. Juan en sus obras.

Capiteles y columnas.- Diseño capiteles y columnas de variados estilos: compuesto, corintio, jónico, dórico, toscano, romano, gótico, moderno; todos ellos de un depurado estilo neoclásico.

Los adornos de los capiteles incluyen naturaleza: hojas, plantas, aves, propias de nuestra región. Y en algunos casos máscaras, existen más de 140 diseños que han sido posible rescatar de su trabajo original, ya que como señala Cobos, en los cien años después de su muerte, muchos de ellos han sido destruidos o violentamente sustraídos.

Torres.- Gustó mucho del arte gótico por ello diseñó torres góticas, puntiagudas, expresan la esencia de este arte cuya finalidad es elevarse buscando el cielo. También diseñó torres de estilo bizantino y barroco latinoamericano.

Cúpulas.- De las cúpulas la preferida fue de estilo Bramantino, de un solo cascarón, en mampostería de ladrillo, semiesfera apoyada sobre un tambor de columnas unidas con arcos de medio punto.

Asimismo, las puertas, ventanas, rosetones, vidrieras, balastradas, pisos de sus construcciones, muestran un estilo muy particular.

Algunas consideraciones de personajes importantes sobre el Hno. Juan y la Nueva catedral

Dijeron de él "Eminente profesional que no solamente nos dio la noción de lo que era el arte monumental, sino que depuró el gusto, aun para las construcciones privadas y ordinarias. A lo largo de nuestras calles se ven enfilando viviendas modernas en que es imposible desconocer la influencia estilística del Hno. Juan Stiehle". (Remigio Crespo Toral en EL PROGRESO, 1992, citado en Cobos: 1998).

Efectivamente cuando llegó el Hno. Juan, Cuenca era una ciudad pequeña de calles rectas, por los que corrían los canales de agua. Una ciudad alejada del resto de la república, sin vías de comunicación, pocas edificaciones. Fue el Hno. Juan el que construyó parte de la ciudad, dándole fisonomía nueva con edificaciones del buen gusto francés. De allí se puede deducir que el llamado "afrancesamiento" en las construcciones de Cuenca, se debe a la influencia del arquitecto Juan Stiehle.

Luis Muñoz Vega afirma: "Era alemán. Y tan solo lego de la Comunidad del Santísimo Redentor. "El Hno. Juan" como se le llamaba simplemente... Si en Alemania no dejó obra imperecedera, la dejó aquí en Cuenca, la ciudad que de hecho quedó consagrada a la Virgen Inmaculada desde el momento en que se puso la primera piedra de la catedral...".

Cuando en 1874, por petición del Arzobispo Mons. Checa y Barba viajó a Quito para instalar el poderoso órgano de la Catedral Metropolitana, permaneció allí varios meses e hizo amistad con el Presidente Gabriel García Moreno, quien decía admirar ante todo la humildad del Hno. Juan. (Cámpara et al. :1995).

El P. Marcial Yáñez, luego de su visita a la ciudad de Cuenca en 1924 dice: "En la plaza principal se halla la casa de Gobierno, vasto y cómodo edificio que da para Gobernación,

oficina de correos y telégrafos... En la manzana contigua, frente a la misma plaza, se encuentra el Seminario Conciliar... y la grandiosa Catedral, en construcción..."

De la catedral dice: "La Catedral o Basílica, en construcción, es obra verdaderamente grandiosa y de concepción atrevida, lleva terminada la cripta, y la altura del ábside, en condiciones halagadoras. Una vez que llegue a concluirse será una de las maravillas de América, según el parecer de los entendidos. Los trabajos avanzan paulatinamente, debido a la estrechez de las rentas de que dispone". (Tomado de la obra: Por el Oriente ecuatoriano, Barcelona, 1924, citado en León: 1983).

Albert B. Franklin en 1945 dice: "La católica Cuenca está construyendo una nueva iglesia Catedral para mayor gloria de Dios. Está edificándose lenta y esmeradamente por varias generaciones de artesanos, según un modelo hecho a escala, hace tiempo... En su actual estado, a medio terminar, la mole de la nueva catedral domina a toda la ciudad. A la distancia, su cúpula de ladrillo es el rasgo prominente de la brillante población". (Tomado de ECUADOR. Retrato de un pueblo, Buenos Aires, 1945,; citado en León: 1983).

Ernesto La Orden en 1949, habla sobre la "fábrica" de una catedral: "Ahí está en pie la Catedral de Cuenca, con su ábside completo y sus bóvedas a punto de cerrarse, con sus labores de tierno mármol indígena sobre el buen ladrillo de su mole rotunda, un tanto híbrida en su estilo entre románico y bizantino, proyecto de un religioso alemán... en Cuenca..., se está alzando la mayor de las catedrales de la América del Sur". (Tomado de Mundo Hispánico, Madrid, 1949; citado en León: 1983).

El Prof. Augusto Arias en 1962, al referirse a la disposición de calles y casas en Cuenca dice: "Y en el primer ángulo, su catedral de monumento, digna de cualquiera de las ciudades de Europa. Catedral románica y bizantina que se alza con sus revestimientos de mármol, con sus columnas pulidas, con su disposición de capillas, con sus esbeltas cúpulas y torres que aguardan el vuelo de las agujas y la música



de las campanas".(Tomado de Obras Selectas, Quito, 1969; citado en León: 1983).

Muerte del Hno. Juan

El Hno. Juan dedica los últimos catorce años de su vida a la construcción de la Catedral, tiene que hacer cálculos y cambiar detalles, casi pierde la vista.

En 1893 se produce un fuerte terremoto y el Hno. Juan dirige la reconstrucción de muchos edificios, lo llaman el "médico de casas".

A pesar de la gravedad de su enfermedad (gastritis y varicela que afectó a sus pies) continuó trabajando. En 1898 los dolores son cada vez más fuertes hasta que el 20 de enero de 1899, a las tres de la madrugada, murió el Hno. Juan a la edad de casi 70 años.

Según el P. A. Kaiser "la ceremonia del entierro ha sido una verdadera apoteosis", se dice que su tumba estaba en la sepultura construida por el mismo Hno. Juan, pero ya no existe. En los años ochenta, la mayor parte del huerto del Convento de San Alfonso, con la parte de las tumbas de los muertos de la Congregación, se necesitó como solar para la construcción del Centro Pastoral que hoy lleva el nombre del Hno. Juan. Los despojos mortales de los Redentoristas descansan ahora en un conjunto de nichos por encima de la sacristía en la Iglesia de San Alfonso; en uno de los nichos centrales descansaban los restos del Hno. Juan que hoy se encuentran en la Catedral Nueva, como justo reconocimiento de su labor.

La Fundación Hno. Juan B. Stiehle

En 1988, inspirados por su vida ejemplar de servicio al prójimo y de desapego hacia los bienes materiales, así como también por su brillante talento, un grupo de alemanes forman la "Asociación para el Patrocinio de la obra misionera del Hno. Juan B. Stiehle", en su pueblo natal, Dächingen. Al mismo tiempo en la ciudad de Cuenca/Ecuador (ciudad en la que más trabajó el Hno. Juan), se estableció en

colaboración con algunas personas de la ciudad, la Fundación Hno. Juan B. Stiehle. Los fines de la Asociación por una parte, se refieren directamente al Hno. Juan, por otra a su obra misionera para continuar con su labor en beneficio de las personas que más lo necesitan, de esta manera se ha tendido un puente entre Alemania y Cuenca, la primera su país natal, la segunda su patria de corazón.

Al conmemorarse el primer centenario de la muerte del Hno. Juan (enero de 1899-enero de 1999), la Fundación Hno. Juan Bautista Stiehle, presentó en Cuenca la "Exposición de las obras del Hno. Juan Stiehle, hermano redentorista" y con ella se inauguró el "Museo del Hno. Juan, Diseñador de la Catedral", el 27 de julio de 1999.

La colección comprende:

- Planos arquitectónicos de 1885.
- Planos constructivos de 1887.
- Fotos de la catedral actual.
- Fotos de la maqueta de la catedral.
- Estudio de conclusión.
- Recolección de diseños : a) Arquitectónicos, b) Detalles, c) Alfabetos y bordados, d) Varios.

Realmente es poco lo que se ha podido decir de este Hermano, sencillo, enfermo, casi ciego al final de sus días, pero con un alma muy generosa y con una plena confianza en sí mismo y en Dios, un personaje casi desconocido a quien le debemos la Catedral de Cuenca y numerosas obras de nuestra ciudad. Por todo lo manifestado, el Hno. Juan no debe ser olvidado, es un ejemplo a seguir, sobre todo en esta época de crisis no solo económica sino sobre todo ética, la Fundación Hno. Juan B. Stiehle trabaja como una institución no gubernamental y contribuye con su labor al beneficio de las personas que necesitan ayuda sea económica o espiritual, especialmente los niños.

Fundación Hno. Juan B. Stiehle. Instituto Pastoral Hno. Juan B. Stiehle. Pasaje San Alfonso, oficina 102, casilla 403. Telf: 840053. Cuenca Ecuador.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:

ARIAS, Augusto, Cuenca de los Andes, en: Compilación de crónicas, relatos y descripciones de Cuenca y su provincia, Luis A. León, comp., Centro de Investigación y Cultura, Cuenca; 1983, tercera parte: 275-282

CAMPARA, Sergio, et al., Historia de los Misioneros Redentoristas en Hispanoamérica, Tomo I. Comunidad Redentorista, Asunción; 1995, 768 p.

COBOS Merchán, Gonzalo, Hermano Juan B. Stiehle. Arquitecto Redentorista: su vida y obra en Ecuador y Sudamérica. Comunidad Redentorista, Cuenca; 1998, 197 p.

FRANKLIN, Albert B., La ciudad de Cuenca, en: Compilación de crónicas, relatos y descripciones de Cuenca y su provincia, Luis A. León, comp., Centro de Investigación y Cultura, Cuenca; 1983, tercera parte: 185- 219

HOLZMANN, Franz y Eugen Baldas. Hermano Juan B. Stiehle C. Ss. R. Arquitecto y Testigo de la Fe: su vida y sus obras en Europa y en Sudamérica. Asociación para el Patrocinio de la Obra Misionera del Hermano Juan Stiehle. Cuenca; 1992, 145 p.

LA ORDEN, Ernesto, Cuenca, Castilla del otro mundo, en: Compilación de crónicas, relatos y descripciones de Cuenca y su provincia, Luis A. León, comp., Centro de Investigación y Cultura, Cuenca; 1983, tercera parte: 231-237

YANEZ, Marcial, Cuenca de tránsito al Oriente, en: Compilación de crónicas, relatos y descripciones de Cuenca y su provincia, Luis A. León, comp., Centro de Investigación y Cultura, Cuenca; 1983, tercera parte: 157- 167.



Julio Mosquera



"... la independencia de una viuda no podría ser imitada o transferida hacia otras categorías de mujeres, precisamente porque otras mujeres serían incapaces de escapar del paternalismo y protección de padres, hermanos y maridos."
(Wilson 1984: 323).

ROSS JAMIESON

Department of Archaeology
Simon Fraser University
Canadá

No sé dónde o cuándo nació Luisa Maldonado de San Juan, aunque los nombres de sus padres, María Coronado y Pedro Maldonado de San Juan, están registrados (Borrero Crespo 1962: 37). No sé si ella murió en 1664 mientras residía en la ciudad de Cuenca, en la sierra sur de la Audiencia de Quito (Gráfico 1). Se casó dos veces, primero con Alonso Fuentes de Navia, con quien tuvo una hija. Posteriormente, al quedar viuda, lo hizo con Juan Rodríguez Fernández y tuvieron dos hijos y dos hijas. Todos sus hijos eran menores de edad cuando ella murió, lo que sugiere que Luisa falleció antes de llegar a cumplir los cincuenta². Por medio de la

institución del matrimonio Luisa fue presa de la vigilancia de la iglesia (que para entonces tenía poco menos de cien años) en dos ocasiones. El decreto de Tametsi de 1563, que formalizaba el ritual de matrimonio católico con los requerimientos de viudez y la presencia de un clérigo, habían dado "a la iglesia la herramienta teórica para detener intentos secretos de escapar a su vigilancia", a su vez la legislación civil sobre el matrimonio dio a esta institución considerable poder sobre los derechos de herencia y propiedad (Lavrin 1989: 6).

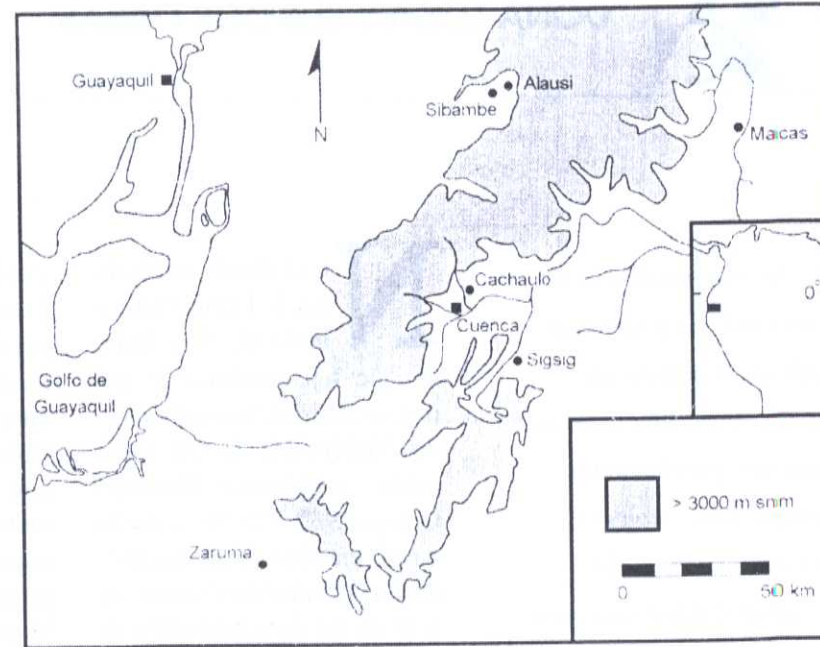
Ya casada, Luisa se incorporó a una vida doméstica y privada, o lo que los arqueólogos del período colonial es-

¹ Este artículo fue publicado en inglés en: James A. Delle, Stephen A. Mrozowski y Robert Paynter ed., **Lines That Divide: Historical Archaeologies of Race, Class and Gender**, The University of Tennessee Press, 2000.

La ayuda financiera para la investigación presentada en este documento, fue proveída por un subsidio de disertación del Consejo de Investigación de Ciencias Sociales y Humanas de Canadá, y por la Universidad de Calgary. Me gustaría agradecer a Jenny Deleski, Kurtis Lesick y Nancy Saxberg por sus comentarios sobre las versiones previas de este documento. En Cuenca, me gustaría agradecer a José Luis Espinosa, Luz María Guapisaca, Deborah Truhan y Alexandra Kennedy Troya. Finalmente, a Laurie Beckwith, por su ayuda en la investigación documental a cerca de Luisa y por sus muchas y útiles sugerencias. La traducción al castellano estuvo a cargo del Dr. Yan Youman y la revisión final de Alexandra Kennedy, ambos profesores de Inglés e Historia del Arte, respectivamente, Universidad de Cuenca.

² Archivo Nacional de Historia de Cuenca, Ecuador. (ANH/C) C116, 404a, ff. 6v, 13r, 59r (1664).

Figura 1.
Mapa de la zona sur de
la Audiencia de Quito,
actual Ecuador.



pañol han asumido como una dominación sobre las vidas de las mujeres. "En la mayoría de los casos, las mujeres españolas de las colonias parecen haber trabajado en casa y mantenido las normas tradicionales", y por lo tanto "se infiere que están asociadas en su mayoría con sus responsabilidades domésticas". (Mc Ewan 1991: 34). El asumir que tales roles "tradicionales" y "domésticos" dominaron sus vidas, incluye una gran diversidad de tareas en las vidas de mujeres habitando en la enorme área geográfica del Imperio Español y a lo largo de sus trescientos años de colonialismo en las Américas.

Mujeres, familias, y la economía formal

La economía política de los Andes coloniales fue una mezcla de esclavitud, imposición y trabajo libre. Este sistema no era ni totalmente feudal ni completamente capitalista (Stern 1988). Es muy importante no subestimar el rol de las mujeres dentro de esta economía formal. Los arqueólogos han retratado incluso a mujeres adineradas de descendencia española como "mayoritariamente restringidas a las actividades domésticas" a través de las cuales ellas "daban prestigio a su comunidad, estable-

ciendo estándares culturales y, en menor grado, ejerciendo poder financiero" (McEwen 1991: 39). Es vital entender, sin embargo, que en sociedades precapitalistas la asociación de las mujeres con las labores domésticas y de los hombres con los trabajos productivos no se establece un claro límite como en las sociedades capitalistas. El mundo doméstico y privado de una familia y el mundo público de la economía colonial formal no estaban tan separados como en el caso del capitalismo industrial (Yentsch 1991: 198; Moore 1988). El rol de la familia y de la mujer dentro de ésta, fue de esencial importancia en el poder político y económico de la América Latina colonial. En muchas regiones, un número reducido de familias lograron gran poder (Balmori et al. 1984: 8). "A través del matrimonio y de la parentela, los individuos alcanzaron lo que las organizaciones formales de negocios y los partidos políticos no pudieron: una asociación duradera de poder y dinero" (Balmori et al. 1984: 17).

Durante el siglo XVII las mujeres de los Andes jugaron un papel ambivalente en el manejo de la economía de las familias de élite. Lo étnico resulta clave en esta ambivalencia. Al principio del período colonial las mujeres indi-

genas que fueran caciques³, o estuvieran relacionadas con ellos, tenían considerable acceso, o poder sobre los recursos económicos (Caillavet 1982; Rappaport 1990b; Truhan 1991). Para las mujeres como Luisa, con una larga tradición española, sin embargo, las normas sociales y las legalidades españolas impusieron grandes restricciones en su participación en la economía monetaria (Wilson 1984: 310).

No conozco nada acerca del primer matrimonio de Luisa, pero a mediados del siglo XVII Luisa y su segundo marido Juan eran vecinos de la ciudad minera de Zaruma (Gráfico 1), al sur de la sierra de lo que hoy es Ecuador y donde parecen haber sido comerciantes de ropa. Zaruma era una de las zonas mineras más importantes de los Andes meridionales del Ecuador al principio de la colonia. Los depósitos de oro y plata habían sido descubiertos en 1560, treinta años después de la conquista española de esa región, y por 1600 existían 30 molinos para el procesamiento de mineral. Por 1628, sin embargo, la labor minera en Zaruma se fue volviendo cada vez más problemática, y resulta claro que ésta no iba a ser el sostén de la economía de la sierra sur (Anda Aguirre 1960: 33; Jácome 1983: 158; Jiménez de la Espada 1965 Vol. 3: 81-83; Newson 1995: 230; Poloni 1992: 280).

El poder económico al que Juan y Luisa tuvieron acceso provenía de sus actividades como comerciantes en Zaruma. Hubo grandes obstáculos para las mujeres en la sociedad colonial española que les impedía participar por su cuenta en el comercio a gran distancia; los comerciantes varones usualmente trabajaban intensamente para establecer vínculos comerciales que les permitiera asentarse de viejos en el lugar elegido y cosechar los beneficios de estos vínculos.

Realmente sólo había una vía en la que las mujeres podían acceder a este sistema, y ésta era mediante sus maridos. Las mujeres de

los comerciantes frecuentemente participaban en la administración de los negocios familiares, particularmente cuando sus esposos estaban fuera, en viajes de trabajo (Borchart de Moreno 1992: 364-365, 373). Probablemente Luisa tenía conocimientos considerables acerca de los negocios antes de que Juan muriese.

Luisa como Viuda

Juan murió antes de 1656, dejando a Luisa con considerables inversiones. Cuando viuda, en 1660, Luisa envió a alguien a Panamá, para comprar la fortuna de 8.000 pesos en tela, y era propietaria de cientos de yardas de telas en su almacén de Zaruma, cuando ella murió en 1664.⁴ La posición de Luisa como viuda le dio la oportunidad de poseer y administrar las propiedades. Las mujeres eran consideradas de menor rango de acuerdo al sistema legal colonial. Por lo tanto, en la mayoría de los casos ellas requerían del permiso de sus padres o maridos para participar en la economía formal como dueñas de propiedades. El hecho de que las mujeres coloniales españolas se casaran muy a menudo con hombres mucho mayores que ellas, significaba que la viudez, tal el caso de Luisa, era común. Las viudas generalmente heredaban la mitad de las riquezas y propiedades de sus esposos, y también ganaban su libertad haciéndose cargo de las transacciones de las propiedades. Muchas mujeres, cuando sus maridos las habían abandonado o habían muerto, usaban su herencia para tomar parte —de manera abierta— en la administración de sus propias fuentes de economía (Borchart de Moreno 1992: 357-359; Wilson 1984: 326-321).

Entre 1656 y 1659 Luisa adquirió por lo menos 7700 pesos en propiedades tanto urbanas como rurales, en la parte sur de la serranía del Ecuador.⁵ Doña Luisa era ahora una "ciudadana" en el verdadero sentido de la palabra,

³ Líderes Étnicos Andinos.

⁴ ANH/C C116.40a, ff. 26v-29v, 50r, y 59r (1664)

⁵ ANH/C L514, ff. 362r-362v (1656); L514 ff. 593r-594r (1658); L515, ff. 699v-700v (1659).

comerciante, dueña de propiedades, y tenía una fortuna considerable en comparación con otros vecinos de Cuenca en el siglo XVII. En el mundo colonial español el rol de las mujeres adineradas, y particularmente de las viudas como Luisa, con derechos a la mitad de la riqueza resultantes a lo largo de su matrimonio, les dio un poder económico significativo. Ya hace casi 20 años, Asunción Lavrin y Edith Couturier habían alertado a los historiadores coloniales sobre "la suposición de que las mujeres coloniales se ocuparon mayormente en actividades familiares debe ser alterada" (Lavrin y Couturier 1979: 300).

Tal como lo harían otras personas en los siglos XVII y XVIII en la sierra sur del Ecuador, Luisa y sus descendientes manejaron sus relaciones interpersonales y la geografía vía la cultura material y su uso a modo de discurso hegemónico (Beaudry et al. 1991: 158-159; Gramsci 1971; McGuire 1992: 35-36). En este sentido, podemos combinar la arqueología, la historia documentada, y la historia estructuralista de Luisa y su familia con el fin de revelar el cómo una familia de élite reciente en esta región trataba sus relaciones a lo largo de su vida.⁶

Controlando el "habitat salvaje": La hacienda de doña Luisa

La población indígena de la región de Cuenca había sido diezmada en los primeros sesenta años del mandato español. Se estima que antes de la conquista la población cañari era de unos 58.000 individuos y que declinó en alrededor de 12.000 personas en la década de 1590 (Powers 1995: 17-18, 37-38). Un poco antes de la década de 1560 la mayoría de los nativos andinos en el sur del Ecuador habían

vivido en comunidades rurales dispersas, con la casa del cacique como el centro ceremonial de su región local y las relaciones comerciales con grupos de tierras bajas se mantenían aún intactos (Salomón 1983: 114). Con las reformas toledanas de la década de 1570, esto cambió drásticamente: los dispersos habitantes rurales fueron congregados en poblados fundados por los españoles (Chacón Zhapán 1990: 58). Estas reformas mostraron claramente cual era el sentimiento de la élite española hacia los indios andinos.

Un escrito de un cura jesuita en 1572, en apoyo a las reformas toledanas, relata que los nativos viviendo en aldeas esparcidas "... no han sido capaces de aprender las habilidades sociales y políticas que es un prerrequisito para ser capaces de ingresar a las leyes divinas... ellos viven en territorios indómitos como salvajes" (Mc Cormack 1991: 276).

Enfermedades introducidas por los españoles y las minas en Zaruma y Zamora fueron los mayores factores que contribuyeron a la masiva disminución de la población nativa. El tributo minero era frecuentemente la equivalencia a una sentencia de muerte, y muchos indios huyeron de sus poblados de origen para escapar de esta situación (Newson 1995: 236). La emigración de gran número de indígenas de su lugar de origen significó que su control sobre la tierra rural también menguara, y tan pronto como las tierras comunales les fueron arrebatadas, éstas fueron vendidas a propietarios privados, la mayoría de ellos españoles (Jácome: 1983: 137).

Los indios que dejaron sus poblados se asentaron en las ciudades o en otros pueblos andinos. A comienzos del siglo XVII la mayoría de los aborígenes tributarios habían abandonado sus comunidades en busca de una nue-

⁶ Este estudio de una familia de élite en particular, no intenta rechazar la existencia de otras realidades en la región en el mismo período (Beaudry et al. 1991: 157). Los Andes coloniales fue un lugar donde grupos como los habitantes rurales de larga tradición nativa, los terratenientes y los esclavos de origen africano de las plantaciones, los comerciantes mestizos y muchos otros grupos, existieron en estrecha relación unos con otros, y existieron muchas variantes en la realidad cultural. Para unos cuantos ejemplos (escogidos de una amplia literatura) ver Adorno (1986), Rappaport (1990a); Silverblatt (1987); Stern (1987) y Whitten (1974).

va vida. Aun entonces se esperaba que los caciques pagasen el tributo de todos los individuos de su comunidad. En 1651 la situación culminó en una crisis, y en forma de "castigo como una táctica política" (Foucault 1979: 23), los caciques locales de los alrededores de Cuenca fueron tomados prisioneros por no pagar los impuestos de los miembros ausentes de las comunidades. Ellos fueron liberados solo después de una desesperada petición en la que se afirmaba que no había modo de pagar el dinero del tributo hasta que los caciques fueran liberados para ir en busca de los miembros faltantes de las mismas (Powers 1995: 149). Las tácticas usadas para obtener trabajo campesino habían cambiado, debido a que el tributo de la *encomienda* se redujo, y ciudadanos como Luisa Maldonado de San Juan compraron tierras y ganaron derechos sobre la mano de obra de los mitayos.

Los cereales y la ganadería dominaron la producción agrícola de los valles altos alrededor de Cuenca, con ganado comerciado desde Cuenca hasta tan lejos como Lima (Aldana Rivera 1989: 113; Espinoza et al. 1982: 39; Newson 1995: 231). Después de la muerte de su marido, Luisa empezó a comprar propiedades, abriéndose paso en la economía agrícola. Las familias en la América Latina colonial aspiraban más que nada a ser dueños de propiedades, esto era lo que les permitía el acceso a la "élite terrateniente" que controlaba a la iglesia y al estado (Balmori et al. 1984: 188-190). Al tiempo de su muerte, Luisa había comprado cuatro propiedades rurales separadas, así como una casa en la ciudad.⁷ La propiedad rural más importante fue una estancia o hacienda llamada Cachaulo, localizada al noreste de Cuenca a las márgenes del Río Machángara (Gráfico 1). Todavía se conoce con este nombre, en las cartas topográficas modernas, a una colina que está en lo alto de la propiedad.

⁷ ANH/C C116,404a fl 8v-20v (1664)

⁸ ANH/C L515 FF. 209r-211v; L514 f.593r (1658)

⁹ ANH/C 116, 404a f. 19r (1664) (mi traducción)

¹⁰ ANH/C L514f. 593v (1658)

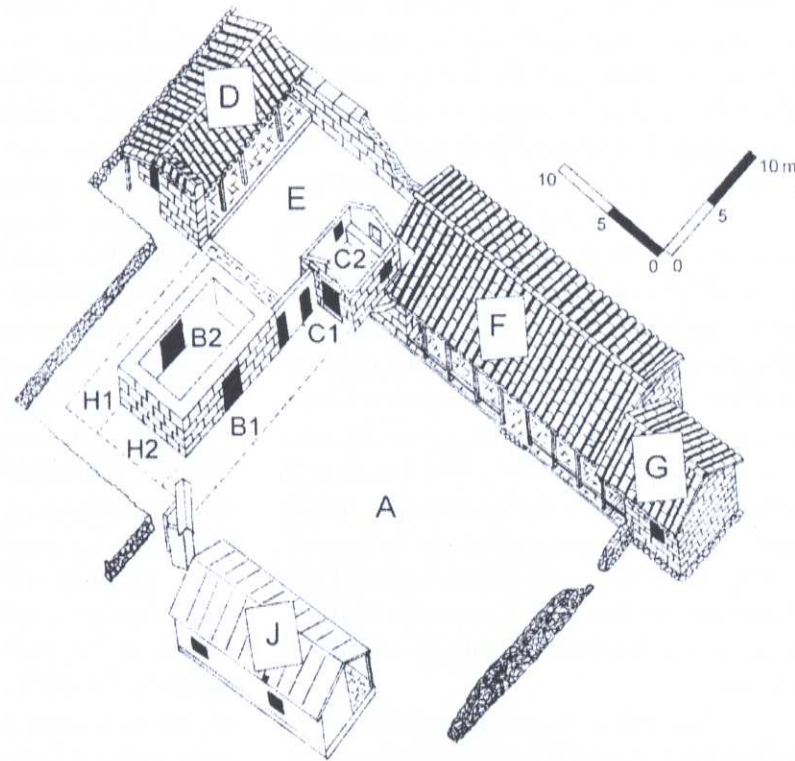
Luisa compró las 200 hectáreas de la propiedad de Cachaulo en 1658 a otra mujer, Augustina Ortiz Dávila, a un precio de 4400 pesos. La propiedad era una hacienda con diferentes cereales, con 600 ovejas y algunos bueyes.⁸ Aunque no era una propiedad grande a nivel andino, el tamaño y su costo son bastante considerables para la Cuenca del siglo XVII. La construcción en la propiedad cuando Luisa murió, seis años después, era sencilla y consistía de una "vieja casa con tejado bardado, con puertas y ventanas de madera y una pequeña cerradura... otra construcción bardada para una cocina... dos pequeñas casas viejas donde vivían los indios... y una bodega grande para almacenar las cosechas".⁹

La propiedad incluía los servicios de cuatro mitayos, indígenas tributarios, quienes venían de los poblados de Macas, Sígsig y Sibambe¹⁰ (Gráfico 1). La organización colonial de las labores de mita habían sido establecidas por el Virrey de Toledo en la década de 1570 y eran en sí mismas una versión colonial del sistema de trabajo de mita del Imperio Inca. Los mitayos fueron utilizados a modo de patrimonio estatal, asignando a un poblado para que provea con un cierto número de trabajadores, en un sistema rotativo, para una mina, ciudad o ciudadano español como Luisa (Stern 1982: 82). Los mitayos que trabajaban la tierra y reunían a los animales en Cachaulo venían de poblados de hasta 100 kilómetros de distancia, enfatizando así la escasez de trabajadores causada por el diezmado de poblados indígenas en la sierra sur durante los siglos XVI y XVII. Los cuatro mitayos eran varones adultos, y probablemente trajeron consigo a su familia a vivir en Cachaulo en apoyo a sus turnos de trabajo.

Después de la muerte de Luisa la propiedad de Cachaulo fue dividida entre sus herederos, siguiendo las leyes españolas de la división de herencia, que garantizaba a cada hijo legíti-

Figura 2.

La estancia de Cachaulo tal como aparece al presente. A.- Patio central. B.- Casa del siglo XVIII. C.- Capilla del siglo XVIII. D.- Espacios de trabajo, siglo XIX. E.- Patio interior. F.- Casa del siglo XIX. G.- Capilla del siglo XIX. J.- Espacios de trabajo en la actualidad. Las cubiertas de las construcciones del siglo XVIII (B2 y C2) fueron "removidas" en este dibujo isométrico con el fin de representar mejor su orientación dentro de las adiciones arquitectónicas posteriores. La casa colonial (B2) está completamente incorporada en el edificio posterior (H).



mo, varón o mujer, una igual repartición de la propiedad de su madre o padre (Lavrin y Couturier 1979: 286). Era esencial para la familia, sin embargo, que tal propiedad se mantuviera intacta como una empresa asociada. En teoría, las hijas tenían los mismos derechos de herencia que los hijos, pero en la práctica, las propiedades rurales estuvieron manejadas por el varón "el evidente heredero" (Wilson 1984: 308). En el caso de Cachaulo el sobrino de Luisa, Alejandro Maldonado de San Juan gradualmente compró o heredó la totalidad de la propiedad entre 1660 y 1701.¹¹

En 1740 Alejandro murió, y la viuda vendió la propiedad a su hijo heredero del mismo nombre. En algún momento, a principios del siglo XVIII, habían ocurrido cambios arquitectónicos sustanciales en la casa. La propiedad se había reducido a 130 hectáreas, y las construcciones consistían en una larga y des-

trozada casa de bahareque y adobe, techo de teja y una casa nueva tejada de "paredes dobles", posiblemente de adobe, con una capilla. También había otras dos construcciones con techos de paja y un horno de pan.¹² La casa de adobe y la capilla (Gráfico 2, construcciones B2 y C2) parecen formar el núcleo de las construcciones que todavía hoy se encuentran en el lugar.

Cachaulo podría ser examinada desde la perspectiva de la economía histórica, con todas las actividades que existieron en ella, "en resumidas cuentas a la economía de mercado" (Braudel 1977: 17). Cuestiones de poder, sin embargo, no deben subordinarse al "asunto puramente económico" (Foucault 1984: 58). Entonces, ¿cómo llegamos a la pregunta del «poder» en las vidas de doña Luisa y sus descendientes? Es la cultura material que ellos dejaron tras de sí, incluyendo los inventarios de

¹¹ ANH/C L.528 f90r-92v (1693), ANH/C L.608 f461r (1701).

¹² ANH/C L.617 f.49v (1740).

ésta que fueron hechos durante sus vidas, lo que nos puede guiar. En la arquitectura y arqueología de Cachaulo vemos estructuras que fueron levantadas en la imaginación antes de que en la misma realidad (Marx 1954 (1867): 174), y sin embargo estas estructuras tienen significados tanto simbólicos cuanto económicos.

Mucha de la arquitectura colonial en Cachaulo fue de bahareque, incluyendo las cocinas, bodegas y las casas de los mitayos. Esta arquitectura no se puede apreciar ahora, reflejando aun otro ejemplo de la predisposición a la preservación de la cultura material de la élite (Paynter and McGuire 1991: 10), aunque tal vez con excavaciones extensivas, las huellas de construcciones más efímeras podrían ser reveladas.

La visión del mundo de Luisa y su familia es representada por la configuración actual de las construcciones de Cachaulo (Gráfico 2), las cuales probablemente preservan su disposición colonial, siendo ésta una estancia típica de la sierra sur de la colonia. Es una materialización de las relaciones de la élite de Cuenca con

lo que ellos percibían como un territorio de montaña salvaje. Los muros, cercos y la arquitectura de la estancia del valle reorganizaron el poder de sus habitantes sobre la tierra y descorporizaron la percepción del paisaje para sus habitantes, fijando su vista hacia los límites rurales de la propiedad privada (Johnson 1996: 73-74; Lefevre 1991). El complejo de construcciones es la manifestación física de una mirada al interior, con patios centrales evitando mirar hacia el campo circundante, como puede ser observado en el dibujo isométrico (Gráfico 2). Las construcciones de los siglos XIX y XX probablemente reemplazaron otras similares, si bien menos duraderas, equivalentes a las de barro y estera de la colonia. El diagrama justificado de accesibilidad del arreglo actual de la sala (Gráfico 3, cf. Hillier y Hanson 1984: 104) demuestra cómo los patios interiores (A y E) dominan el flujo de tránsito y actividad dentro del complejo, mientras la capilla colonial (C2) es mucho menos accesible que lo que son las otras habitaciones del conjunto. Este diseño enfocado hacia el interior es también evidente

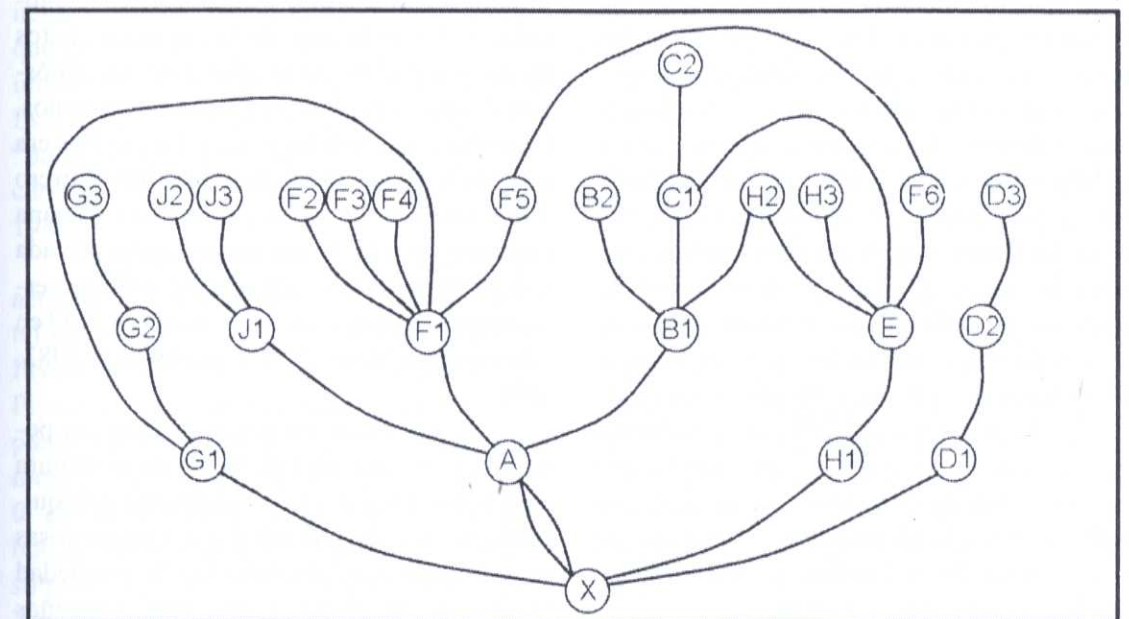


Figura 3. Diagrama justificado de accesibilidad (cf. Hillier y Hanson, 1984) de la estancia de Cachaulo. Cada "nodo" representa un patio, porche o cuarto. Cda línea representa una conexión entre nodos a través de una puerta o movimiento en el espacio. "X" es el complejo exterior construido. Nótese que C2, la capilla colonial, es el cuarto "más profundo" del diagrama de permeabilidad.

en la pintura de otra casa rural de Cuenca concluida alrededor de 1790 (Martínez Borrero 1983), y en el diseño de otras estancias españolas con muros de la colonia en la sierra sur (Jamieson en prep.). Para la mentalidad española no solamente había riqueza económica en los Andes rurales; al otro lado estaba el demonio esperando en las "soledades remotas" del campo, para conducir a la gente lejos de las áreas civilizadas y así engañarlos más fácilmente (Mac Cormack 1991: 147). Las paredes exteriores de Cachaulo eran una barrera que separaba el hogar de los españoles del territorio rural salvaje que los rodeaba.

Un modo distinto de ver a Cachaulo es a través de sus inventarios. El redactarlos era en sí mismo una temprana iniciativa "moderna" dirigida a una nueva voluntad de mantener la disciplina a nivel familiar y enfatizar claramente la utilidad de los bienes inmuebles (Johnson 1996: 112). En 1740, cuando Alejandro Maldonado de San Juan, hijo compró Cachaulo de manos de su difunta madre, la propiedad fue inventariada. Muchos de los bienes listados corresponden al equipamiento agrícola y es claro que los objetos domésticos fueron de mínima importancia. La casa grande tenía dos mesas, un estrado o tarima grande de madera, una cama áspera, dos bancas, cuatro sillas, y cuatro taburetes. En la construcción de la cocina habían dos mesas, una banca, un brasero de bronce para cocinar, dos baldes de metal, una ollita de cerámica fabricada en la localidad, un pequeño salero de plata, y cinco botijas de cerámica. Es probable que estos bienes hayan sido solamente utilizados por la familia Maldonado de San Juan en sus ocasionales visitas a la propiedad de Cachaulo. Los bienes pertenecientes a los *mitayos* que eran los que residían a tiempo completo en esta tierra, no debían haber sido inventariados como parte de la propiedad de la familia, y debían haber estado en sus propias viviendas.

De todas las habitaciones inventariadas, la de mayor riqueza es la capilla que se levanta

fuera. La capilla contenía una gran mesa con un mantel de algodón, una tarima de madera, un altar y una banca. El arte de la capilla consistía en la pintura de un santo, dos esculturas religiosas, una de las cuales era una virgen con ropa "decente" y flores en su mano, y la otra de San José vestido en seda e hilos de plata, y un crucifijo con rayos de plata que salían de él.¹³ Estas son inversiones más bien caras para lo que de otra manera sería una rústica alquería.

El inventario de 1740 es muy detallado, pero solo en términos de bienes muebles. La inherente naturaleza de los inventarios no describe a menudo las características arquitectónicas y piezas claves de la misma podrían ser imperceptibles. Una característica arquitectónica que es impresionante y no está mencionada en el inventario de Cachaulo de 1740, pero que estuvo presente en esa época, es una serie de pinturas murales en las paredes de la capilla. Estas pinturas están aún presentes y parecen ser del siglo XVIII (Juan Martínez Borrero pers. comm. 1994). Consisten en cortinajes de *tromp l'oeil* alrededor de cenefas de las paredes interiores, frisos fingidos alrededor de la parte inferior de las paredes, y muchos floreros pintados a los extremos de las mismas. Estos rasgos son un claro intento por crear una atmósfera de opulencia utilizando recursos mínimos. La pintura mural de las casas y las capillas era común en el Ecuador colonial (Martínez Borrero 1983: 80), pero ejemplos preservados son una rareza hoy en día. La única otra capilla privada con pinturas murales que se sabe están preservadas en la región, es una terminada en 1752 en la hacienda de Susudel (Martínez Borrero 1983: 100).

Según excavaciones arqueológicas podemos tener una idea diferente de la cultura material de la casa, y particularmente del equipamiento los servicios de mesa. Quince fosas fueron excavadas alrededor de la propiedad (Jamieson en prep.). Estas muy pequeñas estratigrafías descubiertas, sugieren depósitos de material desechado y una ocupación menor

¹³ ANH/C 1.617 ff. 49v-50r (1740).

en algún periodo. Objetos de barro, con o sin engobe, constituyen la mitad del conjunto, dando testimonio de la presencia de los *mitayos* y de sus vínculos con la economía local de donde los objetos de barro probablemente provenían. La loza de barro roja más fina era esmaltada y es posible que haya sido manufacturada en el especializado barrio de ceramistas de Cuenca (Holm 1970: 272; Villavicencio 1858: 429, 433).

También habían unos pocos fragmentos de loza llana nacarada inglesa de finales del siglo XVIII o comienzos del XIX (Miller 1980: 16; Noël Hume 1970: 128-132). La presencia de loza nacarada en un lugar español en los Andes rurales había sido previamente reportada desde las Bodegas de Moquegua, vinaterías, al sur del Perú (Smith 1991: 268-305), pero ¿qué representa esta loza nacarada? Bienes extranjeros importados eran raros a finales del siglo XVIII y principios del XIX en Cuenca (Palomeque 1990:24), pero para la élite hubo acceso a mercaderías comerciales extranjeras cuando la apertura de la ruta marina del Cabo de Hornos. Con el relajamiento de las restricciones comerciales de los borbones se posibilitó que los indios tuviesen un mayor acceso a las importaciones europeas (Brading 1984: 431). Esto representa además cómo fue realmente la "dominación inglesa del comercio mundial de cerámica por la década de 1790." (Miller 1980:1).

Pero ¿la importación de loza nacarada acompañó a una ideología de individualismo tal como James Deetz (1972) postuló para el Plymouth de finales del siglo XVIII? En Plymouth, los juegos de platos o vajillas completas usadas por los individuos dominaron las mesas de finales del siglo XVIII, conjuntamente con todas las ideas asociadas con la loza blanca como un símbolo de poder, de consumo sobresaliente y pompa (Deetz 1988: 233; Yentsch 1991: 213-221). La inicial excavación

arqueológica no permite dar una clara indicación de la forma de las vasijas y el número usado en Cachaulo en ninguna época. En los inventarios notariales de 1770 a 1790, de cinco casas urbanas de Cuenca, tres en vecindarios periféricos fuera de la ciudad, y una *hacienda* rural¹⁴, no había objetos nacarados o de vajilla listados. Habían sin embargo, menciones de cristalería, muchas vasijas de barro, dos tazas de porcelana en una casa, y tres tazas de porcelana en otra. Cuenca, a finales del siglo XVIII no parece haber sido permeada por grandes cantidades de cerámica producida industrialmente. Tales cerámicas y la ideología tras ellas, al parecer había estado presente en la metrópolis de Buenos Aires veinte años después. Ahí el plato era el objeto más indispensable en los servicios de mesa de la élite, tanto así que el secretario del Virrey, en 1810, era propietario de 1108 "platos blancos con bordes azules tradicionalmente franceses", usados presumiblemente para cenas de estado (Porro et al. 1982: 20-21).

Cachaulo no era solamente un lugar donde se generaban productos agrícolas para consumo urbano. Fue también un lugar donde la hegemonía de una familia española urbana entró en contacto con los indígenas andinos campesinos, así como de otros que tenían empleados trabajando para ellos. La familia Maldonado de San Juan era responsable del mantenimiento de las prácticas religiosas "de rigor", por parte de los *mitayos* que trabajaban la tierra y reunían a los animales de Cachaulo. Las ceremonias que se hacían en la capilla fueron un microcosmos de la relación entre los indígenas, el Imperio español y la Iglesia Católica. La inversión en sedas, plata y decoraciones pintadas en la capilla nos da cuenta de que esta habitación, si comparada con las otras en Cachaulo, fue una importante expresión de esta relación.

¹⁴ ANH/C C97, 541; L549 ff. 15v-18v (1781; C97.733 (1797).

ANH/C C97. 102 (1770); C116.095a (1782); L549 ff. 223r-226r (1783); C97.495 (1796), ANH/C C116.629a (1772).

Los mitayos que trabajaban la tierra en Cachaulo tenían una visión muy diferente de la vida que aquella de la familia Maldonado de San Juan. Podemos entender mejor las concepciones del mundo mantenidas por los indígenas andinos por medio de una investigación etnográfica moderna. Estas nociones son parte de los hábitos de estos individuos; ellos se fueron movilizand o a través del espacio, conocieron las historias tradicionales y aprendieron a asociar lugares particulares con eventos particulares de su experiencia vivida (Bourdieu 1977). En la sierra sur del Perú, la gente quechua rural ve al paisaje dividido en tres partes, el fondo de los valles, las tierras de mediana altura y las áreas de alta montaña. Para esta gente los valles están asociados con las haciendas españolas y con la jornada de trabajo de los campesinos que iban hacia ellos para trabajar en estas haciendas. También hay una asociación de estas fincas con una violenta y explotadora "cultura nacional". Es la tierra de mediana altura, la que se constituye en el benévolo corazón del mundo, donde los campesinos esparcidos están ubicados de manera que se maximiza el acceso a los recursos agrícolas. Finalmente, las áreas de alta montaña están asociadas con el agrupamiento de animales hecho por las mujeres, con el salvajismo y lo indómito, y con los dioses de las montañas, quienes miraban hacia abajo a todas las personas (Isbell 1978: 57-66; Skar 1981: 37-40). Cachaulo en el siglo XVII puede ser caracterizada como una manifestación arquitectónica de los límites sociales entre los trabajadores de tributo forzado y los terratenientes de la clase más alta (Stern 1982), cuyos puntos de vista sobre la vida discrepaban profundamente.

Cachaulo es similar a las haciendas del siglo XVIII de Cali, Colombia, descritas como "haciendas productivas que existían alrededor de la residencia de un propietario y construidas de una manera rústica y barata, siempre con una capilla" (Aprile-Gnisset 1991: 419, mi traducción). Estas casas rurales de Cali ayudaron a Jacques Aprile-Gnisset (1991: 419) a concluir que los propietarios rurales de élite vertieron

sus recursos económicos en sus casas urbanas, donde los símbolos de poder fueron de gran importancia y que en las casas rurales, lejanas de cualquier camino, no se invertía dinero porque nadie "importante" estaba allí para verlas, solo los mitayos que trabajaban la tierra. Luisa y su familia entendieron esto. Su casa de Cachaulo fue de hecho "rústica", pero era también un espacio adjunto que creó una visión interna, separando el control español de los "salvajes" campesinos. Más significativamente el complejo contenía a la capilla, donde importantes recursos fueron gastados en arte religioso. Tal arte fue una parte material esencial de la discrepancia entre la familia de Luisa y los *mitayos* y sus familias que trabajaban la tierra.

"Adquiriendo más autoridad": La casa urbana de Luisa en Cuenca

La Europa del siglo XVII había sido propuesta como el lugar de origen de la discusión explícita sobre la arquitectura, la planificación urbana y la relación de estos dos con un buen gobierno (Foucault 1984: 239-240). Sin embargo, la colonización española de las Américas provee un ejemplo muy anterior de tal control por parte del Estado. Desde 1513 las instrucciones de la Corona sobre planificación urbana, hasta 1573 con las ordenanzas pronunciadas por Felipe II, las Nuevas Colonias Españolas desarrollaron un sistema de construcción muy regulada en las urbes (Crouch et al. 1982). Es hacia el fin de este período, de formalización de las ordenanzas de planificación de ciudades, que en 1557 Cuenca fue fundada (Villasante 1965 (1573): 142).

Casi cien años después, en 1656, dos años antes de la compra de Cachaulo, doña Luisa adquirió una propiedad urbana grande (aproximadamente 1800 metros cuadrados) a una cuadra de la plaza mayor de Cuenca (Gráfico 4). Al tiempo de su compra la propiedad tenía "algunas casas de techo de teja y algunas construcciones de adobe para casas"¹⁵, sugi-

¹⁵ ANH/C L514, ff. 362r-362v (1656).

riendo que los inmuebles estaban siendo ampliados. Esta casa fue una de las propiedades domésticas más costosas de Cuenca, principalmente debido a su proximidad a la plaza mayor, frente al colegio jesuita. Luisa compartía la manzana con Juan Agudo del Alamo e Ignacio de Quesada, un sacerdote. Su otro vecino era Diego de Mora, el *depositario general*, una posición en el consejo de la ciudad que incluía la administración de fondos y rentas para las comunidades indígenas y la custodia de los bienes de la gente que había muerto; es interesante destacar que también el padre de Luisa, Pedro Maldonado de San Juan haya sido depositario general cuando estuvo vivo (Chacón Zhapán 1990: 372-373).

Esta no era una cuadra de la ciudad demasiado "urbanizada" en 1652, cuando los jesuitas vendieron una porción de ésta a Juan Agudo del Alamo. Los techos de las construcciones eran de paja en lugar de teja y las propiedades estaban divididas la una de la otra por cercas en lugar de muros. Los jardines tipo huerta y el ganado de Juan Agudo que pastaba son un feroz contraste de las ideas tardías de un jardín urbano formal¹⁶ (Johnson 1996: 148-150). Tal vez los aspectos más importantes de la propiedad en términos de su estatus de élite fueron su ubicación como parte del sistema de "cuadrícula" sentado en el acta de fundación de Cuenca y su proximidad a la plaza central de la ciudad (González A. 1991: 15).

La cuadrícula de las ciudades españolas

¿De dónde venían las ideas que se manifiestan en el núcleo urbano de Cuenca? El plano urbano cuadrículado fue instituido en el Nuevo Mundo ya desde los asentamientos españoles más tempranos (Deagan 1995; Gutiérrez et al. 1986: 59), y habían sido caracterizados como una de las más claras representaciones del control y la opresión coloniales (Crouch et al.

1992: xx; Foster 1960). Ciudades andinas de retícula cuadrículada como Cuenca, habían sido vistas como las descendientes de los diseños imperiales romanos, las ideas de Vitruvius, las bastidas de Francia, las ciudades de guarnición de la *reconquista* española y la racionalidad europea del renacimiento (Crouch et al. 1982; Gutiérrez et al. 1986; Low 1993: 80-83; Stanislawski 1947).

La influencia en la planificación urbana por parte de los americanos nativos sobre las ciudades coloniales españolas ha comenzado, sin embargo, solo recientemente, a ser enfatizada por los historiadores de la arquitectura (Crouch et al. 1982: 58, 91-92; Foster 1960: 34; Low 1993, 1995). Desde los poblados de Taino en el Caribe hasta las primeras imágenes de Hernán Cortés de Tenochtitlán en 1519 (una ciudad que fue posiblemente la más grande del mundo en su tiempo), parecen indicar que los españoles estuvieron profundamente impresionados con el tipo de planificación de áreas urbanas de los indígenas que ellos conquistaron el siglo XVI. Estas influencias fueron integradas al desarrollo de la planificación urbana de las colonias españolas en el siglo XVI (Low 1995: 754-756). La diferencia de las versiones de los europeos e indios andinos es clara en la "fundación española" de Cuzco en 1534; de esta manera, Pizarro elevó el imprescindible cadalso, símbolo de la autoridad judicial española, construido en lo alto de lo que probablemente fue el *ushnu*¹⁷ incaico en el centro de la plaza inca.

Así como el Cuzco, Cuenca fue fundada sobre las ruinas de un centro incaico. El centro inca de Tumipampa había sido destruido en la guerra de sucesión justo antes de la llegada de los españoles (Cieza de León 1962 (1553): 73). No se sabe con claridad cuán grande fue Tumipampa, o qué partes de Cuenca son prehispánicas, pero la plaza mayor y el trazado en cuadrícula de Cuenca fue hecho en 1557 alre-

¹⁶ ANH/C L514 ff. 55r-56r (1653); L513, f. 547r (1652), C116, 404a f. 60r (1664).

¹⁷ Un *ushnu* es una plataforma de piedra Inca que simboliza el *axis mundi* de comunicación entre el mundo terrenal y los mundos del agua y de la tierra (MacCormack 1991: 72).

dedor de 1200 metros de la plaza central de la Tumipampa incásica (Uhle 1983 (1923)). El espíritu de las tardías Ordenanzas Reales de 1573 fue seguido, y Cuenca fue fundada "donde fuera posible demoler pueblos vecinos y propiedades con el objetivo de tomar ventaja de los materiales que son esenciales para la construcción" (Crouch et al. 1982: 9). Las casas construidas alrededor de la plaza mayor, donde estuvo ubicada la casa de Luisa, todavía contienen bloques de piedra incásicos, a menudo en la casi metafórica función de proveer de piedras angulares pre-colombinas resistentes para las casas de adobe post coloniales. Está claro que no fueron sólo los materiales de construcción en los que los españoles estaban interesados cuando planificaron la cuadrícula urbana de Cuenca, sino también en la inherente autoridad que ya para entonces se adjudicaba a este centro pre-hispánico de poder Inca y Cañari. Antes que ser un simple "instrumento de dominación y control coloniales" la planificación urbana de Cuenca "evoluciona de ambas influencias, española e indígena, y de modelos que crearon un nuevo diseño urbano", y resulta un buen ejemplo de "las tensiones culturales de la conquista y la resistencia... simbólicamente codificadas en su arquitectura" (Low 1995: 759).

Esto no significa negar que el trazado urbano no fue construido simplemente "...para ser visto... o para observar el espacio externo... sino para permitir un control interno, articulado y detallado" (Foucault 1979: 172). La plaza fue el centro urbano para las manifestaciones públicas, una área para la teatralización tanto literalmente como en términos de visión de un público, que siempre monitoreaba las acciones del individuo (Richardson 1980). La iglesia era el foco de esta autoridad, y las Ordenanzas Reales de 1573 especificaban que la iglesia mayor "debía ser vista desde todos los ángulos, de tal forma que pudiese ser ricamente decorada, así adquiriría más autoridad; los esfuerzos debían ser hechos de tal forma que se levantara desde un nivel de terreno de modo que la aproximación a ella fuera por etapas, y cerca de

ésta, junto a la plaza mayor, debían ser construidos el consejo real, el municipio y la aduana ... de manera que no disminuyeran al templo sino que resaltaran su prestigio" (Crouch et al. 1982: 15). El espíritu de este edicto tardío es claro en 1557, en el esquema de construcciones alrededor de la plaza mayor de Cuenca (Gráfico 4).

La compra realizada por Luisa de una casa a una cuadra de la plaza mayor de Cuenca la situó en una de las localidades más prestigiosas de la ciudad. La tensión entre la propiedad privada y las metas del estado y la iglesia están materializadas en la cuadrícula, prohibiendo la construcción de casas particulares en la plaza mayor en las Ordenanzas de 1573 (Crouch et al. 1982: 15), y alentando a las mismas a ser "todas de un tipo con el objeto de mantener la belleza de la ciudad" (Crouch et al. 1982: 17). Está claro que no solo la belleza estaba en juego. Las tensiones entre la autoridad de la iglesia y el estado y los deseos de los vecinos coloniales de más poder local están manifestados en la subordinación de la arquitectura de las casas urbanas particulares. Las casas construidas en calles sin plazas no podían ser vistas a grandes distancias, y de este modo nunca podrían competir con la "jerarquía" visual de las construcciones localizadas en las plazas. La posición de la propiedad de Luisa desafió estos límites, irrespetando no solo una fachada sobre la plaza de los jesuitas al sur de su propiedad, sino también una esquina de la plaza de la iglesia dominica al noroeste de su propiedad.

Hubo también un creciente elemento de segregación étnica en el ordenamiento espacial de Cuenca cuando Luisa compró su casa. Cuenca nunca fue una ciudad racialmente segregadora en el siglo XVII, e incluso en el casco urbano habían frecuentes ejemplos de indios propietarios de tierras mezclados con aquellos de descendencia española (Poloni 1992: 304). Antes de 1620 una proporción significativa de indios propietarios de tierra urbana estuvieron asentados dentro del casco urbano de Cuenca (Poloni 1992: 296-297). La crisis del siglo XVII en los poblados rurales

indígenas condujeron a que un gran número de indios se moviese dentro de Cuenca (Poloni 1992; Powers 1995: 76); sin embargo, la segregación hacia ellos se incrementó después de 1620 reduciéndolos a propiedades en las dos "parroquias indígenas" en lugar de que permaneciesen en el núcleo urbano (Poloni 1992: 296-297). La manzana en la que estaba la casa de Luisa no muestra ejemplos de indios dueños de propiedades desde 1652 hasta 1783.¹⁸

Cuando doña Luisa murió en 1664 la casa tenía dos habitaciones con techo de teja, y no hay duda de que a nuestros ojos habría parecido muy modesta en tamaño, especialmente por estar asentada sobre una propiedad urbana tan grande. No está claro si otros miembros de la familia vivían con Luisa en la casa, solo sabemos que ella tenía cuatro esclavos para el servicio doméstico, Domingo y Ursula (ambos adultos nacidos en Africa), Antonia quien tenía alrededor de 15 años y también había nacido en Africa, y la hija de Ursula, María de cuatro años, nacida en el Nuevo Mundo.¹⁹

Los bienes inmuebles de la casa nos dan una imagen de la cultura material de la élite de mediados del siglo XVII en Cuenca de tal manera que el individuo que hizo el inventario los consideró de mérito ya que menciona 11 sillas, un juego de comedor, muchos pecheros grandes de madera, nueve pinturas religiosas, dos alfombras y un soporte para un recipiente de agua de cerámica. El inventario de las posesiones de Luisa enfatiza su gran colección de vestimentas y joyería.²⁰ Las sillas, listadas primero en éste y luego en muchos otros inventarios de la élite urbana, parecen aparearse con el crecimiento del individualismo en el mundo moderno temprano, así como las bapças que fueron reemplazadas por sillas para el uso

cotidiano (Johnson 1996: 171-172).

Los vestidos y las joyas fueron muy importantes para las mujeres españolas de la élite colonial, estos eran formas portables de riqueza, y eran muy visibles (Mc Ewan 1991: 35). El dinero invertido en la joyería femenina de élite fue a menudo considerable en los Andes, tanto en la época colonial como republicana, y es conocido que se utilizaba para las transacciones económicas sin el consentimiento del marido de la mujer (Borchart de Moreno 1992: 358-359); o algunas veces para comprar una propiedad para un marido que había sido "engañado" en su herencia (Wilson 1984: 308).

Incluidos en la colección de joyas de Luisa estaban los tres tupos de oro con esmeraldas y perlas, y cuatro tupos de plata con pequeñas cadenas.²¹ Un tupo o *tupu* es un alfiler incaico utilizado para sujetar una manta en el frente, y está claro que era un símbolo importante del género femenino, ya que casi todas las mujeres incas y ninguno de los hombres ilustrados por Felipe Guamán Poma a principios del siglo XII, llevaban tupus (Ziudema 1991: 157-162). Los tupus han sido reportados previamente a principios del siglo XVII en los testamentos de muchas mujeres indígenas en la Audiencia de Quito (Caillavet 1982: 51-52; Rappaport 1990b: 13; Truhan 1991: 139, 145, 149), y se pensaba en general que estaban exclusivamente asociados con mujeres de ascendencia indígena (Deborah Truhan, pers. comm. 1996): Tal vez Luisa tenía estos artículos como parte de pago por un préstamo que ella había hecho a una mujer indígena, pero no están listados como tales en el inventario. Si estos fueron posesiones personales de Luisa, el uso de tal símbolo de estatus inca va directamente en contra de la teoría de que las mujeres españolas estuvieron siempre asociadas con los

¹⁸ ANH/C L513, f°\$r (1652); L514, f55r-56r (1653); L514, f362r (1656); C116, 404a (1664); C79, 671, f6r-84 (1685); L528, f556r-561r (1697); L608, f462v-466r (1701); L532, f530r-531r (1704); L532, f525r-526r (1704); L532, f904v-905r (1705); L533, f637r (1708); L534, f967v-970r (1710); L535, f644r (1715); L618, f204r (1746); L618, f278v-279v (1747); L619, f568v-569r (1749); L549, f223r-226r (1783).

¹⁹ ANH/C C116, 404a, f. 3r (1664)

²⁰ ANH/C C116, 404a, F.1v, 4r-5v (1664).

²¹ ANH/C C116, 404a f.5r (1666)

elementos europeos tradicionales de la cultura material española (McEwan 1991: 34-35). En los retratos coloniales de las mujeres de élite, presumiblemente de descendencia indígena, fueron algunas veces retratadas en vestimenta inca, inclusive con el *tupu*. El rol de tal vestimenta en la mediación del género, estatus y etnicidad en los Andes coloniales es un tema complejo que no ha sido extensamente estudiado (Cummins 1991). La etnicidad de Luisa no está afirmada en ningún lugar, aunque el hecho de que ella era vecina, y que sus dos padres tenían nombres españoles aporta alguna evidencia de que ella se consideraba más europea que andina.

Las vajillas o servicios de mesa tenían un prominente lugar en el inventario de las posesiones urbanas de Luisa. El servicio de mesa casero incluía 19 vasijas de plata y tres vasijas de oro y plata.²² Aunque costosas, el acceso a tales servicios de mesa no era difícil en Cuenca, porque la ciudad era un centro de extracción y procesamiento de metales preciosos y elaboración de servicios de plata. El área principal para este tipo de producción en el período colonial fue la calle que estaba a una cuadra hacia el norte de la plaza mayor, a una distancia muy corta de la casa de Luisa (Paniagua Pérez 1989: 127). La prominencia de los servicios de mesa en los inventarios coloniales de las casas de élite se debe a su gran valor económico y al hecho de que eran portátiles y podían ser valorados de manera precisa en base a su peso. Su valor no solamente era económico sino estuvo relacionado también con la habilidad de exhibirlos durante las comidas, una importante parte de las relaciones sociales. No debemos asumir, sin embargo, que la visibilidad social de tales servicios de mesa estaba necesariamente ligada a varones (Deagan 1983: 271), tal como Carole Shammas ha propuesto recientemente, la proliferación de servicios de mesa costosos puede ser más fácilmente relacionado con la creciente segregación de la mujer al

²² ANH/C C116, 404a, ff. 2r (1664).

²³ ANH/C C116, 404a, ff. 5v, 10r (1664).

hogar. Las mujeres fueron probablemente una fuerza mayor en promover tales adquisiciones al ambiente doméstico (Shammas 1990: 186-188).

También fueron inventariados en la casa de Luisa cuatro "cocos para tomar chocolate de la Costa", y nueve molinos o moledoras para hacer chocolate²³. El chocolate introducido desde Mesoamérica estaba siendo cultivado en la costa ecuatoriana por la década de 1570 (Jiménez de la Espada 1965, vol. II: 338), y por 1617 fue cultivado a gran escala y exportado desde Guayaquil hacia Perú y Nueva España, aunque la exportación hacia Nueva España fuese técnicamente ilegal después de 1634 (Estrella 1988: 263; León Borja y Nagy 1964: 4-8). Bernabe Cobo describió la gran popularidad del chocolate como una bebida social en los Andes del siglo XVII (Cobo 1964 (1653): 258). En la casa de los Maldonado de San Juan el chocolate era servido en cocos. Los cocos en la Europa Medieval habían sido una rareza y de existir eran montados en metales preciosos para usarlos como copas, relicarios y otro tipo de recipientes. Por la década de 1520 sin embargo, el coco pudo ser comprado muy barato en Europa y el Nuevo Mundo (Levenson 1991: 128-129). Lejos de ser un conservadurismo social de mesa, "los cocos para tomar chocolate de la Costa" de doña Luisa, eran una costumbre propia del Nuevo Mundo, combinando dos elementos tropicales domesticados para hacer una bebida social para servir a los invitados.

Es interesante que no se liste cerámica en la casa de los Maldonado de San Juan. El inventario parece estar hecho en términos de los objetos más costosos, está claro entonces, que no había porcelana importada o cristalería cara, dos componentes esenciales de las casas de élite españolas. La presencia de una gran cantidad de piezas de vajilla de plata, y el largo y truculento camino desde la Costa a través de las montañas hasta Cuenca, explican por qué la plata era más común en las mesas de la élite que la porcelana o el vidrio.

Las fosas de muestreo arqueológico desafortunadamente no pudieron ser excavadas en la propiedad que fuera de Luisa, pero fue posible estudiar los jardines en la parte sureste de la misma cuadra de la ciudad, en la propiedad que pertenecía al depositario general, en la década de 1650 (Gráfico 4). En una sola fosa de prueba de un metro por un metro, sobre esta propiedad se encontró un montón de desechos con estratigrafía intacta fechada antes de 1671 (Jamieson in prep.) La vasta mayoría de cerámica encontrada en este lugar fue producida localmente, cacharros de barro, llanos o engobados en rojo y técnicamente muy parecidas a la cerámica prehistórica de la región. Estos son vestigios de que en las casas en esta cuadra de la ciudad los sirvientes indígenas y (en el caso de doña Luisa), los esclavos africanos, habrían sido la fuerza de trabajo en la cocina de la casa, y que también habrían controlado la producción o compra de alfarería local para esa área de la casa.

La total carencia de producción local de mayólica sugiere que esta tecnología para la manufactura de las mismas no había sido introducida en Cuenca antes de la década de 1670.

Las cerámica importada incluía fragmentos de contenedores de aceitunas importados desde España y muchos pedazos de mayólicas panameñas con esmalte crema o verde pastel. Las mayólicas panameñas fueron producidas solamente desde 1570 hasta 1671 (Deagan 1987: 24, 29; Long 1964: 104) y son importantes indicadores cronológicos del temprano contexto colonial arqueológico en los Andes.

El inventario de la casa de Luisa y las excavaciones en el patio de su vecino dieron a luz la tenencia y el uso de diferentes tipos de cultura material. El inventario descuidó el mencionar las cerámicas, probablemente porque ni la loza de barro de producción local ni las mayólicas importadas fueron de gran valor monetario. La ropa de Luisa venía de España vía Panamá y las cerámicas también venían de Panamá, situando a este lugar como el conducto que proveía a la élite andina (Borah 1954) del siglo XVII de cultura material. Fue el servicio de mesa de plata de Luisa y sus joyas lo que resultó importante para quienes inventariaron su casa, pero las cerámicas panameñas encontradas arqueológicamente son solo recordatorios elocuentes del estatus de élite de los residentes

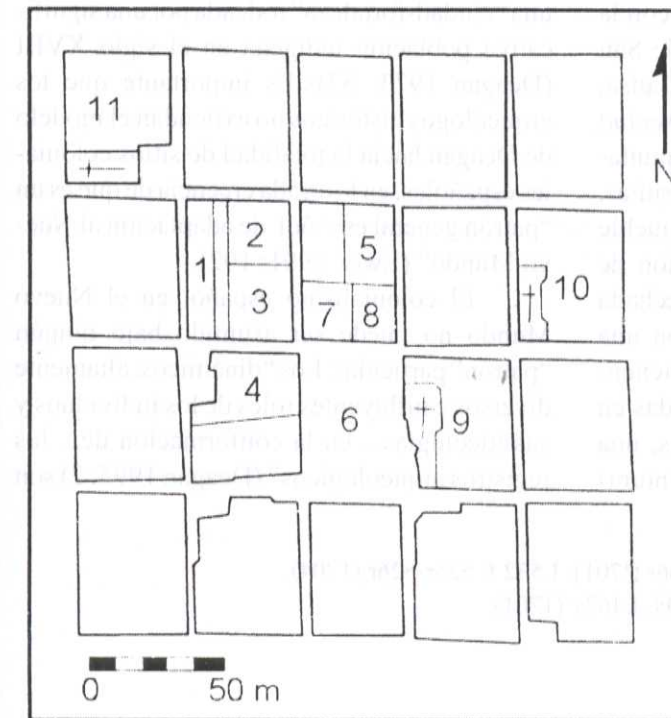


Figura 4. Centro urbano de Cuenca en 1644. 1.- Propiedad de Luisa Maldonado de San Juan. 2.- Propiedad del cura Ignacio de Quesada. 3.- Propiedad del depositario general Diego de Mora. 4.- Iglesia jesuitica. 5.- Hospital. 6.- Plaza Mayor. 7.- Ayuntamiento o Cabildo. 8.- Casa de fundición. 9.- Iglesia principal. 10.- Convento de San Agustín. 11.- Convento de Santo Domingo.

del siglo XVII en esta cuadra.

Después de la muerte de Luisa en 1664, su hermano, Manuel Maldonado de San Juan, compró parte de su propiedad urbana, y en 1704, como las presiones urbanas se incrementaron en el centro de Cuenca, él vendió la mitad norte de la propiedad por 500 pesos.²⁴ La mitad sur, sin embargo, se quedó en manos de las dos hijas de Luisa, Ynés Fuentes de Navia y Magdalena Rodríguez de San Juan. La herencia de las propiedades urbanas en manos de las mujeres contrasta con la propiedad de los varones de Cachaulo, demostrando que las heredades urbanas fueron vistas como tipos válidos de posesiones para mujeres, y fueron a menudo construidas, financiadas, y heredadas íntegramente por ellas (Wilson 1984: 310). La casa quedó en manos de las descendientes mujeres de Luisa hasta 1710, cuando fue vendida a personas ajenas a la familia.²⁵ Descuidada por casi cincuenta años después de la muerte de Luisa, en 1715 la casa fue descrita como "una vivienda de una habitación con techo de teja, con otra habitación de pared doble... las dichas paredes dobles están mayormente agrietadas y la madera de dicha casa y la habitación de techo de teja está también agrietada y apollillada hasta el punto de que dos de los maderos han caído".²⁶ La venta de 1710 no terminó con la propiedad de las mujeres Maldonado de San Juan en esta calle. La sobrina nieta de Luisa, Micaela Maldonado de San Juan, una *vecina* de Cuenca, compró una propiedad conjuntamente con su marido, en la calle de los jesuitas, en la década de 1770, y "construyó un inmueble de techo a doble agua, y una habitación de cubierta de una agua", la cual estaba entechada con teja, con una habitación doble con una tienda que daba hacia la calle". Las pertenencias personales de Micaela fueron listadas en cuatro mesas, tres bancas, cuatro sillas, una cama de madera con colchón y algunas pinturas

²⁴ ANH/C C79.671 f. 7v (1685) L608 f. 466r (1701); L532 f. 525r-526r (1704).

²⁵ ANH/C L534, ff. 968r, 970r (1710); L608, f.462v (1701).

²⁶ ANH/C L535, f. 645 (1715).

²⁷ ANH/C L549 ff. 223r-226r (1783).

religiosas. No se listan joyas o servicios de mesa de plata.²⁷ Parecería que Micaela, una viuda como Luisa a finales de su vida, no fue ni cercanamente tan adinerada como su tía abuela lo había sido.

Conclusiones

Kathleen Deagan (1973, 1983) observó el rol del mestizaje durante el período colonial en San Agustín de Florida, y llegó a la conclusión de que la cultura material de las casas estaba vinculada a una relación entre las mujeres indígenas y sus actividades "poco visibles" como la adquisición de alimentos y su preparación. Objetos notables como las vajillas y la arquitectura doméstica estuvieron asociadas más bien con los varones y con las influencias culturales españolas. Para Deagan "el conservadurismo en ciertas áreas -más notablemente en aquellas socialmente visibles y asociadas con actividades masculinas- fue acompañada de la aculturación española-indígena y el sincretismo en otras áreas, especialmente en aquellas que fueron menos sobresalientes y dominadas por las mujeres" (Deagan 1983: 271). Es obvio que Deagan ve a San Agustín como un caso particular, específicamente como una "ciudad-fortaleza" rodeada por una significativa población indígena en el siglo XVIII (Deagan 1973: 57). Es importante que los arqueólogos históricos no extiendan el modelo de Deagan hacia la totalidad de sitios coloniales españoles, en la errada creencia de que es un "patrón general español de adaptación al Nuevo Mundo" (Ewen 1991: 102).

El colonialismo español en el Nuevo Mundo no puede ser asumido bajo ningún "patrón" particular. Los "dinámicos, altamente diversos e influyentes roles de los individuos y sus ideologías... en la conformación de... los registros arqueológicos" (Deagan 1995: 2) son

evidentes cuando observamos la vida de doña Luisa Maldonado de San Juan, quien vivía en una importante intersección entre clase y género en la Audiencia de Quito del siglo XVII. Como se mencionó antes, en la época republicana andina (Wilson 1984), las mujeres con acceso a fortunas tenían ventajas que podían ser utilizadas para evidenciar mayores igualdades entre los sexos de lo que se creía. La construcción y perpetuación de las categorías de género coloniales son cuestionadas cuando la contradicción de la élite y el status independiente de las viudas adineradas como Luisa es enfatizada. De este modo podemos ver que "las mujeres" no representaban una categoría única indiferenciada (Wilson 1984: 305)

Aún dentro de la vida de una mujer, la relación entre la cultura material y su ideología es bastante compleja. La propiedad rural de

doña Luisa en Cachaulo fue la manifestación material de la relación con los tributarios campesinos que le habían sido asignados, y con las tierras rurales que le proveían de ingresos. Su casa en Cuenca fue una manifestación de un tipo de consumo moderno temprano y la expresa manifestación de riquezas, ubicando a Luisa dentro del mundo urbano de la élite local española. En los últimos diez años de su vida, doña Luisa había adquirido agentes en Panamá y un comercio en Zaruma, una casa en Cuenca y muchas propiedades rurales. Ella había construido una economía perdurable y un legado material que trascendió para sus descendientes, y sin embargo no pudo escapar completamente, de la cada vez más estricta línea divisoria entre lo público y lo privado en las vidas de las primeras mujeres andinas modernas.





1. Observaciones introductorias

Con una clara apreciación de las razones para la realidad social y política de las tensiones entre los derechos humanos, religión y secularismo, puedo argüir que hay una sinergia e interdependencia de estos tres paradigmas, antes que una elección entre ellos. Puede ser instructivo considerar brevemente cómo esta interdependencia afecta la definición y realización de la libertad individual y la justicia social.

La gente puede creer fuertemente en la validez y utilidad de su propio entendimiento intuitivo de los aspectos sustantivos de estas nociones, aunque el significado preciso de estos conceptos, separadamente y en relación uno con otro, están entre los temas más disputados de la historia humana. Algunos pueden desear que la libertad individual y la justicia social estén determinados por la religión, mientras otros los ven como premisas sobre la libertad desde la religión. ¿Es cierto que cada persona está enmarcada en su propio punto de vista sobre la materia, cualquiera que pueda ser su punto de vista? ¿Qué significa "enmarcado" si el punto de vista de uno no tiene

posibilidad de ser implementado en la práctica? ¿Puede uno realmente confiar en los procesos políticos, no importa cuán democráticos puedan ser, para mediar entre las competencias exigidas en este campo, o hay la necesidad de algún criterio "independiente" de lo que es, o no es, aceptable a este respecto? En otras palabras, ¿es este tema simplemente del tipo de *procedimientos* y *procesos*, o hay algunos estándares "sustantivos" que deberían aplicarse?

2. Definiciones operativas

Derechos humanos: Puede ser útil distinguir entre dos sentidos en los que este término es, a menudo, usado. En el discurso popular, el término es frecuentemente usado para significar un entendimiento intuitivo de los objetivos o implicaciones de las luchas históricas por libertad y justicia en general. Pero como lo usamos aquí, el término derechos humanos se refiere a la concepción particular de una libertad individual y una justicia social articuladas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de 1948, y más específicamente en los subsecuentes tratados para su implementación a través de una variedad de me-

ABDULLAHI A. AN-NA'IM

TRADUCCION:
CARLOS ROJAS REYES

canismos de implementación. En este sentido específico del término, *los derechos humanos son la exigencia universal de derecho que se deben a todos los seres humanos en virtud de su humanidad, sin distinción de aspectos como raza, sexo (género), religión, lenguaje u origen nacional*. La característica clave de los derechos humanos en este específico sentido es la *universalidad*, en el sentido de que ellos son derechos debidos a todos los seres humanos, en todas partes.

Religión: La definición operativa de religión que estoy proponiendo aquí enfoca sobre lo que es particularmente relevante a la relación propuesta tripartita entre derechos humanos y secularismo, sin que se exija que sea verdad de cada entendimiento concebible de la religión, o que comprensivamente incluya todos los aspectos que deben ser mirados en una religión particular. Para este propósito limitado, *la religión puede ser definida como un sistema de creencias, prácticas, instituciones y relaciones que son utilizadas por una comunidad de creyentes para identificarse y distinguirse a sí mismos de otras comunidades*. La característica clave de la religión en este sentido específico es la *exclusividad* de la comunidad de creyentes como definida por su propia fe y práctica religiosas. Esto no quiere decir que no sea posible entender algunas tradiciones religiosas en términos más inclusivos. De hecho, estoy contando con esa posibilidad de sobreposición de consensos para proponer la universalidad de los derechos humanos. Pero la experiencia humana común indica que esta adherencia a cualquier religión es exclusiva de aquellos quienes no son aceptados como miembros de una comunidad de creyentes. Alguna forma o grado de al menos una moral, y a menudo material, exclusión parece ser necesaria para vindicar la validez de la fe de una comunidad religiosa, como distinta respecto de otras comunidades religiosas. En contraste con esto, los derechos humanos, tal como se definen aquí, se supone que son intrínsecamente inclusivos para todos los seres humanos en virtud de su humanidad, e independientemente de la membresía en cualquier grupo social.

Secularismo: Para los limitados propósitos de esta discusión, secularismo puede ser definido como *un principio de política pública de organización de las relaciones entre religión y estado en un contexto específico*. Desde que la experiencia histórica ha mostrado que la exclusividad de la religión tiende a minar las posibilidades de una coexistencia pacífica y la solidaridad entre las diferentes comunidades de creyentes, el secularismo ha evolucionado como medio de asegurar la posibilidad de políticas comunitarias pluralistas entre diferentes comunidades religiosas. La característica clave del secularismo es su habilidad para salvaguardar el *pluralismo* de la política comunitaria, sujeta a diferencias significativas tal como debe lograrse en la práctica. En otras palabras, me refiero aquí a esta particular característica del secularismo, sin embargo esta puede ser entendida y aplicada bajo diferentes regímenes de gobierno. Tal como se enfatiza más abajo, sin embargo, secularismo debe ser entendido en un sentido *dinámico y profundamente contextual* para cada sociedad, antes que como una noción preconcebida, tal como la así llamada separación estricta entre "iglesia y estado", para ser trasplantada de un lugar a otro.

3. La necesidad de sinergia e interdependencia

3.1. Para los derechos humanos

Como estándares universales que son necesarios para la protección de derechos fundamentales contra las contingencias de las políticas nacionales, las normas de derechos humanos se supone que son el producto de un acuerdo internacional. Además, la exigencia de la comunidad internacional para actuar como árbitros en la salvaguarda de un cierto estándar mínimo no es plausible sin la correspondiente obligación de sus miembros de alentarse y apoyarse mutuamente en los procesos. Esto es particularmente crítico en vista de las significativas diferencias en el grado de libertad política, y las gruesas diferencias en la capacidad institucional y los

recursos materiales de implementación de estos derechos en diferentes partes del mundo. De acuerdo con esto, las características distintivas de los derechos humanos son *reconocimiento universal* de los mismos derechos y *cooperación internacional* en su implementación.

Sin embargo, el aparente consenso presente sobre los estándares internacionales de los derechos humanos, a menudo oscurece las serias diferencias culturales o ideológicas, con significativas consecuencias prácticas. Mientras los problemas de las culturas no-occidentales hacia los derechos de las mujeres, por ejemplo, son bien conocidos, hay poca conciencia de la cultura occidental o de los problemas ideológicos con la verdadera universalidad de los derechos humanos. Desde un punto de vista normativo, los derechos económicos, sociales y culturales, así como el derecho a vivienda y educación, son tan fundamentales como los derechos civiles y políticos a la libertad de creencia o de expresión. Tomando un punto de vista positivista sobre los derechos humanos, los tratados ampliamente ratificados estipulan ambos conjuntos de derechos. Aunque los gobiernos occidentales y la opinión pública han encontrado igualmente difícil aceptar que los derechos económicos, sociales y culturales son derechos humanos en el sentido corriente del término. Bajo esta luz, es claro que tanto las sociedades occidentales como no-occidentales enfrentan el desafío de aceptar la universalidad de algunos derechos humanos en sus propias culturas.

Otro punto a anotarse aquí es que el acuerdo sobre estándares intencionales de los derechos humanos solo fue posible sobre el entendimiento de que estos derechos humanos están para ser implementados a través de las acciones del estado. Dado el prevaleciente entendimiento de la soberanía nacional y las relaciones internacionales, fue imperativo para la Carta de las Naciones Unidas y la DUDH batallar por un balance internacional entre la protección de los derechos humanos, de una parte, y el respeto a la jurisdicción doméstica, por otra. Así, con universalización de ciertas nociones de derechos fundamentales, el sistema

internacional de derechos humanos buscó hacer que estos derechos se vincularan a la ley internacional, mientras dejaban la aplicación basada en los hechos a las acciones del estado nación. La mitigación de esta paradoja del estado autorregulador de las realizaciones de sus propios derechos humanos, requiere de un claro entendimiento de los actores locales, nacionales e internacionales y de los procesos que influyen la actual conducta de los estados a este respecto, incluyendo el rol de las diferentes comunidades religiosas y su visión del secularismo.

Orientando las causas subyacentes de las violaciones, además de proveer un remedio efectivo para las violaciones individuales y cuando ellas ocurran, requiere de la movilización del máximo grado posible de libertad política en el nivel local, nacional e internacional. Por su naturaleza real, el paradigma moderno de los derechos humanos es superado de modo desigual sin la solidaridad y cooperación entre las diferentes comunidades religiosas. Hasta que esto no sea realmente conseguible con los corrientemente prevalecientes y excluyentes entendimientos de la religión, derechos humanos y secularismo están necesitando de la transformación interna de la doctrina religiosa, tal como se discute abajo.

3.2. Para la religión

La aparente evitación de las perspectivas religiosas en el lenguaje de la DUDH puede disminuir la fuerza moral de la propuesta de universalidad de los derechos humanos. Pero la razón obvia para esta evitación es la naturaleza exclusiva de las tradiciones religiosas. Puesto que la religión divide antes que une a los seres humanos, el argumento funciona, es mejor evitar que vayan juntos en orden a encontrar una base común para la protección de los derechos humanos entre todos los creyentes religiosos y no religiosos. La validez de esta caracterización de la tensión básica entre estos dos sistemas normativos es potenciada antes que disminuida, por la consistencia de la teoría y la práctica. Mientras más se es un "creyente

verdadero" menos él aceptará a los no creyentes como moralmente iguales. De manera conversiva, un mayor énfasis en la perspectiva religiosa está excluido del discurso de los derechos humanos, y entonces menos creyentes aceptarán la universalidad de los derechos humanos.

La cuestión es cómo hacer un entendimiento de los derechos humanos igualmente válido y legítimo desde las perspectivas de una amplia variedad de creyentes, tanto como de los no-creyentes, alrededor del mundo. Sin sugerir que la religión sea la única fuente de la moralidad en cualquier sociedad, uno puede apreciar que quienes creen que la religión es un poderoso fundamento de la moralidad de la política comunitaria tienen tanto derecho a esa exigencia como aquellos quienes creen en los fundamentos no-religiosos. De acuerdo a esto, diferentes fundamentos de los derechos humanos como un marco esencial de la libertad individual y de la justicia social en el presente contexto deberán de hecho ser vistos como interdependientes y apoyándose mutuamente, más que como antagonistas y excluyentes uno de otro.

Pero la religión difícilmente podrá jugar este rol sin transformaciones internas de las tradiciones religiosas relevantes. Como se explica e ilustra en relación con el Islam más abajo, la transformación es necesaria y posible precisamente a causa de lo que puede llamarse "la dimensión secular de la religión". El aspecto trascendental de la religión se supone que se dirige a las experiencias actuales de las comunidades de creyentes, y solo puede ser entendida en el contexto histórico concreto y en las circunstancias materiales de cada comunidad religiosa. En otras palabras, las interpretaciones opuestas de la doctrina religiosa y las implicaciones normativas están limitadas a reflejar las relaciones humanas de poder existentes en cada comunidad de creyentes. Derechos humanos y secularismo son críticos para la justa y sostenible mediación de estas exigencias competitivas en el marco de las relaciones de poder prevalentes en cada comunidad de creyentes, así como en las diferentes comunidades. Las transformaciones religiosas consecuentes, a su vez,

podrán facilitar la sinergia y la interdependencia entre la religión en cuestión, los derechos humanos y el secularismo.

3.3. Para el secularismo

La limitación básica del secularismo, como un marco social y político es que su apelación a éste como una base de pluralismo político en diversas sociedades se base en la premisa de su visión limitada del bien social. En otras palabras, el secularismo puede unir diversas comunidades en una comunidad política precisamente a causa de que hace las mínimas exigencias morales sobre la comunidad y sus miembros. No estoy sugiriendo que el secularismo sea totalmente neutral desde el punto de vista normativo, como tiene al menos que prescribir un cierto ethos cívico sobre la base de algún entendimiento específico de la persona en relación con la comunidad. Más bien, mi punto aquí es que su necesariamente minimalista contenido normativo es demasiado estrecho para proveer de un fundamento interreligioso e intercultural para la universalidad de los derechos humanos.

Desde un punto de vista pragmático o político, la más seria objeción al secularismo como fundamento de la universalidad de los derechos humanos es su inhabilidad para inspirar o motivar a los creyentes, quienes son la vasta mayoría de la población mundial. En el gran panorama de la historia humana, la religión ha sido más influyente que el secularismo como fundamento de las instituciones políticas y sociales. Realmente, como enfatizamos abajo, puede ser necesario buscar un fundamento religioso o una justificación del principio del mismo secularismo. No estoy diciendo que una seria implicación de la religión es esencial para la legitimidad tanto de los derechos humanos y del secularismo en todas partes, sino creo que es verdad para los creyentes, que constituyen la clara mayoría de gente alrededor del mundo.

Un aspecto relacionado es que el secularismo por sí mismo es también incapaz de dirigir cualquier objeción o reserva que los creyentes puedan hacer acerca de cualquier

estándar específico de los derechos humanos o el principio secular desde su propio punto de vista religioso. Por ejemplo, desde que la discriminación contra las mujeres es a menudo justificada sobre bases religiosas en muchas sociedades alrededor del mundo, esta fuente de sistemática y gruesa violación de los derechos humanos no puede ser eliminada sin orientar su racionalidad religiosa alegada. Además, esto debe hacerse sin violar la libertad de religión o creencia, como un derecho humano fundamental en sí mismo. Mientras un discurso puramente secular puede ser entendido y respetuoso de la religión en general, su refutación de las justificaciones religiosas de la discriminación contra las mujeres es desigualmente convincente, o aceptado como legítimo por los creyentes de esa religión. Como se discute en la próxima sección de este trabajo, sin embargo, derechos humanos y secularismo son necesarios para fortalecer y facilitar la transformación interna en las tradiciones religiosas, para superar las objeciones basadas en la religión o las reservas acerca de los estándares de los derechos humanos o de los principios seculares.

Las observaciones precedentes acerca del secularismo no significan negar la posibilidad de fuentes no-religiosas para las bases morales de la política social en cualquier comunidad política. Además, las limitaciones del secularismo como el primario o el solo fundamento de la universalidad de los derechos humanos no intenta implicar que cualquier religión como tal es necesariamente la mejor alternativa. Cada religión mayor ha tenido ciertamente al menos un tan destructivo fundamento puramente secular de la comunidad política a través de la historia humana y en todas las partes del mundo. La sinergia sugerida y la interdependencia nos resguarda contra los riesgos de la religión tanto como del autoritarismo secular y de la opresión, que busca fortalecer los valores positivos de estos tres paradigmas para su propia racionalidad, mediando la tensión entre ellos.

3.4. El rol de la acción humana

La aproximación que propongo para lograr esta reconciliación está basada sobre la

creencia en la habilidad de la *acción humana* para promover entendimientos y prácticas de cada una de las tres que son conducentes a interdependencia significativa con las otras dos, tal como se discute en la próxima sección. Un desafío es prevenir la supuesta superioridad moral de una comunidad religiosa que disminuye la dignidad humana y los derechos de aquellos quienes no suscriben esa fe. El secularismo es crítico para mantener la igual dignidad humana y los derechos tanto de los creyentes como de los no creyentes, pero su habilidad para jugar su rol en las comunidades políticas depende de su legitimidad en todos los segmentos de la población, incluyendo los creyentes religiosos. En otras palabras, el mismo secularismo es desigual para ser efectivo en la práctica sin la justificación religiosa de los creyentes. Puesto que este esfuerzo es crítico para la utilidad práctica tanto de los derechos humanos como del secularismo en las vidas diarias de los creyentes, uno debería enfocarse sobre los caminos para lograrlo para cada religión, en vez de conceder que no puede darse con una religión u otra.

En términos de mi análisis aquí, la cuestión es cómo asegurar las mejores condiciones posibles para que la acción humana logre la necesaria transformación de los entendimientos religiosos para la legitimación de los derechos humanos y la afirmación del secularismo en cada comunidad de creyentes. Lo mismo se aplica a los derechos humanos y al secularismo en relación de uno con otro y a la religión, como se discute más abajo. Sin embargo, enfatizando la centralidad de acción humana en este contexto, no estoy asumiendo que necesariamente se sigue como cosa natural. No solamente la acción humana de ciertos actores tiende a disminuir el "espacio" social y político para que la acción humana de otros obre libremente, sino que el resultado de la acción de cada actor es también como objetable desde algún punto de vista del otro. Pero la acción humana de cierta gente es también capaz, desde mi punto de vista, de combatir las manifestaciones negativas de las acciones de otros.

4. Desafíos y perspectivas

Me parece que hay dos elementos principales en el proceso de promover la sinergia e interdependencia de los derechos humanos, la religión y el secularismo. Primero, un claro y dinámico entendimiento de los modos en que cada lado de esta relación tripartita está dependiendo de los otros dos para lograr sus propios objetivos. Este entendimiento deberá incluir maneras en que esta interdependencia está ya funcionando, y cómo debe ser deliberadamente impulsada y promovida. El segundo elemento principal es la fuerte apreciación sobre el rol de acción humana en la promoción de la transformación interna con cada paradigma en el apoyo a la más grande sinergia e interdependencia. Esta apreciación deberá también incluir una asimilación de lo negativo tanto como las posibilidades positivas del contexto específico en que la acción humana está operando. Sin embargo todo lo razonable y obvio que la sinergia e interdependencia de los tres paradigmas pueda parecer, uno no debe esperar que ella sea realmente apreciada o actuada sin algunas estrategias deliberadas para promover dichas posibilidades.

4.1. Derechos humanos

Como se anotó al inicio, los derechos humanos en un sentido general son la expresión actual de antiguas luchas por la justicia social y la dignidad humana. Sin embargo, el sentido específico de este término desde la adopción de la DUDH es particularmente apropiada hoy día para la organización de poderes extensos del estado sobre cada aspecto de la vida. Desde que toda sociedad humana está gobernada hoy día por naciones-estado ciertas salvaguardas y mecanismos han provisto necesariamente derechos individuales y justicia social. Pero la validez y la sostenibilidad del segundo sentido del término son dependientes de su vindicación de los derechos humanos en un sentido más general. Desde mi punto de vista, el paradigma de los derechos humanos ha respondido efectivamente para continuar el desafío, si es para lograr y

mantener su legitimidad para la mayor parte de la gente alrededor del mundo.

Para empezar, la esencia de la idea de derechos humanos es que tal titulación deberá proveer tanto del derecho, y no simplemente como un resultado incidental de la política social, o estar sujeto a contingencias del proceso político. La gente está más dispuesta a aceptar el sentido específico del término no solo para extenderlo a lo que corresponde a su entendimiento de los derechos humanos en el sentido general de justicia social y la dignidad humana, sino también que representa un *valor añadido* a este respecto. En otras palabras, es necesario para el sentido específico del término representar el sentido efectivo para la realización de una exigencia superior sobre el estado y la sociedad amplia.

Al referir los derechos humanos como "organizadores" de los poderes extensos del estado, estoy enfatizando que este paradigma incluye obligaciones positivas para implementar lo que comúnmente es conocido como derechos económicos, sociales y culturales, en la medida en que "limitan" aquellos poderes en sentido liberal tradicional de los derechos civiles y políticos. Por ejemplo, la así llamada libertad "negativa" de la libertad de expresión fue tradicionalmente entendida para significar que el estado debería abstenerse de las acciones que infringen el derecho de la gente a expresar su opinión. En un sentido más integrado de las obligaciones afirmativas del estado, la implementación de este derecho humano deberá incluir la provisión de educación y otras facilidades públicas para posibilitar a todos los segmentos de la población en su amplitud el crear y adquirir conocimiento e intercambiar información, antes que ser un receptor pasivo. La protección de la libertad de expresión y la provisión de educación no son sin sentido para aquellos a quienes falta resguardo o que son asolados por enfermedades tratables o prevenibles.

Es también aceptado por ahora que los así llamados derechos humanos individuales solo pueden ser logrados en el contexto de la familia y la comunidad. Esto se refleja clara-

mente en el texto de los más recientes tratados de las UN, como la Convención de Mujeres de 1979, y Convención de los Derechos Infantiles de 1989, tanto como en los documentos regionales como la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos de 1981 y sus subsecuentes desarrollos. Hasta para los así llamados derechos humanos tradicionales, está claro que el respeto a la libertad de expresión es dependiente de la educación contextual apropiada que es delineada sobre las tradiciones culturales de la comunidad. El lenguaje es crítico para la libertad de expresión así como la educación, aunque puede de manera ardua ser concebido en términos individuales aislados. No estoy sugiriendo que la exigencia de derechos colectivos deberá ser aceptado, sino que tal exigencia deberá tener serias consideraciones, más que disminuir como simples inconsistencias con el enfoque individual de la doctrina de los derechos humanos.

Otro conjunto de temas en el campo de los derechos humanos relaciona a un entendimiento más amplio y más dinámico de la protección de los derechos humanos como el lado humano de la globalización. Hay una creciente evidencia de que los derechos humanos han sido co-optados por estados poderosos para llevar adelante sus propios objetivos de política exterior, y perpetuar su hegemonía sobre los países en vías de desarrollo. Aun cuando esto no es verdad todavía, es como si sucediera precisamente a causa de poder moral y político y la utilidad de la idea de derechos humanos. Pero la misma dinámica de aceleración de la reducción del espacio, y tiempo, y la interdependencia de economía y seguridad comúnmente asociada con la globalización puede ser usada para reajustar las drásticamente negativas consecuencias de estos fenómenos. La naturaleza global y estructural de la opresión política y la privación económica llama a estrategias globales de respuesta que son facilitadas por los mismos mecanismos y tecnologías de la integración global.

Las observaciones precedentes no están para sugerir que los derechos humanos como tales deben ser la respuesta a todos los problemas

de las relaciones diferenciales del poder, bien localmente o más allá. Más bien, el punto es que los derechos humanos necesitan ser "poseídos" por diferentes personas alrededor del mundo, en vez de ser percibidos como otra faceta de la hegemonía Occidental. Esto claramente sugerirá que la legitimación de los derechos humanos en culturas locales y tradiciones religiosas es una cuestión de vital importancia para la supervivencia y el desarrollo futuro del paradigma de los derechos humanos. Dada la transformación interna indicada abajo, la religión puede también proveer de apuntalamiento moral del desarrollo dinámico de la idea para dirigir a los temas emergentes en los diferentes campos. Secularismo contribuye a la estabilidad política y a la seguridad comunal que provee el contexto práctico para la negociación de las relaciones entre los derechos humanos y la religión en cada escena.

4.2. Religión

Para el lado religioso de la relación, enfatizaría fuertemente que la transformación interna es crítica para cada supervivencia de las tradiciones religiosas, así como para la legitimidad de la experiencia religiosa. En un nivel más fundamental, cada visión o precepto ortodoxo que los creyentes dan hoy por supuesto, se toma como herejía desde la perspectiva de otra doctrina ortodoxa, y bien puede continuar siendo considerada como tal por algunos de los creyentes de la misma religión. En la vida diaria, sin tales derechos humanos como libertad de creencia y expresión, no habrá posibilidad de crecimiento y desarrollo de la doctrina existente de cualquier religión. Esta misma necesidad sirve al secularismo como principio de la política pública para asegurar que un grupo religioso autoritario que toma el control del estado no amenazará los intereses esenciales de cualquier segmento de la población.

La principal dificultad aquí no es la posibilidad de un desarrollo teórico de la teología liberal o de la teología de la liberación en el marco de las mayores religiones del mundo. Más bien, el problema es que los temas de

autoridad y representación a menudo frustran la propagación de tales puntos de vista para un amplio apoyo entre los creyentes. Si una comunidad se define a sí misma por la exclusión de otros, es improbable que escuche a los extranjeros definiendo o contestando sus propias doctrinas religiosas, o sus preceptos normativos y de comportamiento. Esto es, por supuesto, un constante problema con las comunidades religiosas a través de la historia, como las voces críticas siempre corren el riesgo de ser deslegitimadas por los ataques de las así llamadas creencias religiosas. Por ejemplo, es improbable que los musulmanes tomen en serio la sugerencia de reformas islámicas por no musulmanes, o un musulmán quien es percibido como herético o apóstata por ir demasiado lejos en su crítica de los entendimientos prevalecientes del Islam.

El dilema que enfrentan los reformadores religiosos es por lo tanto cómo retener la credibilidad como agentes internos de cambio, mientras son críticos de las creencias y prácticas de su propia comunidad de creyentes. El dilema es particularmente agudo cuando tal crítico se cree que sirve a la hegemonía de poderes externos. Cuanto más una comunidad religiosa se siente amenazada por la inestabilidad interna o por una dominación externa, menos tolerante será con los disidentes religiosos. Se plantean preguntas acerca de la piedad personal de una persona y de la autoridad para representar las voces de la comunidad para desacreditar sus puntos de vista. Además, la defensa de los disidentes por fuerzas externas es tomada a menudo como una prueba de que ellos son agentes de poderes extranjeros o de intentos culturales de socavar a la comunidad de creyentes desde dentro. Esto llevará al límite la utilidad tanto de los derechos humanos y el secularismo en la protección de los derechos religiosos de los disidentes sin una justificación religiosa para estos dos paradigmas.

El beneficio obvio de los derechos humanos y el secularismo en este contexto es que ellos aseguran el "espacio" para la acción humana de las voces minoritarias que compiten por lograr autoridad y aceptación por sus propios

medios, en vez de ser suprimidos simplemente porque ellos están en desacuerdo con el prevaleciente punto de vista. Pero el espacio de este modo creado o asegurado, debería también conducir a la superación de la problemática dicotomía entre "insider/outsider" de las tradiciones religiosas en cuestión. Aun cuando esta dicotomía permanece tal para la mayoría de la gente, y puede realmente tener alguna justificación en algunos lugares, los derechos humanos y el secularismo son necesarios como medios viables estructurales para asegurar el derecho de los disidentes en cualquier comunidad, más que simplemente apelar a la tolerancia de los disidentes.

Un aparente problema aquí es ¿cómo puede la guía normativa de la religión en cuestión ser usada cuando la comunidad de creyentes rechaza a sus propios reformadores como herejes porque apoyan los derechos humanos y el secularismo en su propia comunidad? El camino para salir de esta paradoja, sugiero, está en la sinergia entre estos tres conceptos y su relación dinámica en la práctica. Por ejemplo, los musulmanes que abogan por los derechos humanos y el secularismo, deben utilizar la guía moral del Islam, sin mirar la fuerte oposición por parte de los proponentes de la ortodoxia, como que eso será posible por la aplicación de aquellos principios. Al hacerlo así, ellos pueden gradualmente "ganar más" musulmanes a su posición, reforzando por eso su credibilidad entre la comunidad, que podría a su vez conducir a persuadir a otros musulmanes. Este proceso será facilitado, creo, por el incremento de la apreciación de los beneficios prácticos de los derechos humanos y el secularismo en el moderno contexto de las comunidades islámicas.

4.3. Secularismo

Como se anotó antes, sin embargo, la habilidad del secularismo para proteger el "espacio" de la acción humana para operar más libremente en el discurso religioso es dependiente de su mínimo contenido normativo. En el lado positivo, esto significa que el secularismo podría evitar un entendimiento específico de la

doctrina religiosa que sea forzado como política oficial del estado. Esto conduce a una transformación interna de la religión porque define los resultados en términos más aceptables. Los creyentes son menos amenazados por puntos de vista no ortodoxos que no se forzan sobre ellos a través de los órganos del estado, mientras la población en su amplitud es reasegurada en que la política pública está determinada a través de un proceso político más inclusivo.

Pero para jugar este rol constructivo en la política nacional, el secularismo necesita de una guía normativa de los derechos humanos y una justificación moral de la religión. La importancia de los estándares de los derechos humanos es obvia porque el mismo secularismo puede no ser suficiente para salvaguardar las libertades individuales y la justicia social, como ilustran las recientes experiencias con los seculares regímenes totalitarios, desde la Alemania Nazi al Marxismo-Leninismo de la Unión Soviética y otros. Lo que no es suficientemente apreciado, para mí, es la importancia de la justificación religiosa y racional del secularismo. Mientras las condiciones materiales de coexistencia pueden forzar un nivel de tolerancia religiosa y de la diversidad, esto será mirado como una conveniencia política temporaria para los creyentes a menos que ellos también puedan aceptar que es al menos consistente con su doctrina religiosa. Por eso necesita el secularismo apoyado, como lo he anotado arriba, de una justificación religiosa para los creyentes. Esto no es tan difícil como puede parecer porque secularismo y religión están de hecho fundamentalmente entrelazados e interactuando. Me enfocaré sobre esta particular dimensión de la sinergia y la interdependencia en la relación al supuestamente "caso duro" del Islam en la siguiente sección—insistiendo en que un análisis similar necesita ser aplicado a otras religiones tanto como a ideologías seculares.

5. En el contexto islámico

Para ilustrar la aplicación del anterior análisis en el contexto islámico, enfocaré sobre dos aspectos principales de la posibilidad de la

transformación religiosa, a saber, un argumento teológico para el cambio, y el contexto social y político en el que el cambio puede realizarse en la práctica. Del lado teológico, es necesario primero reconocer y entender el rol de la acción humana a través de una exégesis del Corán y de la Sunna (tradiciones del Profeta) en un contexto histórico. Mirando el contexto político y social de esta transformación, el secularismo afianza el espacio para que el debate pase de una manera ordenada y pacífica, mientras los derechos humanos proveen un marco de referencia para la organización de la vida pública y privada en el ahora modelo universal del estado-nación. Pero para que cualquier de los dos juegue su rol, el secularismo y los derechos humanos ellos mismos deben abrirse a sus propias transformaciones internas en respuesta a los varios desafíos en diferentes contextos, como se señaló antes.

5.1. Islam y musulmanes

Para empezar, deseo enfatizar sobre dos advertencias acerca del rol de la religión en las comunidades islámicas hoy día. Primero, mientras muchos musulmanes puedan reclamar que el Islam es definitivo en sus vidas privadas y comunales, este no es el solo determinante del comportamiento de los musulmanes sobre la base de las organizaciones sociales y políticas, aunque apoyados por los estados islámicos como Irán, Pakistán, Arabia Saudita y Sudán. De hecho, algunas comunidades islámicas que comparten sus afiliaciones étnicas y culturales, experiencias históricas, recursos económicos, pueden tener más en común con comunidades no islámicas, aspectos políticos y de seguridad, y otros, que con otras comunidades islámicas en un contexto drásticamente diferente. En otras palabras, el entendimiento y la práctica de los musulmanes del Islam está condicionada por aquellos factores, más que simplemente reflejar en abstracto, una concepción divinamente pura de la religión.

Segundo, siempre ha habido una significativa diversidad en la teología, punto de vista de jurisprudencia y opinión política y práctica

en y entre comunidades islámicas. Profundas diferencias teológicas y políticas han dividido a los musulmanes desde su inicio en la Arabia del siglo séptimo, resultando en una serie de guerras civiles pocas décadas después de la muerte del Profeta en el 632. Esta diversidad de puntos de vista y prácticas está para llegar a ser más intensificada y ampliada bajo las modernas condiciones de educación y comunicación. Como la mayoría de hombres y mujeres musulmanes son educados suficientemente para conocer y considerar el Corán, la Sunna y la historia islámica por ellos mismos, y comunicarse con otros en diferentes partes del mundo acerca de temas teológicos y políticos de común interés, hay más oportunidades tanto para el acuerdo como para el desacuerdo. Estudiosos musulmanes y comunidades amplias rutinariamente citan esta diversidad de opiniones y creencias como una característica positiva de su fe.

Realmente, el desacuerdo está lógicamente integrado en la legitimidad y validez de la misma experiencia religiosa porque los seres humanos no pueden verdadera y honestamente creer a menos que ellos también puedan descreer y/o cambiar su visión del significado e implicaciones de sus creencias. Esta proposición puede sonar como una noción moderna liberal, pero está de hecho directamente enfatizada en los 114 versos del Corán y enraizada en el discurso teológico y filosófico islámico desde el siglo octavo. El verso 18 del capítulo 29, por ejemplo, dice: *"Díganles a ellos que la Verdad es revelada por Dios, y permítanles a aquellos que quieran, creer, y a aquellos que quieran, descreer"*. Pero el tema real es este "marco de interpretación", y no simplemente la accesibilidad de los textos del Corán y de la Sunna que pueden ser entendidos de una manera u otra. En otras palabras, es la acción humana la que determina qué textos son relevantes para qué temas considerar, y cómo ellos deberían ser interpretados. Apreciando que cualquiera que sea el rol que el Islam pueda jugar en la vida de las comunidades musulmanas hoy día está necesariamente basado sobre un entendimiento específico de la religión,

en contraste con otros entendimientos, que apoyan la legitimidad religiosa de relacionar interpretaciones en competencia.

5.2. Teología y política

A la luz de estas dos advertencias, las comunidades islámicas necesitan examinar la relación entre su entendimiento y práctica del Islam, de una parte, y los derechos humanos y el secularismo, por otra. Como ya se indicó, hay una dimensión teológica y política de los debates internos acerca de estas relaciones. Del lado teológico, mientras tales debates necesitan darse en un marco interno de referencia (Corán y Sunna), la acción humana ha sido siempre central para el entendimiento y práctica musulmana del Islam. Los musulmanes creen que el Corán es la palabra literal y final de Dios, y la Sunna es la segunda fuente inspirada divinamente del Islam. Pero el Corán y la Sunna no tienen significando y relevancia en la vida diaria de los creyentes individuales y sus comunidades excepto a través del entendimiento humano y del comportamiento. Corán fue revelado en árabe, que es lenguaje humano que evolucionó en su contexto histórico específico, y muchas partes normativas del Corán estuvieron dirigidas a situaciones específicas en la Meca y en Medina cuando el Profeta lo requirió. La Sunna tuvo que responder a cuestiones inmediatas y aspectos que emergían del contexto, además de cualquier implicación más amplia que pudo tener. Por lo tanto es clara que la acción humana fue parte integral del proceso de revelación, interpretación y práctica desde el inicio del Islam en el siglo siete.

Desde esta perspectiva, una aguda distinción entre lo religioso y lo secular es equivocada. Los preceptos religiosos necesariamente responden a aspectos seculares de los seres humanos, y tienen relevancia práctica solo porque aquellas respuestas son creídas por ser prácticamente usadas por la gente a las que se dirigen y útiles para sus preocupaciones seculares. En otras palabras, las doctrinas religiosas están necesariamente implicadas en lo secular,

y lo secular es percibido por los creyentes como "governados" por la doctrina religiosa. Los musulmanes quienes encontraron esta proposición perturbadora tienden a pensar que ésta mina las fuentes "divinas" del Islam. Pero tal aprehensión falla en apreciar que el Corán y la Sunna están orientados a la imperfección humana, y no son simplemente manifestaciones de lo Divino en abstracto. Este punto es crítico para las bases teológicas de la relación entre el Islam y tanto los derechos humanos como el secularismo.

El lado político del discurso interno acerca de las relaciones se refiere al contexto histórico en que la gente puede entender y apreciar lo se propone acerca del significado y relevancia de su fe. La habilidad del reformador para ganar la confianza de un electorado, y autoridad entre sus miembros, depende de su entendimiento de toda la complejidad de su historia y del inmediato contexto, preocupaciones y aspiraciones. ¿Incluyen las preguntas relevantes los intereses de aquellos que están minados o promovidos por una interpretación u otra? ¿Qué factores personales o psicológicos, así como más ampliamente políticos, económicos y sociológicos, influyen en el entendimiento de las personas (o en la libertad o habilidad para entender el Corán)? ¿Cuál es la influencia de una más amplia preocupación geopolítica o preocupaciones de seguridad en la habilidad de una comunidad o su libertad para estar abierta a los desafíos de sus preceptos morales y metafísicos básicos?

5.3. Islam y secularismo

Puede ser útil en este nivel cuestionar brevemente la incompatibilidad alegada de Islam y secularismo. Tal como se indicó más arriba, hay unas dimensiones teológicas y político/contextuales para este tema. Pero debería primero ser enfatizado que la confusión es tanto definicional y terminológica como sustantiva. El principal problema del lado de la definición, desde mi punto de vista, es la tendencia a limitar el secularismo a las experiencias

de la Europa Occidental y los países Norteamericanos, cristianos desde el siglo 18. Si bien vistas como "separación de la Iglesia y el Estado" o "desinstitucionalización de la religión", tales definiciones son obviamente específicas para ciertas situaciones, y no se dirigen al continuo rol social y político de la religión en la vida pública.

Es también problemático igualar secularismo con la disminución de la influencia de la religión en general. Aun cuando pueda no significar que la religión no tiene influencia dondequiera en cualquier sociedad, lo que es obviamente falso, la cuestión llega a ser la clase de influencia que la religión tiene sobre la política. Desde esta perspectiva, sugiero que el secularismo debería ser entendido en términos de tipo de relaciones entre la religión y el estado, antes que una manera específica en que esa relación ha evolucionado en una sociedad o en otra. También enfatizaré que la forma en que la relación se ha dado en una sociedad ha sido producto de su desarrollo orgánico en el tiempo, y puede ser aceptado como legítima por la población amplia, en vez de esperar que cambie drásticamente e inmediatamente por un decreto constitucional o por la retórica política.

Como una cuestión de terminología que es relevante para este acercamiento profundamente contextual, debería anotarse que el término "secularismo" en el sentido de la Europa Occidental y de Norte América ha venido a África y Asia en la sospechosa compañía del colonialismo. Para las sociedades islámicas en particular, este término es asociado comúnmente con las actitudes militantemente anti-religiosas de la Revolución Francesa, en relación con el cristianismo en particular. No obstante, este término puede ser usado en relación con las experiencias de las sociedades africanas y asiáticas, con tal de que se entienda y aplique en el contexto específico de cada sociedad, antes que como una característica de la política liberal o un trasplante constitucional. Esta concepción del secularismo, creo, reajustará mucho de la aprehensión acerca del concepto como una herramienta del imperialismo occidental, y por

eso facilitará la transformación interna para promover la propuesta sinergia e interdependencia de los derechos humanos y la religión.

Mirando al tema sustantivo, el argumento que más compele para una visión racional islámica del secularismo es sus necesariamente pluralistas naciones-estado y la legitimidad de las experiencias religiosas individuales y comunales, así como las posibilidades de la transformación interna, como se explicó antes. Comúnmente se exige el establecimiento del "Estado Islámico" que implementara y reforzará la Sharía (el sistema normativo del Islam) como la ley de la tierra. Pero desde mi punto de vista la noción de estado islámico es una contradicción en los términos porque la Sharía cesa de ser un sistema normativo del Islam por el hecho real de promulgarse como la ley que es reforzada por el estado. Aun cuando hay mucha diversidad de opinión entre las escuelas islámicas de pensamiento y los estudiosos, como se dijo antes, ningún decreto de los principios de la Sharia como ley tendría que seleccionar unas opiniones contra otras, por eso se niega a los creyentes su libertad de elegir entre igualmente competentes opiniones legítimas. Además, no hay ni un precedente histórico del estado islámico a ser seguido ni tal estado es prácticamente viable hoy día. Como los más acérrimos defensores del estado islámico hoy día podrían con-

ceder, no ha habido tal estado a través de la historia musulmana aun cuando el del Profeta en Medina fue también excepcional para ser usualmente practicada como modelo a ser aplicado hoy día. La implementación de la Sharía como la ley oficial del estado es también insostenible en términos económicos y políticos de la moderna nación estado, en su contexto global económico y político.

6. Observación final

Abri este ensayo proponiendo que debería ser la sinergia y la interdependencia entre derechos humanos, religión y secularismo, en vez de una elección entre ellos. Pero hay una elección en otro sentido después de todo, a saber si se debe o no perseguir las posibilidades de mediar entre las tensiones de estos tres paradigmas. En otras palabras, estoy urgiendo a los estudiosos y a los políticos a que opten por la sinergia y la interdependencia antes que la dicotomía e incompatibilidad entre estos paradigmas porque ambas selecciones son teóricamente posibles y prácticamente conseguibles. Sin dejar de lado lo plausible que pueda ser la aproximación a la mediación delineada antes o a cualquier otra, es en último término una elección humana adoptarla o no, e implementarla en la práctica.

Bibliografía

Abdullahi Ahmed AN-NA'IM (1990): *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press.

Abdullahi Ahmed AN-NA'IM (ed.) (1992): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Abdullahi Ahmed AN-NA'IM (1995): "Toward an Islamic Hermeneutics for Human Rights". En: Abdullahi A. AN-NA'IM et al. (eds.): *Human Rights and Religious Values*. Grand Rapids/Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 229-242.

Tamara SONN (1990): *Between Qur'an and Crown*. Boulder - San Francisco - Oxford: Westview Press.



"Una tarde de Junio de 1631, las campanas de las iglesias de Lima plañían fúnebres rogativas, y los monjes de las cuatro órdenes religiosas que a la sazón existían, congregados en pleno, entonaban salmos y preces".

"Los sucesos, como el agua, deben beberse en la fuente; y por eso, con venia del capitán de arcabuceros que está de facción en la susodicha puerta, penetraremos, lector, si te place mi compañía, en un camarín de palacio. Hallábase en él, el excelentísimo señor don Luis Jerónimo Fernández de Cabrera Bobadilla y Mendoza, Conde de Chinchón, Virrey de estos Reynos del Perú por S.M. Don Felipe IV, y su íntimo amigo el Marqués de Corpa. Ambos estaban silenciosos y mirando con avidez hacia la puerta de escape, la que al abrirse dio paso a un nuevo personaje".

"El Doctor Juan de Vega, nativo de Cataluña y recién llegado al Perú en calidad de médico de la casa del Virrey, era una de las lumbreras de la ciencia que enseña a matar por medio de un récipe".

"- ¿Y bien, Don Juan? - le interrogó el Virrey más con la mirada que con la palabra".

"Señor, no hay esperanza. Sólo un milagro puede salvar a doña Francisca. Y Don Juan se retiró con aire compungido".

"La Condesa de Chinchón estaba deshauciada. La ciencia, por boca de su oráculo Don Juan de Vega, había fallado."

"- ¡Tan joven y tan bella...!, decía a su amigo el desconsolado esposo. ¡Pobre Francisca! ¿Quién te habría dicho que no volverías a ver tu cielo de Castilla ni los cármes de Granada? ¡Dios mío! Un milagro...".

"Se salvará la Condesa, Excelentísimo Señor -contestó una voz a la puerta de la habitación."

"El virrey se volvió sorprendido. Era un sacerdote, un hijo de Ignacio de Loyola, el que había pronunciado tan consoladoras palabras.

El Conde de Chinchón se inclinó ante el jesuita. Este continuó".

"- Quiero ver a la Virreyna; tenga vucencia fe, y Dios hará el resto."

"El Virrey condujo al sacerdote al lecho de la moribunda".

"Un mes después se daba una gran fiesta en palacio en celebración del restablecimiento de Doña Francisca. La virtud febrifuga de la cascarilla quedaba descubierta".

DR. FERNANDO CABIESES

Rector de la Universidad Científica del Sur en Lima. Fundador del Museo de la Nación del Perú.

Tal como aquí está relatado por el gran tradicionista Don Ricardo Palma, quien es el mayor contribuyente a nuestro conocimiento de los viejos cuentos y leyendas del Perú, la historia de la corteza de chinchona, la famosa quina, rodea de romance y galantería uno de los ejemplos más estimulantes de confusión histórica.

Porque, con todo respeto a la amada esposa del Virrey, ha sido perfectamente aclarado que la primera persona importante de raza blanca que fue tratada con la amarga medicina fue Don Juan López de Cañizares, el gobernador español de la provincia de Loja (Ecuador). Estando gravemente enfermo de tercianas, y solamente después de un largo período de indecisión, se decidió desconfiadamente a ingerir el desagradable remedio que le ofrecía un herbolario indígena. Y esto no era fácil de hacer, pues era sabido que los duros amos españoles corrían ya por entonces graves riesgos cuando aceptaban estos remedios desconocidos que les ofrecían los indios, pues en muchos casos se trataba de venenos. En fin, aunque no se sabe mucho sobre las circunstancias que rodearon la aventura de este pálido y tembloroso Don Juan, lo cierto es que rápidamente se recuperó de su enfermedad.

Como llegó a saber el herbolario indio de la existencia de la corteza amarga y sus excelentes cualidades curativas, se encuentra en las noticias referentes al herbolario que curó a Cañizares de las fiebres tercianas, bebiendo agua de un charco donde había caído un árbol. El agua era muy amarga.... Otros dicen que el que bebió del charco amargo era un soldado español, y otros dicen que un hábil indígena observó un día que "un leopardo atacado de fiebre masticaba la corteza de un árbol..." Mil pintorescas leyendas.

Una investigación muy cuidadosa de los escritos del siglo XVI no nos ha permitido obtener ninguna información sobre este remedio, y estamos convencidos de que la cura

efectiva de la malaria por medio de la corteza de chinchona no fue conocida a ninguno de los escritores que en esa época describían el arte de curar de la cultura Inca. Esto ha dado origen a la teoría de que las propiedades de la corteza no eran de conocimiento de los antiguos herbolarios indígenas, sino que fue descubierta por los indios solamente durante el comienzo del siglo XVII. La mayor parte de los autores, sin embargo, se inclina a pensar que éste era simplemente uno más de todos los secretos tan bien guardados de la Medicina Incaica que posteriormente fueron entregados a los españoles a través de la indiscreción de algún herbolario convertido al Cristianismo.

Todo esto coincidía con el hecho de que en las postrimerías del siglo XVI y comienzos del siglo XVII se desarrolló una tremenda epidemia de malaria en todo el Continente europeo. Sir Walter Raleigh subió al cadalso en 1618 rogando a Dios que los temblores y el escalofrío que le producía el paludismo que lo agobiaba no fueran mal interpretados como miedo por los testigos de su ejecución.

En 1639, la malaria produjo una gran hambruna en Inglaterra al diezmar a la población dedicada a la agricultura....

El Conde de Chinchón regresó a España en 1641. Durante el viaje de regreso se detuvo en Cartagena donde, por causas desconocidas falleció su bella esposa. El atribulado viudo regresó entonces a vivir su pena y sus glorias en su antiguo palacio de Castilla. Junto a él fue a vivir más tarde su médico particular, Don Juan Vega, quien, provisto de una abundante cantidad de la amarga corteza de las selvas del Perú, mantuvo el uso exclusivo de este remedio durante algún tiempo (*)

Pero, a pesar de estas coincidencias cronológicas, la corteza peruana no fue conocida más allá de un pequeño círculo en ese entonces. Uno de los primeros misterios históricos en el romance de este remedio andino es el hecho de que su uso no hizo mayor impacto en la ciencia

*Aunque esto es generalmente aceptado, los documentos oficiales de la Universidad de San Marcos en Lima siguen mostrando la firma del profesor de medicina, Don Juan Vega, hasta 1650.

médica europea. Permaneció desconocido, a pesar de que el Conde de Chinchón y su médico lo repartieron a todo el que lo necesitaba y, cuando murió el Conde, las bodegas de su palacio tenían aún una buena reserva de la maravillosa corteza.

Por último, un jesuita la llevó a Roma. El padre Alfonso Mesías Venegas, la introdujo al Vaticano en 1642.

Roma era la capital del paludismo. Rodeada de pantanos, su "mal aire" dio nombre a este terrible flagelo de la humanidad; y la insalubridad del Vaticano hizo que la Sede del Cristianismo casi fuera abandonada definitivamente tras la muerte de varios Papas y docenas de Cardenales, debido a la malaria. Pero la llegada de la corteza peruana traída por los jesuitas desde sus misiones en el lejano Perú cambió el panorama. Cuando se acercaba el año 1650, el remedio misterioso traído desde el Nuevo Mundo se había hecho ya popular en la Santa Sede y un gran jesuita, el Cardenal Don Juan de Lugo, se convirtió en su paladín.

El Cardenal de Lugo era todo un señor. Era genial como jesuita, como cardenal, como estadista, como teólogo. Convencido de la clara efectividad de la corteza peruana, a través de los rigurosos experimentos de su médico el Doctor Fonseca, dedicó largas horas a convencer a los representantes de la ciencia médica sobre la bondad del remedio. Pero el descubrimiento de los brujos y hechiceros de un país de herejes y salvajes no podía hacer mella en las poderosas tradiciones médicas occidentales. En 1651 se publicó en Roma un folleto titulado *Schedula Romana*, editado por los jesuitas, respaldado por varios prominentes médicos romanos y redactado por Pietro Paolo Puccerini, Farmacéutico del Colegio Romano. Se hacía en él una clara exposición de las excelentes cualidades de la corteza peruana y sobre la forma de administrarla. Pero aún la opinión oficial de la iglesia, con la magnánima bendición del Papa Inocente X, no fue suficiente para derrotar el prejuicio médico de entonces.

Murió el Cardenal de Lugo en 1660, profundamente respetado por sus dotes de teó-

logo y estadista, pero despreciado por la profesión médica de entonces debido a su capricho en un asunto en que había adoptado una posición tan heterodoxa.

Murió Lugo, y la corteza peruana fue olvidada. Ganaron los médicos en una batalla en la que triunfó el prejuicio, el dogmatismo, la resistencia al cambio. Un triunfo que llena de oprobio y de vergüenza a la llamada ciencia médica de entonces. Los detalles de la feroz disputa están llenos de emoción y de romance, y de su lectura pueden aún beneficiarse algunos médicos modernos cuya actitud sobre otros problemas no se diferencia mucho de la de los médicos de entonces...

Garcilaso nos dice, por ejemplo, que cuando el Inca Atao Huallpa estaba prisionero, comenzó a sufrir de una enfermedad con fiebres muy elevadas. Dice el cronista que los españoles lo sacaron de su prisión y llamaron a los nobles médicos Incas que vivían en Cajamarca. Estos trajeron a grandes herbolarios que atendieron al Emperador prisionero, certificaron la presencia de fiebre, tomaron su pulso "no en la muñeca como nuestros físicos sino en la raíz de la nariz entre las cejas" y, después de haber diagnosticado su enfermedad, le dieron un jugo de hierbas de grandes virtudes. Una de estas hierbas era el llamado paico (*Chenopodium ambrosoides*). La otra planta era de nombre desconocido y los herbolarios se negaron a decirlo. Según el cronista, la medicina provocó una gran sudoración y después el paciente se quedó dormido pues la fiebre bajó, efectuándose la curación completa.

La escena del jesuita murmurando palabras de esperanza al oído del Virrey también ha sido puesta en duda por muchos. Se dice que, en su desesperación por la muerte inminente de su mujer, el Conde de Chinchón fue informado de la curación de Cañizares y lo hizo llamar de inmediato de Lima. Después de escuchar cuidadosamente la extraña historia, ordenó que la misteriosa sustancia fuese administrada a varios enfermos de fiebres tercianas en los hospitales de Lima y, solamente después de haber sido testigo de las exitosas curas, aceptó llevar

a cabo el experimento famoso con su querida esposa.

Pero la oscuridad histórica no termina aquí. Resulta que el famoso Conde se casó dos veces. Su primera mujer fue doña Ana de Osorio a cuya temprana muerte el virrey casó con Doña Francisca. Ambas eran jóvenes, bellas y bondadosas; y los parientes de ambas se disputaban el honor de haber sido cada una de ellas la que tomó la famosa medicina. Pero, como si esto fuera poco, información recientemente descubierta — el diario del clérigo Antonio de Suardo, secretario privado del conde — nos dice que ninguna de las dos estuvo nunca enferma de paludismo sino que fue el mismo Virrey quien, en la época del incidente relatado, se encontraba gravemente enfermo con las fiebres tercianas. Sea cual fuere la verdad histórica, parece cierto que doña Francisca — la favorecemos a ella en vista del año en que esto parece haber sucedido — tuvo una actitud práctica y moderna en vista del descubrimiento: ordenó de inmediato que el amargo remedio, cuidadosamente molido y preparado, fuera administrado gratis a todos los pacientes necesitados que sufrieran de fiebres tercianas en Lima.

Consecuentemente, el útil polvo fue conocido en el mundo de entonces con el nombre de “Los Polvos de la Condesa”.

En esos tiempos, la medicina europea estaba sumergida en un caos de diversas teorías sobre el origen de las fiebres, y el tratamiento de las fiebres terciana o malaria no tenía ninguna base científica. Albertus Magnus, el célebre maestro de Santo Tomás de Aquino, recomendaba como remedio infalible contra la malaria dos procedimientos excelentes, uno externo y otro interno:

El remedio externo consistía en... “tomar la orina del paciente, mezclarla con harina para hacer una masa y confeccionar setenta y siete panecillos. Antes de la aurora, localizar un hormiguero y poner allí los panecillos. Tan pronto como éstos eran consumidos por las hormigas, la fiebre del paciente debería desaparecer”.

El otro remedio, el interno, consistía

en... “cortar la oreja de un gato y tomar tres gotas de sangre del animal. Mezclarlas con un poco de aguardiente, añadirle pimienta y dárselo al paciente”.

¡El efecto era milagroso!

Ya se habían comenzado a enseñorear las teorías de Paracelso que entraron en conflicto con las enseñanzas de Galeno. Pero en medio de estas discusiones, aunque los enfermos de malaria seguían siendo sometidos a purgantes y sangría, se aceptaba que, en general, las fiebres no eran susceptibles de ningún tratamiento racional: en el desarreglo humoral aceptado por los Galenistas, jugaba un papel muy importante el Demonio por lo que el único remedio justificado era una indesmayable fe en Dios.

En 1666 se publicó el último libro que defendía en esa época a la corteza peruana. Pasaría mucho tiempo antes de que la profesión médica aceptase que su magnífico triunfo político había privado a la humanidad doliente de un remedio cuyo impacto traería la conquista de una de las amenazas más grandes que ha tenido el hombre: la malaria.

Murió el Cardenal, y con él se apagó la polémica y se frustró su triunfo. Pero el Cardenal sería vengado: la ciencia médica occidental terminaría por bajar la cabeza. I quien se la hizo bajar hasta besar el polvo, no fue un representante de la Iglesia de Roma. No fue ni siquiera un médico. Fue un charlatán “hereje” de un país “hereje”. Un hombre que cubrió de ridículo a los sofisticados médicos de entonces.

Los polvos de la Condesa... los polvos de los Jesuitas... los polvos del Eminentísimo Cardenal de Lugo... los maravillosos “pulvis Petrum”...

Cuando Lugo moría en Roma, Inglaterra era la pionera del Protestantismo. Los católicos ingleses, los llamados Papistas, eran considerados traidores a su país. Y como castigo a esta tremenda herejía, decían los Papistas, la Inglaterra Protestante había sido castigada por el Todopoderoso con la más horrorosa epidemia

de malaria. La mortal enfermedad asolaba toda la nación, pero se concentraba principalmente en Londres, alrededor del cual existían tantas aguas estancadas que Oliver Cromwell, el gran estadista, era llamado “el Rey de los pantanos”.

La corteza peruana no era desconocida en Inglaterra. Introducida en 1652 por John Metford, había sido respaldada por hombres de la talla de Tomás Willis y Francis Purdjean.

En plena epidemia, el Colegio Médico de Inglaterra decidió realizar un experimento para probar la corteza peruana y se la dieron a un señor que tenía fiebres... un tal Mr. Underwood.

Quizás este buen hombre no tenía malaria. Lo cierto es que continuó con sus síntomas de escalofríos y fiebre, y terminó por fallecer ante los sofisticados comentarios de los médicos ingleses. En 1658, en vista del claro resultado de la experiencia, la corteza andina fue rechazada en Inglaterra. Fue condenada en forma irrevocable y total, y a esto no solamente contribuyó el inconveniente fallecimiento de Mr. Underwood, sino el hecho obvio de que la famosa corteza era una droga “Papista”, con toda seguridad un veneno distribuido por los malévolos jesuitas, con fines inconfesables.

Era ésta una época en que, en toda Europa, comenzaban a desarrollarse nuevas concepciones sobre la patología médica. Bajo la influencia directa de los estudios matemáticos y de los descubrimientos de Galileo, los estudios y el pensamiento médico tendían a orientarse hacia el método experimental, como lo prueba el experimento de Mr. Underwood. Habían surgido así las dos grandes escuelas de los yatomecánicos y de los yatroquímicos, que representan los primeros intentos de colocar los conocimientos médicos bajo la luz de cálculos exactos y de observaciones objetivas. Y, como dice el gran historiador Castiglioni, aunque los cálculos y conclusiones de aquella época abundan en errores, estas escuelas representan un paso muy importante en el desarrollo de la Medicina. Fue la época en que Santorio, en Venecia, ponía a un hombre en una gigantesca balanza e investigaba los fenómenos

metabólicos en relación con las oscilaciones del peso corporal. En Pisa, un napolitano llamado Borelli buscaba la explicación de los fenómenos vitales en las leyes de la mecánica y de la física. En Amsterdam, Juan Bautista van Helmont fundaba la química médica y, además de identificar el ácido carbónico, hacía importantes aportes a la farmacología. Sus estudios seguidos en Holanda por los de Francisco de la Boe, mejor conocido como Sylvio (el del acueducto y de la cisura), permitieron avanzar enormemente en el conocimiento de la química fisiológica. En la Inglaterra de ese tiempo, la bandera de la Yatroquímica había sido levantada en Oxford por Tomás Willis (el del Polígono)

Por eso se dice con toda razón que lo que caracterizó fundamentalmente el pensamiento médico del siglo XVII fue su orientación hacia las ciencias exactas. Pero tal tendencia a los estudios experimentales tuvo como principal efecto colateral, el haber alejado al médico del lecho del enfermo. Los grandes experimentadores y los grandes anatomistas y fisiólogos de ese tiempo se alejaron cada vez más de la práctica médica y se generalizó la tendencia de que la función principal del médico eran las lucubraciones químicas, físicas y matemáticas, completamente al margen del estudio del hombre enfermo.

A un médico inglés, Tomás Sydenham, correspondió el gran mérito de haber reconocido la necesidad de regresar al antiguo principio hipocrático que defiende la observación clínica y la experiencia personal en la curación de los enfermos.

El título de **Hipócrates inglés** que le fue atribuido a Sydenham por la estima de sus contemporáneos y conservado por la perenne veneración de los científicos ingleses de tiempos posteriores, no parece inmerecido para el hombre que, sin seguir ningún sistema, sin afiliarse a ninguna escuela, supo honrar el concepto hipocrático del buen sentido y de la experiencia. Sydenham tuvo también en el campo de las observaciones epidémicas méritos insignes y siguiendo en esto las ideas de la antigua Medicina griega, reanudó el estudio de

la epidemiología y dedujo de él conclusiones en extremo importantes.

Sus éxitos en el campo de la práctica fueron extraordinarios, lo que no puede maravillar a quien piense en lo que había de lograr un médico que en lugar de tener, como entonces se usaba generalmente, largas disquisiciones erizadas de términos difíciles, procuraba formarse del enfermo un concepto directo y dedicaba la máxima atención a los síntomas y al curso de la enfermedad sin preocuparse de la literatura. Parece también lógico que esta reacción contra el barroquismo de la literatura médica haya partido de un país donde el sano criterio, el buen sentido y la moderación en los juicios fue predominante. Sydenham aparece de este modo, no como un violento revolucionario, sino como un hombre lleno de ingenio y observador agudo y sereno, que comprende que la necesidad esencial para el médico es la observación a la cabecera del enfermo y el examen exacto de los fenómenos clínicos; para él no bastaba discutir teorías o hipótesis, ni pronunciar sentencias apriorísticas, sino que su meta principal era el deseo de aliviar al que sufre.

De los varios retornos a Hipócrates que observamos en todos los períodos más importantes de la historia de la medicina, el de Sydenham es sin duda uno de los más significativos y tal vez tiene su importancia en el hecho de que este retorno al concepto helénico ocurre en la época en que parece revivir en Inglaterra con Oliver Cromwell el ideal político de la libertad democrática griega y con Shakespeare el espíritu de la antigua tragedia.

Sydenham tuvo una enorme influencia en los círculos médicos londinenses, y basándose en el experimento realizado en Mr. Underwood, llegó a la conclusión de que la corteza andina no tenía la efectividad que alegaban sus defensores. Desde luego, razones políticas y religiosas de mucho peso, así como la rebeldía ante el cambio, hicieron que los médicos ingleses declararan irrevocable esta decisión, aunque es justo reconocer que

*"Pyretiatro" (nota al fondo de página)

Sydenham continuó sus experimentos, sin darse totalmente por convencido de su propia infalibilidad.

El Colegio Médico de Inglaterra había dicho su última palabra, y no había nada más que decir: el polvo de los jesuitas era un peligrosísimo veneno, y debía ser desterrado de las listas de remedios que todo médico honrado y consciente tenía a su disposición. Era el año 1666.

Pero cuando todo esto estaba sucediendo en Londres, comenzó a correr un rumor. En el condado de Essex había un despreciable curandero que alegaba poder curar las fiebres que asolaban la angustiada nación. Era un pobre sinvergüenza, un vulgar charlatán, cuyos únicos conocimientos médicos provenían de haber pasado un corto período como aprendiz de un viejo boticario de Cambridge. Al principio, los rumores fueron despreciados; pero muy pronto el charlatán comenzó a ser llamado a Londres donde, a escondidas, era consultado. ¡Sus consultas tenían siempre éxito!

Ya en 1668 el charlatán decidió poner una pequeña oficina en la capital, alegando que era "especialista en fiebres" (*).

Aunque la práctica ilegal de la medicina no era penada por la ley en la Inglaterra del siglo XVII, sus progresivos éxitos irritaron el celo de los médicos establecidos en Londres, quienes lo criticaban amargamente, encabezados por Gideon Harvey.

Pero Robert Talbor no era hombre que se amilanaba por unas cuantas críticas. Continuaba usando con gran éxito su remedio misterioso, y muy pronto acumuló gran riqueza y su influencia se hizo sentir en los mejores círculos sociales. Nadie sabía cuál era su secreto. En cuanto a los famosos "polveros de los jesuitas", todo el mundo los había olvidado, aunque debemos recalcar aquí que Sydenham, el erudito médico inglés, a pesar de su condena original, había seguido experimentando para convencerse al final que la droga no era tan mala como él creía al principio... (Veinte años más tarde,

Sydenham había adquirido tal experiencia y confianza en la quinina, que era la mayor autoridad en su uso).

Talbor seguía trabajando. Y trabajó en tal forma que un día el Colegio Real de Medicina de Inglaterra recibió un requerimiento, nada menos que de Su Majestad Carlos II de Inglaterra, para extender todos los privilegios de médico al oscuro charlatán de Essex.

Vestiduras rasgadas, cenizas sobre los cabellos, escándalo institucional. ¡Pero el Rey es el Rey!

Carlos II había sido curado de las fiebres malignas por Robert Talbor. Y la cosa no quedó allí: pocos días más tarde, por acción directa de Su Majestad, el vulgar curandero era ordenado caballero en Whitehall. Era ahora, Sir Robert Talbor, médico de Su Majestad.

La cura maravillosa continuaba siendo un secreto.

Si el Colegio Real de Medicina se hubiera enterado que el astuto charlatán estaba utilizando en el propio Rey de Inglaterra una droga "papista", una droga jesuita, la suerte de Sir Robert habría sido otra.

Porque, paralelamente a estos hechos, se desarrollaba la tremenda "Conspiración Papista" en Inglaterra. La verdad sobre este gravísimo suceso político, los entretelones y detalles de este gran escándalo, no son materia que por ahora debe distraer nuestra atención. Basta mencionar aquí que los jesuitas fueron culpados de haber organizado un horroroso complot para asesinar en masa a todos los que se oponían a la reconquista de Inglaterra por la Iglesia de Roma. Y, naturalmente, uno de los métodos más sutiles... más "jesuitas"... era la distribución solapada de los famosos polvos del Cardenal Lugo, que contenían un veneno traído de las salvajes tierras del Perú... ¿Qué le habría sucedido a Sir Robert Talbor si se hubiera sabido que en lo que le daba al Rey estaban precisamente los amargos polvos de los jesuitas?

Talbor salió de Londres en pleno triunfo y se fue con su secreto a respirar mejores aires en la Corte de Francia. Los médicos de Londres

también respiraron y volvieron a seguir tratando a sus enfermos de paludismo mediante sangrías, purgantes y dietas especiales.

El éxito de Sir Robert continuó. Pronto fue hecho Chevalier en la corte de Luis XIV, gracias a su habilidad para curar las fiebres. De allí pasó a España y, después de curar a la Reina y de haber amasado más fama y fortuna, regresó a recibir nuevos honores en París. Los médicos de Francia lo odiaban cordialmente, pero Talbor no solamente era el hombre exitoso que sabía tratar y curar a sus enfermos, sino el que había roto con toda la tradición galénica y se había divorciado de los latinajos médicos y de la prosa pedante de los representantes de aquella ciencia enmohecida que estaba siendo ridiculizada por Moliere.

Finalmente, Luis XIV convenció a Talbor para que entregara su secreto. La gruesa suma de tres mil coronas de oro y una jugosa pensión vitalicia eran argumentos difíciles de derrotar. El médico de reyes y nobles, enriquecido y poderoso, regresó a su país natal donde ya el clima era propicio, para recibir los más grandes honores de la Universidad de Cambridge. Murió en 1682 a los 42 años de edad, y, de acuerdo a los términos de su contrato con Luis XIV, su secreto fue publicado después de su muerte. En enero de 1682, la Corte de Francia hizo conocer al mundo que el "maravilloso secreto de Talbor" no era otra cosa que los aborrecidos "polveros de los jesuitas" que de allí en adelante serían llamados "los polvos de quin-quina".

Por supuesto, la historia de la famosa corteza peruana no termina allí.

¿De donde surgió el nombre de quin-quina? ¿Cómo fue que los jesuitas perdieron la paternidad de droga tan maravillosa? Los polvos de la Condesa... los polvos de los jesuitas... los polvos del Cardenal... y ahora ¡la quin-quina!

Ya el lector debe estar confundido con tantos nombres. Lo mismo le sucedía al autor de estas líneas mientras revisaba docenas de libros y manuscritos buscando información sobre este asunto. Pero parece que el caos histórico no tiene fin. Sucede que el ingrediente

activo de la maravillosa "corteza peruana" existe en una gran cantidad de plantas diferentes y, solamente para darnos una idea, nos lanzaremos un momento a vagar por el paraíso botánico de las selvas sudamericanas mencionando unas cuantas de las especies vegetales que contienen lo que ahora conocemos como quinina:

Cosmibuena grandiflora
Condaminea corymbosa
Warswiczia coccinea
Erostema corymbosum
Acytophyllum gen
Cinchona succirubra
Cinchona condaminea

Cinchona humboldtiana
Cinchona microcantha
Cinchona officinales
Cinchona pubescens
Cinchona calisaya
Cinchona Uritosinga
etc., etc.

Tras este rosario de nombres raros (*), hagamos un paréntesis: paralelamente a la historia que hemos relatado arriba, en ese transcurrir lento y complicado del arte de curar del siglo XVII y XVIII, otro remedio peruano llegó a las playas europeas. No es tan famoso ahora, pero era muy útil también. Se trataba del Bálamo del Perú, y hasta hace poco tiempo constituyó un elemento curativo muy popular entre los cirujanos. Su extracto activo es conocido con el nombre de Estoraque. Su beneficioso efecto sobre las heridas tórpidas, úlceras de la piel y quemaduras hizo que su nombre llegara a ser sinónimo de cicatrización rápida. Solamente durante los últimos cincuenta años ha perdido mucho de su popularidad ante sustancias más potentes y más efectivas. (que son además más modernas, más elogiadas por razones comerciales y, por consiguiente, están más "de moda").

Y otro más: en un intento infeliz de

(*) Se conocen más de 150 variedades de Cinchona, y las características especiales de este género (heteroestilado) favorecen la ulterior creación de nuevas variedades.

explicar el origen del nombre de la quinina, un conocido historiador hispano ha dicho recientemente que el vocablo viene del término "kina" que en quechua, "la lengua nativa de Guatemala", significa corteza. Quizás sea así. Pero en nuestro quechua, la lengua de los Incas y el único quechua de que tenemos noticias, corteza se dice "Ccara". Y en este mismo idioma, el grupo de árboles que producían la famosa corteza se llamaba "yarachucchu" o "ccarachucchu". Chucchu es el término que describe la enfermedad caracterizada por fiebres y escalofríos intermitentes, y por tanto los nativos llamaban a los polvos de la Condesa con un vocablo que significaba árbol (yara) o corteza (ccara) de los escalofríos.

En 1682, quienes redactaron el informe que Luis XIV ofreció al mundo podían haberse informado del verdadero nombre si hubieran leído la obra de un monje agustino, el Padre Calancha, que escribía precisamente esto en 1633.

Así se escribe la historia. La corteza peruana fue finalmente aceptada por el mundo científico con un nombre prestado: quin-quina. Pero aún así aceptada, continuó siendo discutida. No solamente quedaba en el ambiente científico una fuerte resaca de prejuicio y de resistencia a nuevos conceptos, sino que la calidad del producto que llegaba de las distantes selvas trasandinas era extremadamente variable. Indudablemente, la mezcla de cortezas de diversos árboles hecha por los cascarilleros sudamericanos contenía diferentes concentraciones del principio activo y más de un cargamento resultaba totalmente ineficaz.

Por otro lado, había otras enfermedades que daban fiebre pero que no cedían a la administración de la mezcla venida de allende el mar. Estos fracasos, en ocasiones muy sonados, llegaron casi a destruir la confianza que la quina había ganado entre los médicos europeos y hubo un momento en que aún los mismos jesuitas, abanderados hasta entonces de la mis-

teriosa droga, se lavaron las manos y dejaron su explotación en manos del Gobierno español que, progresivamente, fue organizando la comercialización de la droga hasta formar el llamado Cabildo de la Quina.

Había, sin embargo, un notable interés por su uso, pues hasta entonces seguía constituyendo el único remedio específico contra el paludismo, Pero irritaba a los médicos y apotecarios europeos el hecho de que nadie sabía con exactitud de qué árbol era extraída, pues pronto se descubrió que la quina-quina había sido un derrotero falso. Hubo aún quien dudó de que se tratase de algún árbol.

En 1735, una expedición científica francesa vino a la región ecuatorial de Sudamérica con objeto de medir la circunferencia de la tierra. Estaba formada por tres famosos científicos parisienses, Godin, Bouguer y La Condamine, que estaban acompañados por un botánico llamado Joseph de Jussieu, constituyendo un heterogéneo y abigarrado grupo cuyas aventuras tragicómicas serían excelente tema para la más novelesca de las historias y dieron origen al sobrenombre de "La Compañía Francesa" con que esta expedición ha pasado a la posteridad. Jussieu, un gran botánico, dedicó todas sus energías al estudio de los árboles que producían la corteza curativa y, después de 17 años de viajar e investigar en las peores condiciones imaginables, decidió regresar a Francia a publicar sus interesantes hallazgos.

Pero la selva sudamericana no soltaría sus secretos tan fácilmente. Antes de partir a Europa, todos sus apuntes y sus herbarios le fueron robados para no encontrarse nunca más. Jussieu murió amnésico y loco unos años más tarde, sin poder comunicar a nadie el producto de sus cuidadosas averiguaciones. Solamente en 1936 se ha encontrado y publicado una parte de sus escritos.

Afortunadamente para la ciencia, pero quizás no para la moral científica, La Condamine se había dejado llevar por la tentación de plagiar algunos de los descubrimientos de su compañero de viajes y oportunamente había publi-

cado, bajo su propio nombre, lo que después se supo que era obra de Jussieu. En 1737, el mundo fue informado por la pluma ágil y oportunista de La Condamine sobre las características de tres de los árboles que producían la corteza peruana.

Un grupo de estos árboles llegó más tarde a manos de Linneo, el genial botánico sueco, quién, después clasificarlos brindó un romántico homenaje a la Condesa de Chinchón denominando al género botánico con el nombre de Cinchona. Otro error, aunque menor. En todo caso, debió llamarle Chinchona; pero no seamos duros en una crítica innecesaria: aún a pesar de las eruditas observaciones de Sir Clement Markham voceadas en el Congreso Internacional de Botánica realizado en Londres en 1866, el mundo científico ha aprobado definitivamente que es Cinchona y no Chinchona.

Quizás ya era bien conocida entonces la notable contribución de los célebres botánicos españoles Hipólito Ruiz y José Pavón, quienes de 1777 a 1788 viajaron por todo el Perú recogiendo información científica sobre la flora de estas tierras. Su tratado de Quinología y otros libros botánicos que publicaron dentro de los círculos científicos no parecen haber tenido la pésima suerte de su manuscrito sobre el viaje que, preparado en 1793, fue extraviado y recién pudo ser encontrado y publicado por primera vez en 1930.

En 1820, Pelletier y Caventou, farmacéuticos franceses, descubrieron el principio activo de la corteza peruana y desde entonces comenzó la lucha de la industria europea para adquirir con más facilidad la materia prima. Vino una expedición inglesa encabezada por Sir Clement Markham y una holandesa dirigida por Hasskarl.

Markham, famoso en el Perú, por sus contribuciones a la historia peruana, fracasó en su intento de aclimatar la Cinchona en la India; y Hasskarl tampoco logró su objetivo llevándosela a Java. Varios años más tarde, Carlos Ledger, de Puno, logró llevar a Java semillas de la variedad Calisaya, obtenidas en las selvas de Bolivia.

Los árboles de Cinchona han dado al mundo la quinina, la quinidina, la cinchonina y una serie de otros alcaloides. Los dos primeros están incorporados como remedios muy útiles en la farmacopea moderna:

La quinina, el alcaloide del nombre prestado, ha acompañado al hombre en su conquista de las selvas tropicales: desde la construcción del Canal de Panamá hasta las sangrientas aventuras del Pacífico Sur durante las guerras recientes, hasta la penetración persistente del gran infierno verde de la Amazonía. Sin la quinina o sus derivados, estos significativos hechos históricos quizás estarían aún en la fantasía del hombre.

La quinidina, digna hermana menor del amargo antipalúdico también ha salvado muchas vidas en manos de los cardiólogos, pues es el mejor producto natural para modificar los trastornos del ritmo cardíaco.

Los otros alcaloides de la corteza peruana esperan todavía, en las vitrinas de los laboratorios, al científico que ha de descubrir su utilidad para el género humano.

El misterioso remedio indígena no solamente usurpó un nombre para infiltrarse en la cultura occidental. Su título apócrifo, ya legalizado y sacramentado, ha dado origen a otros derivados: toda la terminología química de los alcaloides no podría existir ahora sin el término "quinolina" que bautiza un núcleo de materia orgánica común a muchos de ellos, cualquiera que sea su origen. Aún más, las "quinonas", un grupo de compuestos colorantes, son muy populares entre los industriales textiles. La Quinolina y las Quinonas deben su nombre a haber sido originalmente obtenidas de los alcaloides de la corteza peruana: son las nietas sofisticadas de la fiebre de una Condesa y de un nombre ilegítimo.

Posteriormente a todo esto, y ya con la etiqueta moderna de los principios activos, la

producción oficial de la Quinina pasó en forma monopólica a la Indonesia, especialmente en Java, donde las grandes plantaciones de Cinchona y las instalaciones industriales cubrieron durante muchos años las necesidades mundiales en la lucha contra la malaria. El "mal aire" dejó de ser malo desde que Laverán identificó al mosquito como el culpable de la transmisión de tan catastrófica epidemia, y la malaria o paludismo perdieron pronto el terror que las acompañaba.

Por otro lado la quinina fue pronto acompañada con varias otras drogas sintéticas que la desplazaron progresivamente del mercado.

Pero pronto el germen de la malaria rehizo sus fuerzas y comenzó de nuevo el ataque mediante una variedad *resistente a todas esas nuevas armas* terapéuticas, excepto a la quinina. Esa nueva amenaza comenzó a aparecer hace un poco más de medio siglo en las islas del Pacífico, y encima de este nuevo aspecto del problema, cayó el fantasma horroroso de la II Guerra Mundial.

Es fácil entonces comprender que la malaria comenzó a matar más soldados que la metralla y que las necesidades de *quinina*, y de los otros medicamentos, se elevaron bruscamente. Al mismo, la destrucción de bosques e instalaciones y el bloqueo de las comunicaciones hicieron progresivamente imposible la obtención de quinina para los ejércitos norteamericanos.

Es necesario recordar que nuestros países, Ecuador, Colombia y Perú, donde continuaba el uso tradicional de la cascarilla, eran países beligerantes en esa terrible guerra del Pacífico. Por lo tanto, contribuyeron al esfuerzo bélico donando enormes cantidades de corteza de Cinchona, contribuyendo su consumo a una marcada depredación de esos vegetales, cuyas consecuencias hasta ahora son notorias.



Hay una crítica a la creencia religiosa consistente en decir que ésta *no es sino* un elemento cultural (como el lenguaje, los valores literarios, estéticos o morales) que los sujetos interiorizan en el proceso de socialización. Ahora bien, la *cultura* es un conjunto de *estilos de vida* y de *estilos de pensamiento*. Y como tales *estilos*, son algo idiosincrático de *un grupo en un momento determinado*. En conclusión, la religión *no es sino* algo idiosincrático de ciertos grupos sociales en momentos de su desarrollo. Muchos sociólogos y antropólogos culturales han desempolvado las tesis sofistas y le han dado un nuevo aspecto de modernidad y progresía: la religión, como la ciencia, es algo "producido" por el hombre; y, en cuanto tal, carente de toda dimensión verdadera, intemporal, esencialista o ahistórica.

Que la religión es un elemento de la cultura (y que la creencia religiosa en cuanto creencia articulada lingüística y conceptualmente -en su caso, axiológica y actitudinalmente- es algo que debe aprenderse) es un hecho, considero, difícilmente rechazable. No puede constituir, en consecuencia ninguna objeción relevante, a menos que con ello se quiera

decir realmente algo distinto de lo que resulta expresado.

Quien afirma la existencia de Dios no afirma que la religión no sea un elemento más de la cultura ni tampoco que la creencia religiosa básica o las actitudes religiosas constituyan un elemento de la psique innato y acultural. Dejando otras consideraciones aparte, tan absurdo es suponer que la creencia religiosa (para tener cierta "carta de plausibilidad o veracidad") no debería emerger de la socialización en sus distintas formas, como suponer que la creencia científica (para tener cierta "carta de plausibilidad o veracidad") debería emerger "espontáneamente" en un individuo sin contaminación educativa. Es cierto que en muchos casos particulares la vivencia de la creencia religiosa no es interiorizada personalmente, o no trasciende más allá de lo socialmente instituido y consensuado; pero no es menos cierto que esto sucede igualmente para muchas personas en todos los ámbitos de la cultura. Por ejemplo, la educación matemática, física o moral no constituye (por sí misma) al sujeto en un "verdadero" matemático, físico o "persona moral". Antes bien, lo hace conocedor de un importante elemento de su cultura.

CARLOS SÁNCHEZ SAURA

ra y le da la oportunidad de utilizar (o no) éste como forma de expresión y realización personal. De igual modo, la educación religiosa no tiene por finalidad hacer sabios o santos, sino de dar a conocer elementos que pueden (o no) ser importantes para la expresión y realización personal. El hecho de que la forma cómo se haga no sea, en algunos casos, la adecuada, no es una cuestión que concierna a los objetivos sino a la didáctica o metodología.

La afirmación de que la religión es un elemento cultural no es, pues, una afirmación suficiente para desacreditar o deslegitimar, sin más, la creencia religiosa. Lo contrario sería tanto como pretender que la legitimidad (epistemológica, por ejemplo) de la creencia religiosa derive de una suerte de génesis acultural más o menos milagrosa.

En el fondo, este reduccionismo cultural suele presuponer la idea de que todos (o muchos) de los contenidos de la cultura son constructos más o menos arbitrarios, convencionales o inconmensurables. Es decir, suele presuponer la tesis denominada "relativismo cultural". El "relativismo cultural" es la tesis de que las diferentes culturas sólo pueden ser comprendidas y valoradas "desde dentro" de cada una de ellas. Aplicar al análisis de una cultura criterios procedentes de otra se entiende como una posición "etnocéntrica", una posición de privilegio o superioridad cultural injustificada o inaceptable.

Muchos de estos escrúpulos no-etnocéntricos han sido rigurosamente aplicados en el análisis de las estructuras familiares, del arte, de las costumbres y, obviamente, de la creencia y la práctica religiosa. El resultado de este deseo de que "nuestros prejuicios" culturales no interfieran la "investigación científica", de que ciertos valores no se sobrepongan a otros, ha sido el hecho de que "todo vale por igual". Desde el relativismo cultural extremo (o, si se prefiere, coherente), las mismas categorías de "verdad" y "objetividad" serían terminología propia de ciertos grupos sociales de una cultura en un momento determinado; nada más que la "jerga" idiosincrática con la que ciertos grupos

sociales autodefinen su propia actividad. Si bien deberíamos admitir, con San Agustín, que a ningún relativista le gustaría que le "engañasen". La mayoría de los relativistas, sin embargo, adoptan una actitud más "moderada" o, diría yo, menos "arriesgada". Se trata de hacer valer el relativismo para las dimensiones metafísicas, éticas y religiosas de la cultura, dejando de lado la ciencia y la tecnología.

Cierto es, desde una óptica de la teoría de las ideologías, que el relativismo cultural resulta una tesis atractiva para quien abogue (por sensibilidad, principios u otras motivaciones) por el libre derecho de ciertas minorías a elegir sus propias señas de identidad. Ahora bien, también es de sospechar que el relativismo cultural pueda resultar igualmente atractivo para muchas estructuras de poder interesadas en perpetuar o mantener en situaciones de indigencia o miseria a ciertas minorías o pueblos (cuya única solución probable a corto o medio plazo sería la adopción de estructuras cognoscitivas, técnicas y/o valorativas procedentes de otras culturas). En particular, parece (al menos desde un punto de vista lógico) que sólo podemos "elegir" una identidad cultural si existe al mismo tiempo la posibilidad de otra opciones de cuya existencia tenemos vivencia o, cuando menos, noticia. Por expresarlo en términos del personalismo buberiano, solamente el "yo" puede ser semejante o idéntico (culturalmente) al "otro" si, previamente, es un "yo". La identidad cultural sólo tiene sentido desde la radical libertad de elección personal. Lo contrario es considerar al sujeto como un "objeto cultural". Esto respecto a pretendidas aplicaciones sociopolíticas del relativismo cultural.

Pero hay algunas dificultades más. Una algo llamativa, al menos a mí me lo parece, consiste en cómo es posible saber de la existencia de ese cierto núcleo irreductible e intraducible de cada cultura. Desde "dentro" de cada cultura, por razones lógicas, es imposible pues el relativismo es un concepto relacional o comparativo. Desde "fuera", por su parte, tampoco; pues, ¿cómo es posible comprender algo que, de suyo, es inconmensurable?. Si la afir-

mación fundamental del relativismo, sin embargo, se reduce a la constatación fenomenológica de las diferencias cosmovisionales y valorativas de distintos seres humanos no veo, entonces, mucha profundidad ni necesidad de investigación de campo. Sería suficiente para sostenerla comparar la visión del mundo y de valores que puedan tener un analfabeto de los tantos funcionales que tenemos en la actualidad, con la de una persona con una cierta cultura y educación. Otra dificultad fundamental del relativismo consiste en el hecho de que parece que el criterio preferente de verdad o aceptabilidad de algo es el propio nicho cultural y no la realidad a-cultural. Pero esto, en sí mismo, es igualmente insostenible; pues implicaría que la validez del mismo relativismo como tesis se reduce a un epifenómeno cultural; y el hecho posible de que cualquier cultura sostuviese una posición relativista no sería sino una contingencia que en absoluto lo haría más probable.

El fondo de la cuestión del relativismo, creo, es el rechazo de la racionalidad filosófica y la adopción tácita de una idea de racionalidad científicotécnica de naturaleza pragmatista. Esta racionalidad filosófica, se presupone, tiene un carácter eurocéntrico y conllevaría el desprecio o la desatención de las peculiaridades propias de cada forma o estilo de vida.

Pero esto es solamente un principio por postulación. No está claro, por ejemplo, que la asunción de un concepto transcultural de racionalidad implique, necesariamente, el desprecio de peculiaridades culturales idiosincráticas. Tampoco está clara la idea de que los "mosaicos" de estilos de vida a los que nos tienen acostumbrados los antropólogos culturales (creencias morales, sobre la muerte, la sexualidad, las relaciones sociales o la religión) deban arrojar mucha luz para entendernos a nosotros mismos. ¿Acaso ciertas prácticas culturales homicidas me "enseñan" que mi creencia del respeto a la vida es sólo el resultado de una convención social o ilusión subjetiva?. ¿Qué diremos también de las prácticas sexuales vejatorias o la condición de opresión (mo-

ral, política, educativa, laboral, etc.) a que está sometida la mujer, de las creencias en organizaciones sociales jerarquizadas y totalitarias, etc.? ¿Nos enseñan que nuestras creencias contrarias son sólo convenciones o estilos de vida distintos sin mayor valor?. Pero si esto es así, ¿por qué "irnos tan lejos" para hacer est tipo de inferencias? ¿Por qué no tener en cuenta también el "ejemplo" del psicópata de turno, de nuestro vecino que maltrata a su mujer, o del jovencito de ideología fascista para poner en cuestión los valores y las creencias de una cultura?. De nada nos serviría argumentar que estas conductas son anómalas mientras en el otro caso están socialmente consensuadas. Incluso en las sociedades occidentales desarrolladas, los cambios de valores y/o políticos son igualmente cambio de consenso.

Es cierto que muchos de los comportamientos que ilustran los libros de antropología cultural suscitan nuestro interés (no más, también hay que decirlo, que los comportamientos más grotescos, extraños o vulgares de los personajillos de la llamada "prensa del corazón"; de los que, no obstante su anomia sociomoral y su relativismo, no nos enseñan nada sobre nosotros mismos). Así, por ejemplo, algunos creen que es posible aprender algo sobre la noción de lo "sagrado" cuando creen haber "observado", por un lado, que en cierta cultura las vacas son tenidas por "sagradas" al estar prohibido religiosamente el consumo de su carne y, por otro, que esta prohibición parece encontrar motivaciones menos trascendentales al poder utilizar su fuerza de trabajo en el campo y sus excrementos como fuente de energía y material de construcción.

Ahora bien, ¿resulta sensato pensar (suponiendo que las observaciones, conceptualizaciones e inferencias sean correctas) que mediante este tipo de ejemplos y argumentaciones hayamos comprendido algo sobre la naturaleza de lo "sagrado"?. ¿No parece más bien que sería la precipitación, el desinterés por lo sagrado o el interés por lo no sagrado lo que motivaría la asunción semejante?. ¿Es posible "reducir epistemológicamente" la idea de lo sagrado

en Platón, San Agustín, Santo Tomás o San Francisco de Asís al modelo de explicación antropológica? Sólo la temeridad y la falta de escrúpulos podría motivar el asentimiento.

Es curioso que mientras se pretende negar, por un lado, toda intención esencialista y ahistórica de ciertas formas culturales (occidentales) para "homologarlas" a sus otras formas hermanas allende los mares y las tierras, por otro lado, sin embargo, se está cometiendo el mismo error que se pretende evitar: se esencializan y ahistorizan el resto de las formas culturales. Ya no se entiende, ni se pretende que así sea, cada cultura como una singularidad compleja en un momento de su desarrollo histórico contingentemente determinada por las contingencias propias del espacio y del tiempo. Al rechazar la idea de que la aspiración última de toda persona es la felicidad y el bien, y al rechazar la existencia de una naturaleza humana, se niega todo destino o progreso social (que no puede ser otra cosa sino el progreso de todos hacia el bien). Parece como si los diferentes estilos de vida y creencia que constituyen la cultura fuesen determinantes o constitutivos del bien y la dignidad del individuo. De ahí la crítica de la "injerencia cultural"; sin embargo, crítica no exenta de paradoja en la medida en que no experimentamos los mismos pensamientos ni sentimientos cuando una cultura A (llamémosla eurocéntrica) se promociona en otra B (llamémosla no-eurocéntrica), que viceversa.

Evidentemente, también ajena a esa forma de pensamiento débil (con aspiraciones científicas, es decir, ¿transculturales?) que es el

relativismo cultural es la idea de diálogo o convergencia intercultural. Básicamente, hay dos motivos para ello; primero, la idea de diálogo y convergencia intercultural presupone la existencia de un mínimo de racionalidad universalista. Segundo, es de sospechar que bajo planteamientos interculturalistas (que no se limiten exclusivamente a la "tolerancia" étnica o ideológica), se escondan motivaciones sibilinas de colonización y dominación hegemónica cultural.

En definitiva, parece como si una "ciencia" de la cultura sólo fuese posible si entendemos las diferentes manifestaciones de la misma (cognoscitivas, axiológicas y religiosas) como "piezas de museo", resultantes espúreos de las capacidades y posibilidades de la razón. Como algo que concierne a lo opinable y al gusto. Residuos y reductos del vano esfuerzo de la razón por encontrar una respuesta a la inteligibilidad de la existencia humana. O proyecciones imaginativas que enmascaran y legitiman ciertas situaciones materiales concretas.

Los árboles, no obstante, no nos dejan ver el bosque. Centrados en descripciones fenomenológicas de las particularidades más o menos extrañas de cada religión concreta, hemos perdido de vista la dimensión espiritual del ser humano. A veces, la abundancia del error nos hace perder de vista la verdad, al igual que la mucha familiaridad con la miseria humana nos hace sospechar de la inexistencia de la grandeza. Y es que lo que no somos capaces de reconocer en nosotros mismos, difícilmente podríamos reconocer en nuestro derredor.



Hay un proverbio africano que dice: "Hasta que los leones tengan sus propios historiadores, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador" (citado por Galeano 1997). El proverbio escenifica un conflicto permanente mediante tres personajes: leones, cazadores e historiadores, o dicho de otra manera, los oprimidos, los opresores y los intelectuales. Al mismo tiempo que alude a una historia, diseña dos lugares y dos prácticas intelectuales: el lugar y la acción de los leones y el lugar y la acción de los cazadores. Hay otra historia, de origen brasileño, que ofrece una variante de interés: un hombre narra a un amigo su aventura con una onza. A medida que avanza el relato, el oyente interfiere reiteradamente en el relato, lo que obliga al fastidiado narrador a preguntar: "¿Vocéé amigo meu ou da onça?". La historia de la onza agrega un personaje o una situación al escenario del proverbio africano: se trata del intelectual que sin ser onza o león, es sin embargo amigo de la onza. Lo que se agrega es la posicionalidad del intelectual que, sin pertenecer al ámbito de los oprimidos le-

nes, se ubica a su lado y toma, si no una identidad prestada, al menos sí una "conciencia de onza prestada".

El relato construido por el proverbio africano y la anécdota brasileña bien podrían ser considerados como una descripción del escenario contemporáneo en relación con varios de los debates del presente fin de siglo. Así, la discusión en torno a las identidades en relación con la nación, la región y el proceso de globalización parece centrarse en el tema de la posicionalidad. Pero también, como el mismo relato lo indica, supone el debate sobre el propio relato historiográfico y sobre las localizaciones de la memoria. Incluso, supone el debate en torno al estatuto tanto de la memoria oficial como de la memoria colectiva; de la memoria desde el poder como de la memoria desde los oprimidos. Dicho sea de paso, es en la formulación uruguaya de ese debate y su relación con la tortura y los desaparecidos que Eduardo Galeano recupera el proverbio africano. Posicionalidad, localización y memoria son, entonces, los centros del debate político e intelectual de este final de siglo. Al pare-

HUGO ACHUGAR

¹ El presente texto forma parte de un ensayo más amplio en proceso de redacción.

cer, una vez más, los intelectuales están debatiendo en torno al poder y en torno al poder de la representación (*Vertretung y Darstellung*).

Pero ¿qué es lo que realmente se disputa cuando se debate en torno al poder y a la representación? La respuesta varía según el lugar y el idioma desde donde se la formule, o según el lugar y el idioma desde donde se la escuche. ¿Cuál es la relación entre el debate de la academia y el debate de la sociedad civil, y cómo es esa relación en los Estados Unidos y en las múltiples Américas Latinas? ¿Es el mismo debate el que se desarrolla en América Latina y el que se desarrolla en los Estados Unidos y en gran parte de la academia del primer mundo? O incluso, ¿cómo se relaciona el debate sobre la globalización, el estado-nación y la integración regional con el debate sobre los llamados estudios poscoloniales y subalternos? Y también, ¿cuáles son los personajes que entran en ese debate? Parece claro que entre los sujetos implicados se encuentran los propios intelectuales, además del estado, los migrantes, las minorías determinadas por género, etnia o preferencia sexual, así como las tradicionalmente determinadas por la clase. Aunque también instituciones generadoras de opinión y conocimiento, como los medios de comunicación y las universidades, tienen una presencia en el debate. En resumen, ¿en qué medida y cómo se relacionan los múltiples debates en el escenario del presente fin de siglo?

En esta oportunidad no voy a discutir todos los temas antes aludidos y me voy a limitar solamente a algunos aspectos de la función de la nación, la migración y los intelectuales en los actuales procesos de integración y globalización. Procesos que en relación con los intelectuales, aparentemente, habrían terminado por reformular—si no liquidar—las funciones tanto del intelectual tradicional como del

intelectual “orgánico”. Quisiera comenzar considerando el tema de la posicionalidad.

1. EL LUGAR DESDE DONDE SE LEE. LA CONSTRUCCION DE AMERICA LATINA DESDE EL CENTRO

La actual discusión sobre la posicionalidad no es nueva, aunque presente algunas diferencias con respecto al debate de hace unas décadas. La localización y el posicionamiento de la enunciación y del conocimiento es radical hoy—al menos por una parte de la academia del primer mundo y del *Commonwealth*—en la discusión del binarismo colonizado/colonizador o hegemónico/subalterno, aun cuando se sostenga que las fronteras de dichos binarismos fueron “redibujadas y la división colonizador/colonizado haya sido reordenada” (Prakash 1995: 3)². El intento de liberar la historiografía de la dominación de categorías e ideas producidas por el colonialismo, a saber colonizadores y colonizados, blancos, negros y “café con leche”, civilizados y bárbaros, modernos y arcaicos, identidad cultural, tribu y nación (cf. Prakash: 1995: 5), guía parte de esta discusión. Esto que se presenta como una novedad, existe, sin embargo, en el pensamiento latinoamericano desde hace mucho tiempo; en realidad, precede a la actual discusión—según el relato que se prefiera— desde hace varios siglos o desde hace más de un siglo. Y cuando Prakash argumenta que “aunque existen muchos ejemplos de crítica a la historiografía liberal y su complicidad con el imperialismo, la revisión de esta disciplina desde un lugar de “otredad” está todavía por realizarse” (ibid.), me pregunto en español: ¿dónde está por realizarse, si es cierto que todavía está por realizarse? ¿Cómo leer si no el revisionismo histórico latinoamericano

² Como señala Prakash: “Modern colonialism, it is now widely recognized, instituted enduring hierarchies of subjects and knowledges—the colonizer and the colonized, the Occidental and the Oriental, the civilized and the primitive, the scientific and the superstitious, the developed and the underdeveloped. The scholarship in different disciplines has made us all too aware that such dichotomies reduced complex differences and interactions to the binary (self / other) logic of colonial power” (ibid.).

durante el siglo XX? ¿O cómo leer la labor, entre otros, de José Martí, sino como la revisión histórico-cultural desde la perspectiva del “otro” que es el latinoamericano?³

En mucho del pensamiento originado en el marco del *Commonwealth* teórico poscolonialista se ignora la producción latinoamericana o, en el mejor de los casos, se procede a analizar a América Latina como un conjunto homogéneo derivado de un pasado histórico supuestamente común en lo esencial con India, Africa y otras regiones del planeta. No voy a reiterar aquí mi cuestionamiento de la construcción que se ha estado haciendo del “nosotros latinoamericano”, pero quisiera insistir en señalar uno de los mayores equívocos en el tratamiento de América Latina, que es el de su homogeneización o el de su reducción como epítome de lo poscolonial o de lo subalterno. América Latina, en tanto que construcción político-cultural, es como una pantalla en la que se proyectan o se encubren diversos proyectos sociales y culturales de clase, género y etnia. Planteado de otra manera, América Latina es uno de los campos de batalla en donde los distintos sujetos combaten por la construcción de su proyecto en función de sus particulares memorias. En este sentido, América Latina operaría del mismo modo que, según Prasantij Duara, funciona la nación, es decir como el espacio donde combaten por el poder distintos proyectos nacionales, y del mismo modo que, según Claudia Koonz, opera la memoria pública, es decir, como el lugar donde distintas memorias compiten por el poder. Por lo mismo, tanto la evaluación de los distintos pasados como la propuesta de los diversos futuros y el posicionamiento en relación con el poder determinan el tipo o los tipos de América Latina que permiten construir los respectivos “nosotros”—inclusivos y excluyentes— desde los que se habla.

Nada de esto es novedad, pero se vuelve particularmente relevante cuando se trata de determinar o de proponer políticas del conocimiento o agendas teóricas que postulan la construcción de América Latina sin atender a sus respectivas especificidades históricas y culturales, asimilándola a la experiencia histórica de lo acontecido con los países que integraron el imperio británico y formaron parte de la *Commonwealth*. En ese sentido, la construcción que se propone de América Latina dentro del marco teórico de los llamados estudios poscoloniales apunta a que el lugar desde donde se habla no es—o no debería ser— el de la nación sino el del pasado colonial. Esta relocalización—valga el juego de palabras—del lugar desde donde se habla presupone la obsolescencia de la categoría “nación” en el actual fin de siglo, a la vez que una celebración de la “frontera”. Si bien los actuales procesos de globalización económico-financiera, de mundialización de la cultura, de integración regional y de migración planetaria tienden, si no a borrar, a relativizar los límites y los espacios nacionales, ello no implica que lo “local” desaparezca. Por el contrario, en más de un sentido lo nacional o lo local ha estado floreciendo y desarrollándose con particular fuerza, como lo señala Gage Averill:

Cierto “criticismo profético” anuncia prematuramente la muerte del estado-nación. Existen ciertamente muchos retos para el *status* del estado nacional: formas transnacionales de organización política, capitalismo transnacional, flujos de emigración, transferencia electrónica de capital, comunicaciones globales, formas locales de identidad. Sin embargo, la mayor parte de las actividades transnacionales se fundan en la continuidad de los estados nacionales como formas críticas de organización, y la mayor parte de los movimientos identitarios poseen algún tipo de nacionalismo como meta.

³ Soy consciente que el uso tanto de la noción del “otro” como la de “latinoamericano” plantean muchos problemas. Sin embargo, su presencia en este texto no surge de una posición “neocriollista” o “fundamentalista”, posición que no comparto, como tampoco la del “subalternismo” con la que tengo particulares diferencias. En un próximo ensayo daré cuenta de los problemas aquí apenas aludidos.

Sin ningún reemplazo a la vista, los estados nacionales permanecerán con nosotros —atravesados en el flujo y acumulación de capital global, poder, información y población— por mucho tiempo (Averill 1996: 208-209).

En este sentido, la reflexión actual sobre la nación en América Latina ha supuesto un cuestionamiento del homogeneizante proyecto decimonónico de la nación, pero no la expedición de un certificado de defunción. El pasado colonial ha estado en la reflexión latinoamericana desde hace mucho y no es un producto del presente. Por lo mismo, lo que no parece tenerse en cuenta en los llamados estudios poscoloniales del *Commonwealth* teórico es que la reflexión o la construcción de América Latina, como toda construcción, supone, además del lugar desde donde se habla, el lugar desde donde se lee. Y precisamente, el lugar desde donde se lee América Latina parece ser, en el caso de gran parte de los estudios poscoloniales, el de la experiencia histórica del *Commonwealth*, por un lado, y, por el otro, como veremos más adelante, el de la agenda de la academia norteamericana que está localizada en la historia de su propia sociedad civil.

Tal parece que el movimiento poscolonial de los académicos anclados en una memoria escrita o dicha en inglés —en particular en relación con los estudios culturales o literarios— descubrió que la fragmentación que ellos realizaban entre British, American, Australian, Indian, Asian, Caribbean y African English, estaba basada en una estructura colonial; más aún, descubrió —por la migración de intelectuales “English speaking” a los centros académicos del primer mundo— que había perdido sentido el estudio de las culturas nacionales y que éstas debían ser sustituidas por categorías como “Global English” (cf. George 1996). Dicho sea de paso, ese tipo de categorías resuenan

en oídos hispanoamericanos de un modo inquietantemente similar al de los proyectos “hispanófilos” propios del intento nostálgico-restaurador oficial del franquismo.

Por otra parte, como el modelo se ajusta o parece ajustarse al presente período de globalización económico-financiera, los teóricos poscoloniales entendieron que se podía extender sin más al conjunto del planeta. No tuvieron en cuenta que América Latina —o, a los efectos, Iberoamérica— funciona como categoría del conocimiento, por lo menos, desde hace más de un siglo, y que tanto la revisión como la crítica de dicha noción ha sido y es constante. No tuvieron en cuenta, además, que la conciencia latinoamericana articula varias inscripciones nacionales y que la “patria grande” podía albergar múltiples “patrias chicas”. No tuvieron en cuenta, por último, que la conciencia latinoamericana ha sido desde hace siglos un espacio heterogéneo donde los distintos sujetos sociales, étnicos y culturales han venido batallando por construir sus respectivos proyectos sociales y culturales. En ese sentido, lo que el pensamiento poscolonial generado en los ámbitos académicos pertenecientes o actuantes en el *Commonwealth* no parece haber considerado es que el permanente cuestionamiento de los latinoamericanos en relación con su identidad tiene que ver, precisamente, con el hecho de haber sido y de seguir siendo exactamente eso, es decir, un espacio heterogéneo en constante transformación, donde ninguna identidad global es permanente o aceptada de modo general. No tuvieron en cuenta que la resistencia a las distintas construcciones que sobre ella se han realizado y se realizan tiene que ver con procesos históricos específicos, y que el proyecto de configuración o construcción de una América Latina unida tiene una larga y conflictiva historia ⁴.

⁴ Algunos de los latinoamericanistas residentes en los Estados Unidos que cuestionan el “malestar” de un sector de la academia o de la comunidad universitaria latinoamericana, curiosamente creen ver en dicho “malestar” la huella del pensamiento letrado de viejo cuño que se resiste a abandonar una supuesta y antigua “centralidad” de los intelectuales latinoamericanos en sus respectivas sociedades. Por el contrario, el malestar de los intelectuales latinoamericanos que cuestionan este modo de pensar América Latina no

Leída desde el *Commonwealth*, la globalización parece no haber abandonado ciertos hábitos y ciertas memorias de la historia imperial en lengua inglesa. Como toda mirada imperial, la lectura desde el *Commonwealth* puede ignorar y construir su interpretación mediante el recorte y la mezcla, sin preocuparse de la operación ideológica que realiza. Pero claro, para la mirada en inglés, aun los textos imperiales o canónicos escritos en otras lenguas pueden ser leídos como colonizados o como ejemplos de tautológicas definiciones ⁵. Pero quizás no deberíamos olvidar que una cosa es ser poscolonial en inglés y otra en español, portugués, bayano, quechua, aymara, guaraní, papiamentu y equivalentes.

En la periferia estamos acostumbrados a este tipo de relatos que desde fuera pretenden leer y establecer el “deber ser”; más aún, desde Guamán Poma de Ayala tenemos idea de lo que es memoria oficial y contramemoria. El problema es que en la fundamentación de esta historiografía el lugar no parece importar. Entiéndase bien: cuando utilizo metáforas espaciales como “afuera” o me refiero a que “el lugar” no parece importar, no estoy planteando que sólo desde “adentro” se pueda hablar. Lejos de la intención de la presente reflexión está plantear un “fundamentalismo regionalista” que impida todo conocimiento que no surja de América Latina. Por el “lugar” me refiero a una ubicación geo-cultural que no está limitada a aque-

llos que viven físicamente en América; es decir, me refiero a una posicionalidad geo-ideológico-cultural. Y cuando señalo que hay un tipo de relatos que “desde afuera” plantea un deber-ser de la lectura de América Latina, me refiero a que dicho tipo de relatos procede ignorando la situación de enunciación propia de las sociedades latinoamericanas y opera en función de otras agendas, de otras situaciones.

Eso al menos es lo que propone una amplia teorización acerca de la desterritorialización económica que se ha extendido a lo cultural. ¿No importa, o lo que ocurre es que se está procediendo a una reubicación de la enunciación y de la posición o del lugar de la memoria? Lo que parece haber ocurrido es, como propone Habermas, una “reubicación de la autoridad” (Habermas 1994). El modo en que esa “reubicación” se está procesando es precisamente lo que ocupa el debate sobre el pasado y sobre la memoria. O, dicho de otro modo, la reubicación de la autoridad es o implica la reubicación del pasado y, consecuentemente, la reubicación de la memoria colectiva. Reubicación del pasado que es también una redefinición de lo memorable y de lo olvidable.

Toda memoria, toda recuperación y representación de la memoria implica una evaluación del pasado. El tiempo de la evaluación de este fin de siglo es para unos posnacional y para otros poscolonial. Lo que no se toma en cuenta es, como lo señalábamos antes, que si

implica la reivindicación “arielista” de la función “mesiánica” del intelectual. De lo que se trata es, simplemente, de la resistencia a que América Latina sea objeto de una teorización que, en función de la globalización, homogeneiza los procesos sociales y culturales en las diversas partes del mundo y del mal llamado “tercer mundo”. La reducción de América Latina a un objeto homogéneo y coherente es sólo posible desde afuera. Más aún, la identificación de América Latina ya sea con la zona andina, con el “cono sur”, con el Caribe o con el trópico implica negar la diversidad y la multiplicidad de las varias Américas Latinas y de sus muchos sujetos sociales. La centralidad del intelectual latinoamericano de viejo cuño es cosa del pasado, al igual que el ingenuo estereotipo del “pueblo” o de cualquier conjunto homogéneo. Al mismo tiempo, la discusión de la función o de la reformulación de la tarea del intelectual crítico está presente en la agenda latinoamericana, como lo prueba, entre otros, el capítulo final de Escenas de la vida posmoderna de Beatriz Sarlo (Sarlo 1994).

⁵ Al efecto es interesante la introducción (“The essential Heterogeneity of Being”) escrita por Anna Rutherford al libro *From Commonwealth to Post-Colonial*, así como el ensayo de Wilson Harris en el mismo libro, donde se parafrasea Antonio Machado a través de una cita del *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz (Rutherford 1992).

bien la globalización de la economía ha podido volver obsoleto el estado-nación, las formaciones nacionales no se agotan en lo económico, y que las múltiples historias —dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas— y las múltiples memorias son un elemento central de la categoría “nación”, incluso en estos tiempos globalizados y de migración. Todo esto con relativa independencia de los avatares del proyecto decimonónico del estado-nación, o sin que ello signifique la postulación de un proyecto homogeneizante de estado-nación. El lugar desde donde se lee en América Latina está nutrido por múltiples memorias que se llaman Guamán Poma, Atahualpa, el Inca Garcilaso, Bolívar, Artigas, Martí, Hostos, Mariátegui, Torres García y muchos otros más que no se agotan en dos o tres “hot commodities” puestos a circular en el mercado globalizado, como parece haber sucedido con Rigoberta Menchú⁶. El paisaje que diseñan esas múltiples memorias supone un posicionamiento y un lugar específico desde donde se habla y desde donde se lee.

Especificidad, eso sí, que se deshace si uno “habla” o “lee” desde la condición o el lugar del migrante. Desde el lugar del migrante es comprensible afirmar, como lo hace Homi Bhabha, que “los conceptos de culturas nacionales homogéneas, la transmisión contigua y consensual de las tradiciones históricas o las comunidades étnicas “orgánicas” —como fuentes del comparatismo cultural— se encuentran en un proceso de renovación profunda” (Bhabha 1994). Y se deshace no sólo por el proceso de globalización económico-financiera, sino por el hecho de que, desde la perspectiva del migrante, el lugar de la historia y de las múltiples memorias —hegemónicas u oprimidas— es parte de un pasado que no tiene vigencia en el nuevo lugar desde donde se habla. Pero ¿ocurre lo mismo con aquellos que no han migrado? Me parece que es tan poco aceptable

⁶ La referencia a Rigoberta Menchú no supone un juicio sobre ella ni sobre su testimonio *Me llamo Rigoberta*, sino sobre la utilización reductora que de ambos se ha hecho en el “mercado” internacional, especialmente en el académico.

decretar desde el espacio del migrante la universalidad de su experiencia, como decretarla desde el lugar de aquellos que no han migrado. El marco teórico de los estudios poscoloniales que intenta construir un supuesto nuevo lugar desde donde leer y dar cuenta de América Latina no sólo no toma en consideración toda una memoria (o un conjunto polémico de memorias) y una (o múltiples) tradición de lectura, sino que además aspira a presentarse como algo distinto de lo realizado en nuestra América. Pero ese “nuevo” marco teórico se ha llamado de múltiples modos en América Latina, se ha llamado *pensamiento latinoamericano* y ha estado, para bien o para mal, detrás de la discusión que por lo menos desde Andrés Bello hasta nuestros días recorre el debate latinoamericano. Más aún, ha tenido distintas versiones y ha podido, como decía Martí, albergar tanto aquellos que intentaban seguir viviendo la colonia como aquellos que, como el propio Martí, construyeron “nuestra” visión, aquellos que migraron como los que no migraron, aquellos que tenían poder como los que no lo tuvieron. Una visión que ha permitido dar cuenta de la historia sin necesidad de un “nuevo marco teórico” que, insisto, supuestamente podría dar cuenta de fenómenos que eran invisibles para los propios latinoamericanos, cosa que la historia del pensamiento latinoamericano muestra no ser así. Una visión, a la vez moderna y posmoderna, que surge de la historia de las agendas de la sociedad latinoamericana.

2. A PROPOSITO DE MIGRACION Y “MELTING POT”

Uno de los lugares comunes de la actual discusión se refiere a las transformaciones producidas por las migraciones —especialmente el fenómeno de la migración sur-norte en las sociedades contemporáneas. En ese sentido, gran parte de la reflexión refiere al impacto que

la diversidad étnica, religiosa y cultural ha producido al interior de países hasta no hace mucho monoculturales. Esto —junto con el flujo económico-financiero de capitales— habría producido sociedades multiculturales y habría terminado por liquidar la vigencia del estado-nación decimonónico. La caracterización parece no ofrecer mayores problemas, pero ¿sucede lo mismo en todas partes? Y, lo que es más significativo: ¿el proceso de discusión y deconstrucción del llamado “melting post” en países como los Estados Unidos es similar al de América Latina?

¿Cuál es la agenda que determina la pertinencia o la legitimidad de los conocimientos? ¿Las agendas fundadas en las batallas que las minorías llevan adelante en la sociedad civil norteamericana o las agendas diseñadas en el seno de la sociedad civil latinoamericana? La agenda de las sociedades del primer mundo regula el pasado de acuerdo con la lucha que los distintos sujetos sociales —nuevos y tradicionales— llevan adelante en la confrontación de sus respectivas sociedades civiles. Esa agenda es legítima pero no es universal, a no ser que, en virtud de la globalización, se la quiera universalizar. En ese sentido, lo planteado por George Yúdice (1994) acerca de la importancia de la intermediación o del “brokering” ejercida en la sociedad norteamericana respecto del arte y la producción latinoamericana adquiere un particular interés. Es, precisamente, esa intermediación, ese “brokering” pero referido a la producción de conocimientos lo que estoy cuestionando. Pues, como dice Yúdice, en el proyecto multicultural de transformar la sociedad civil en los Estados Unidos, lo latinoamericano se confunde a menudo con lo “latino-estadounidense”. Este proyecto está (cito a Yúdice) “sobredeterminado tanto por una nueva forma de democratización cultural, basada en las demandas de “grupos de identidad”, como por la necesidad de la cultura estadounidense de proyectarse como si fuese “isomorfa” con el mundo, es decir, como microcosmos del mundo, característica que legitima su *status* como única superpotencia” (Yúdice 1994: 147). O,

como dice en otro pasaje: “Si antes se le pedía al latinoamericano que escenificara su surrealismo nato, a lo Carpentier, o su realismo maravilloso, o su macondismo, hoy día se le pide que se convierta en un casi chicano o latino” (ibid. 150).

Intermediación o “brokering” del conocimiento basado en la agenda de la sociedad civil estadounidense y que incluye una reformulación del espacio. Así, la frontera puede ser un espacio legítimo y de particular relevancia para sujetos sociales o para individuos como los teorizados por Gloria Anzaldúa. Pero eso, y el hecho de que Anzaldúa tenga cierta relación con la herencia latina no habilita a proponer las memorias y la situación de los latino-estadounidenses como válida para el conjunto de los latinoamericanos, ni tampoco a que los latinoamericanos y los latino-estadounidenses sean identificados sin más entre sí. El reconocimiento de la heterogeneidad de América Latina así como la del resto del planeta no parece ser mantenido cuando se propone el paradigma de lo poscolonial. ¿Por qué no reconocer que las políticas de la memoria y del conocimiento están ligadas al lugar desde donde se habla y desde donde se lee, y que los problemas de ese conjunto —para nada homogéneo— de los llamados “latinos” en los Estados Unidos no son necesariamente los del heterogéneo conjunto de los llamados “latinoamericanos” viviendo en sus respectivos países o incluso migrados a otros países de América Latina? ¿Por qué no pensar que con similares herencias —aunque no necesariamente con iguales memorias o con iguales historias— pueden haber diversos sujetos de conocimiento? Más aún, ¿por qué no pensar que la migración, el trasterramiento y la inserción en un nuevo lugar desde donde se habla produce conocimientos diferentes? ¿Por qué no pensar que la historia de los intentos de “melting pot” no es la misma en los Estados Unidos y en las distintas partes de América Latina? ¿Por qué no pensar que la lucha por los derechos civiles alteró el proyecto del “melting pot” en los Estados Unidos y que en América Latina el

proyecto del "crisol de razas" ha tenido una historia distinta y que además varía según las regiones? Y para terminar, me pregunto si el fracaso o la erosión del proyecto del "melting pot" en los Estados Unidos obliga a una idéntica lectura de la historia del proyecto del "crisol de razas" en América Latina.

Más prudente sería señalar que desde o en Uruguay —o desde el Río de la Plata e incluso desde el sur de Brasil— los términos de la discusión acerca del poscolonialismo y la subalternidad no tienen el sentido que la academia norteamericana o el nuevo *Commonwealth* teórico piensan que tiene o que debería tener para el conjunto de América Latina. Entre otras razones, por las que ofrece Jorge Klor de Alva cuando dice que "es erróneo caracterizar a las Américas después de las guerras de independencia como poscolonial. En suma, las Américas no fueron Asia ni África; México no es India, Perú no es Indonesia y los latinos en los Estados Unidos —aunque trágicamente perseguidos por una voluntad exclusionista— no son argelinos" (Klor de Alva 1992)⁷. A lo que quizás habría que agregar que no son argelinos pero tampoco latinoamericanos y que, a diferencia de la India, las culturas de las varias América Latina no forman parte del *Commonwealth* a pesar de la globalización, es decir, no forman parte de una memoria histórica signada por la cultura en inglés del *Commonwealth*. O dicho de otra manera, que podemos dar cuenta de los fenómenos histórico-culturales de América Latina, tanto de su presente como de su pasado, desde marcos teóricos como los contenidos en categorías como las de "Nuestra Amé-

rica" y otras desarrolladas por el pensamiento latinoamericano.

Para terminar y seguramente para abrir otro aspecto del debate de un modo quizás poco sofisticado y que merecería seguramente algunas matizaciones: ¿en qué medida las propuestas que formulan estas nuevas agendas panamericanistas contenidas en mucho de la reflexión surgida desde algunos sectores de la academia norteamericana o influida por ella no están, de hecho, teorizando la constitución del bloque económico diseñado en la cumbre hemisférica de Diciembre de 1994 en Miami? Y ¿en qué medida la situación del presente fin de siglo no vuelve a reeditar, salvando todas las diferencias y todas las distancias, las circunstancias presentes en la conferencia convocada en 1888 por Mr. Blaine, y que llevaron a Martí a formular su advertencia contenida en la expresión-consigna "Nuestra América"? ¿No estaremos nuevamente —gracias a la reconstrucción teórica que se intenta desde el ámbito intelectual del *Commonwealth* y se rearticula en los Estados Unidos— enfrentados a la disolución de las diferencias dentro de una globalización supuestamente más digerible, pues se presenta como una versión panamericanista de una supuesta historia de los leones? Quizás estemos simplemente en una reedición del panamericanismo que intenta obliterar el "nuestro americanismo" de Martí, pues se trata de la propuesta de una integración regional más preocupada del fortalecimiento de bloques económicos en Europa y Asia que de los intereses latinoamericanos. El debate sigue abierto.

⁷ Lo planteado aquí por Jorge Klor de Alva se enriquece con su artículo "The Poscolonization of the (Latin) American Experience" (1995). Del mismo modo, lo planteado en el presente ensayo es una versión no solo preliminar sino de "barricada", que ofrecerá una consideración más detenida en su versión final. En particular en lo referente a la noción de "poscolonialismo" que sostiene Klor de Alva: "el poscolonialismo puede ser entendido como una forma de conciencia contestataria y oposicional que, emergiendo desde condiciones preexistentes de tipo colonial-imperial o desde actuales condiciones subalternas, busca desencadenar procesos tendientes a revisar las formas, normas y prácticas de dominación presentes o pasadas (Klor de Alva 1995: 245). Esta perspectiva de Klor de Alva puede ser compartida y permite una comprensión de lo "poscolonial" casi similar —si no la misma— a la mantenida por toda una tradición del pensamiento latinoamericano progresista o de izquierda, lo que obliga a una discusión más detenida de la cuestión y que, dadas las características del presente ensayo, no es posible en esta oportunidad.

BIBLIOGRAFÍA

Averill, Gage. "Global Imaginings", en: Ohmann, Richard (ed.) *Making and Selling Culture*. Hanover & London: Wesleyan University Press 1996.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge 1994.

Galeano, Eduardo. "Memorias y desmemorias", en: *Brecha*, Montevideo, Abril 4 de 1997 (contratapa).

George, Rosemary Marangoly. *The Politics of Home. Postcolonial relocations and twentieth-century Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press 1996

Klor de Alva, Jorge. "Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages", en: *Colonial Latin American Review* 1 (1992), 3-23.

Klor de Alva, Jorge. "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizaje", en: Prakash, Gyan (ed.) *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press 1995, 241-275.

Rutherford, Anne (ed.) *From Commonwealth to Literature*. Sidney: Dangaroo Press 1992.

Prakash, Gyan. "Introduction", en: id. (ed.) *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press 1995.

Habermas, Jürgen. *The Past as Future (Vergangenheit als Zukunft)*. London: University of Nebraska 1994.

Sarlo, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel 1994.

Yúdice, George. "Globalización y nuevas formas de intermediación cultural", en: Achúgar, Hugo/ Caetano, Gerardo (eds.) *Mundo, región, aldea. Identidades políticas, culturales e integración regional*. Montevideo: Ediciones Trilce 1994, 134-157.



"...es difícil imaginar el comunismo al margen de la acción prefiguradora de esta vanguardia de masas, que es la multitud de los productores de belleza".

Carta a Nanni, sobre la construcción

CARTA A GIORGIO, SOBRE LO SUBLIME

7 de diciembre de 1988

Querido Giorgio:

Así, pues, la posmodernidad es el mercado. Nosotros tomamos la modernidad por lo que es -un destino de deyección-, y la posmodernidad como su límite abstracto y fuerte -el único de los mundos hoy posibles-. Nunca te agradeceré lo bastante lo que me has recordado: la sólida realidad de este mundo vacío, este perseguirse de formas por ser fantasmas, no dejan de ser reales. Mundo de fantasmas pero verdadero. La diferencia entre reaccionarios y revolucionarios consiste en esto: en que los primeros niegan, los segundos afirman el compacto vacío ontológico del mundo. Los primeros, pues, se consagran a la retórica, los segun-

dos a la ontología. Los primeros se callan, los segundos sufren el vacío. Los primeros reducen la escena del mundo a un oropel estético, los segundos la aprenden prácticamente. Así, pues, solo los revolucionarios pueden practicar la crítica del mundo, porque mantienen una relación verdadera con el ser. Porque reconocen que nosotros también hemos hecho este mundo inhumano. Que su carencia de sentido es nuestra carencia de sentido y su vacío nuestro vacío. ¿Solo esto? El límite nunca es solo un límite; es también un obstáculo. El límite determina una angustia terrible, un miedo feroz, pero en éste, en la radicalidad de la angustia, el límite se siente como posibilidad de supera-

RAÚL SÁNCHEZ
Edición y traducción

¹ Título original: Arte e multitud. Sette lettere del dicembre 1988

ción. Como obstáculo que hay que superar, como deriva que hay que bloquear. ¿Superación dialéctica, exaltación heroica de la razón? No, de veras; ¿cómo podemos pensar que la razón abstracta nos permita dejar a un lado la turbación, el miedo, la pesadilla, y empezar a experimentar de nuevo sentimientos alegres y sentidos abiertos? No, no es la razón la que suprime el malestar, sino la imaginación: una especie de razón concreta y sutil que atraviesa el vacío y el miedo, la infinita serie matemática del funcionamiento del mercado, para determinar un acontecimiento de ruptura. La modernidad que hemos conocido nos aniquila por su enorme cantidad de vacío, por la espantosa secuencia de acontecimientos insensatos, y sin embargo cotidianos y continuos, en la que se presenta. Pero, al mismo tiempo, esta dura conciencia libera en nosotros la potencia de la imaginación. ¿Para ir a dónde? Nadie lo sabe.

Cuando Burke, primero, y luego Kant -me enseñan- redescubrieron la categoría de lo sublime arrebatándose a las telarañas de la filología, definieron dos especies: lo sublime natural que es revelado por algún espectáculo grandioso de la naturaleza y que impone el terror al ánimo sensible; lo sublime matemático, o el espectáculo de lo indefinido-infinito matemático, un shock intelectual que aterroriza el ánimo racional. Ahora bien, ellos nos explicaron que estas grandes emociones del ánimo preparan la liberación de la imaginación. Pero, ¿qué liberación? Aquí la historia se hace apasionante, porque la imaginación solo puede liberarse en la medida en que reconoce la naturaleza práctica de la emoción de lo sublime. De este modo, como la imaginación, el sentimiento de lo sublime es una encrucijada de la razón y la sensibilidad, de la razón pura y práctica. Aquí se opera una especie de revolución copernicana de la sensibilidad, una revolución que sutura (en Kant) la estética y la dialéctica trascendentales, o bien el límite de la experiencia sensible y el de la razón práctica. Coloquemos ahora - Burke y Kant ante el espectáculo del mercado y su transfiguración posmoderna: de nuevo náuseas y sentimiento

del vacío, de nuevo temblor y terror; y admiración sombría y ciega voluntad de superación. En este caso también el sentido del límite absoluto se convierte en urgencia de la imaginación. Más allá, más allá, así empuja nuestro demonio, arrancándonos del sentimiento negativo de lo sublime mercantil. Así, pues, el sentido de lo sublime no puede ser al contrario, nos arranca de la impotencia. Reconociendo como humana esa realidad absolutamente inhumana en la que estamos inmersos, podemos filtrar con la imaginación la indeterminación absoluta de lo existente. Lo sublime tiene esto de específico: nos impone una experiencia teórica de lo absoluto negativo, abriéndonos a la experiencia práctica de la superación en la imaginación. Por esta razón, lo sublime no tiene nada que ver con la dialéctica ni con las experiencias equivalentes de la metafísica analógica, producidas en la historia del pensamiento: la experiencia de lo sublime es el salto de lo teórico a lo práctico, es la verdad de la negación. Aquí se rompe la angustia para que la imaginación pueda construir.

El mercado, el vértigo de la sordidez, es puesto como sublime. Vayamos más allá, a través de la experiencia de la ambigüedad de un límite absoluto que nos obliga a saltar más allá del horizonte teórico, para poner en juego la práctica. Cuando digo práctica, digo evidentemente una práctica que se apoya en el ser, lo transforma, lo produce y lo reproduce. Converso directamente con el ser cuando hablo de imaginación y de práctica. Los dos términos son casi sinónimos, ocupan el mismo espacio con funciones diversas, el espacio del hacer, del hacer poético sobre todo. Me vuelve a la cabeza Leopardi, su insistencia en el sensismo, en el materialismo de su hacer el ser -y para él esta creación es el único momento de salvación-. Pero luego, el pensamiento se dirige sobre todo a la gigantesca parábola teológica de esta experiencia: a Job, al relato de su enfrentamiento con la injusticia del mundo, y su angustia y la liberación a través de la imaginación del Mesías. Aquí, la vicisitud cotidiana de la miseria y la sordidez posmodernas se ve arrastrada

al vértice de la genealogía del cosmos. La insignificancia y la repetición son arrojadas al profundo líquido del mundo en formación. Monstruos enormes atraviesan la indiferencia del mercado: Leviatán y Behemot. ¿Cómo evitarlos? ¿Cómo librarse de ellos? Llevando a sus últimas consecuencias la realidad del mercado y su loca tendencia íntima; lo que nos interesa es lo sublime ontológico, no ya naturaleza sencillamente desmesurada, ni número sencillamente infinito, sino ser monstruoso, estado y flujo, figura y explosión de la propia creación. El ser que se mueve, como desde un útero profundo, para configurarse como mundo. Un palpar cósmico. En el Libro de Job, es Dios mismo el que propone esta pesadilla monstruosa. Entonces, nuestra angustia ya no es simplemente intelectual, es un desgarrón en el ser. Salimos de esta experiencia gritando desesperadamente por las heridas que registra nuestro cuerpo. Pero, ¿salimos de veras? La duda es tan grande como el sufrimiento.

Aquí seguimos, a vueltas con este ser. Hasta ahora lo habíamos considerado como una gran masa líquida. Debemos considerarlo también como una masa sólida, enorme y sólida, un gran mármol en el que tratamos de leer, a través de las vetas, cómo podría nacer un figura esculpida; o como un árido desierto, cuyas únicas diferencias son largos setos de pedregosas dunas. Nos movemos por estas llanuras buscando imposibles rupturas. Podría ser lenguaje, esta montaña de mármol, esta llanura de arena: lenguaje que solo de vez en cuando muestra una chispa de sentido. Variaciones imprevistas, inalcanzables. A este horizonte de la más extraordinaria aridez ontológica lo llamamos Wittgenstein, así como a ese mar del ser cuya sordidez no impedía lo sublime, a ese mar quiero llamarle Heidegger. Pero, ¿por qué buscamos, o fingimos que buscamos, aquí y allá, bricolage dispersivo, cuando conocemos perfectamente todo esto?, ¿cuándo no ha sido toda nuestra vida primero una espera y luego un testimonio? Wittgenstein y Heidegger son la posmodernidad, la base no de nuestro pensamiento sino de nuestra sensibilidad, no de la

filosofía sino del existir -y de nuestro poetizar.

Sé perfectamente, Giorgio, que estás de acuerdo, y que esta imposible experiencia del nexo entre angustia e imaginación se ha convertido en tu idea fija. Pero precisamente por esto quisiera avanzar en la discusión, para aferrar el momento en el que, sobre la imposible síntesis -no dialéctica sino misteriosamente- se suscita el relámpago de la liberación. Este determinarse del acontecimiento. Continuemos buscándolo. Crédulos en la aparición estética de lo bello, ilusionados por la explosión insurreccional del comunismo, nos han negado todo esto. Pero, ¿dónde está ahora el acontecimiento?, ¿dónde su potencia? Ahora, solo nuestro repliegue doloroso nos vuelve a poner en condiciones de concebirlo. Así, pues, era una nueva experiencia de la potencia lo que estábamos haciendo, una potencia tan sólida y fuerte como la del ser que nos aplastaba. No, la liberación ya no será un Blitz-Zeit, una insurrección del sentido; pero no por ello será suprimida sino que tendrá la potencia que produce la ontología de lo profundo. Un acontecimiento. Nos vemos, pues, de nuevo sobre este borde potente.

Pero cuidado: sí la experiencia de lo sublime nos ha indicado el camino, el elemento decisivo consiste más bien en el paso a la práctica, en el hecho de que queremos que nuestra emoción sea acción, ética material de una decisión. La potencia que es acción discrimina el mundo. Por tanto, no solo nombra sino que divide el ser. En esta diferencia entre dar nombre y discriminar el ser está el paso de la teoría a la ética, y es además la superación de la posmodernidad. Cuando la posmodernidad ya no tiene fuerza para sostenerse como espectáculo (pues se ha realizado la decantación impuesta por la experiencia de lo sublime) está superada prácticamente. Se ha ido un mundo de imágenes y sonidos insensatos, lo hemos empujado hasta lo sublime, lo hemos roto con la imaginación, ahora descubrimos lo real, de nuevo en la superficie. Un signo, una sensación inusitada nos revelan que se ha llegado al borde, que el límite se ha transformado en obstáculo -ahora, estoy en condiciones de ir

más allá, algo nuevo y potente se ha inscrito en mi conciencia-. El paso a lo ético, es decir, a la potencia de constituir un mundo sensato: ésta es la salida de la posmodernidad. De tal forma que superar lo sublime será salir de la máquina del mercado, romper su circularidad insignificante, volver a poner los pies sobre la materialidad de lo verdadero. Una nueva verdad, es cierto, así como un nuevo mundo, que habita en la abstracción liberada.

De modo que aquí estamos, allí donde tú también, queridísimo Giorgio, siempre tratas de llegar. Pero sin lograrlo, porque tú también, como Heidegger, ves el sentido del ser encaminado hacia el vacío. A decir verdad, no es eso lo que podemos concluir de nuestro análisis; no es cierto que el concepto del ser esté vacío. Es más, la potencia es su concepto. Su imaginación: porque el ser imagina, crea. Hay un límite, pero el ser se tiende sobre él en potencia. No sufre el vértigo del vacío sino el de aquello que va por delante, del futuro, de lo que todavía no es. Si recorremos la experiencia de la gran pintura abstracta, lo vemos bien: cortejando a esos infinitos hilos que anudan formas esenciales y proyectos innovadores de la imaginación, nos vemos ante una máquina que -entre tensiones, caídas, superaciones, como si un proyecto pudiera tomar cuerpo en un espacio metafísico- construye un nuevo mundo potente. La pintura abstracta es la parábola del perseguirse siempre nuevo del ser, del vacío y de la potencia. No podemos detenernos a mitad de camino. El vacío no es un límite, es un paso. Heidegger no es la ontología; sigue siendo fenomenología. El mercado es superado por la potencia, la posmodernidad es superada por lo ético -el arte es a la vez potencia y ética-. Hemos llegado, finalmente, a un punto positivo. Hasta ahora habíamos reconocido lo abstracto como segunda naturaleza, lo sublime como punto límite, lo ético como elemento de refundación ontológica. Todas estas funciones se unen ahora en un proceso constitutivo sostenido por la potencia. El arte es el jeroglífico de la potencia. Su ser jeroglífico no empobrece el arte sino que, al contrario, exalta su singularidad ontológica.

Pues, si es cierto que el arte es un acto superior de la imaginación, en la medida en que accede directamente al ser, también es cierto que lo es de manera concentrada y fuerte, singular, una idea platónica que se construye y se muestra a través del desplegarse de la materia, un ejemplar. Lo ejemplar es irreductible a la idea porque desarrolla lo singular. El arte es irreductible a valores medios. Ejemplar es su reproducibilidad singular. El arte es creación y reproducción de lo singular absoluto. Exactamente como el acto ético. Y después veremos cómo por esta razón el acto artístico, exactamente como el acto ético, puede definirse como multitud.

La singularidad de la obra de arte no es valor medio ni intercambiabilidad, sino reproducibilidad de lo absoluto. La pintura, así como la música, la poesía, muestran su universalidad como disfrutabilidad por parte de una multitud de individuos y de experiencias singulares. El mercado y la propiedad privada distorsionan esta esencia del arte. Reapropiarse privadamente del arte, hacer de la obra de arte un precio, es destruir el arte. Estos cierres no son aceptables: el arte es tan abierto formalmente como lo es una democracia verdadera y radical. La reproducibilidad de la obra de arte no es vulgar sino que constituye una experiencia ética -ruptura del compacto conjunto de la nulidad existencial del mercado. El arte es el antimercado en tanto que pone la multitud de las singularidades contra la unicidad reducida a precio. La crítica revolucionaria de la economía política del mercado construye un terreno de disfrutabilidad del arte para la multitud de las singularidades.

No sé, querido Giorgio, si estás de acuerdo con mi concretísima utopía. Estoy convencido de que puede impedirse la humillación cotidiana de la reducción del acto artístico (de creación o de disfrute) a mercado. Por esta razón no acepto que la forma del ser pueda correr hacia el vacío. En un lenguaje más explícito, esto podría significar eternidad del mercado. No, se debe ir más allá del vacío, atravesarlo, sintetizarlo en el mecanismo de construcción de la potencia. Dynamis que viene de la nada.

CARTA A MASSIMO, SOBRE LO BELLO

15 de diciembre de 1988

Querido Massimo:

En el fondo es verdad que todo el problema consiste en definir de dónde viene esa excedencia de ser que constituye lo bello, si de fuera o de dentro del proceso colectivo del trabajo humano. Y es evidente que, en la determinación de esta excedencia de ser, nos unimos con abandono, y alegría, pero que también aquí nos dividimos, cuando damos respuesta a las cuestiones que la admiración suscita. El hecho es que, una vez recorrido el camino que nos ha llevado aquí, con el dolor y el esfuerzo que ha costado la ruptura con el mercado, y la repetición adocenada de la vida, estamos agotados. Lo bello, su excedencia respecto a la vida genera en nosotros una carga desmedida de emoción y esto nos empuja a la vez a la contemplación y a la irascibilidad, nos arrastra por los dos bordes -optimista y pesimista- de la vida moral. Esa excedencia de ser nos aplasta tanto como nos exalta, en la miseria y en la insuficiencia de nuestra experiencia. La potencia del ser, revelándose, nos es participada, pero sólo en condiciones de impotencia. De tal forma que cada vez nos vemos obligados a recorrer el camino, del descubrimiento, de nosotros mismos y de lo bello y a reconstruir las alternativas de esa experiencia colectiva que nos permite llamar bella a la excedencia de ser. Así, pues, antes de que la alegría nos oprima de nuevo ya estamos sufriendo; y viceversa. ¡Qué fácil es no saber ya entonces de dónde proviene lo bello! Y una vez que lo hemos reconocido, aturdimos por su potencia, ¡qué difícil es decir: lo bello es el ser que me constituye, ese dios somos nosotros!

Tú afirmas: la inmanencia, el materialismo, nunca explicarán lo bello. Esta proviene del cielo, nace dentro de lo sublime deriva que ha engendrado el mundo y cuya potencia solo puede ser descrita negativamente: tan grande es, tan misteriosa. Sólo la teología negativa

puede hablarnos de lo bello. Podemos hacer filológicas, descripciones, reproducciones eficacísimas, pero ese momento divino que informa todos los materiales dándoles ser nuevo, excedencia de realidad y de emoción, este tiempo y este espacio mágicos, nunca conseguiremos comprenderlos, salvo, precisamente, como un reflejo negativo de lo que somos, un reflejo que se atenúa cuanto más se acerca el pensamiento a la fuente impensable de la creación, de toda posible excedencia de ser. Por otra parte, ¿cómo es posible pensar que la miseria de nuestra vida, y de la vida humana en general, puede constituir una base suficiente para la creación?, ¿cómo cabe pensar que semejante don puede remitirse al vacío de ser en el que agitamos nuestra naturaleza creada?, ¿cómo podemos pensar la posibilidad de una actividad creativa, cuando, junto a su metafísica imposibilidad, nosotros hemos sido testigos, en el desastre reciente de nuestra revolución, de la incumbencia de la nada? Por supuesto, no por ello desaparecen la esperanza y la ilusión de gozar: pero a nuestro vientre solo le llevará alimento el ángel o aquel que viene de otro reino. No hace falta ser creyentes ni espiritualistas para afirmar esta verdad: solo hay que recordar que el mundo está lleno de potencias misteriosas, y en el misterio vivimos. Lo bello es el misterio.

Así, la institución queda satisfecha. ¿Quién está eminentemente de acuerdo con este misterio? Quien lo reproduce en perras gordas en el mercado, quien del misterio hace rareza y de la rareza cuartos. Pero, tú rebates, la indecencia del uso no elimina el misterio. Añades: es más, lo aumenta, nos obliga a perseguir lo bello entre los pantanos de la existencia y por consiguiente a construir su definición en términos cada vez más negativos, para imponer la diferencia, la gran diferencia del ángel que baja

a la tierra, con la miseria que le rodea. En esta negatividad está la esencia de la determinación y del acontecimiento.

Así, pues, poco a poco, Massimo, una diferencia que debía ser de superficie pasa a ser entre nosotros una separación de caminos. De razón y de fe, de esperanza y de caridad. Ya que, por más que la excedencia del ser (cuando en lo bello se revela) tenga dentro de sí algo inopinado, esto no es misterio sino milagro: la determinación no es explosión de un relámpago en el vacío sino transformación, realización de un cúmulo de trabajo abstracto y universal. El materialismo introduce en la ontología el concepto de determinación como excedencia del ser. No simple quidditas, excepcionalidad, singularidad, pero tampoco simple exemplaritas (lo universal que se ha hecho individuo). Esa excedencia es un hecho creativo, que brota del trabajo. Es el conjunto del trabajo humano, acumulado, que determina valores, excedencias. El arte es uno de estos valores, el más construido, el más universal, y al mismo tiempo el más singular, que puede ser disfrutado por todos, multitud en acto. El arte no es el producto del ángel sino la afirmación -cada vez el nuevo descubrimiento- de que todos los seres humanos son ángeles.

Recorramos mejor este formidable modo de producción. Hemos visto al trabajo asaltar el mundo -espíritu y naturaleza- y reproducirlo todo, de forma novísima, como segunda naturaleza abstracta. Es esta nueva realidad, plasmable y flexible, lo que observamos: en ella se determinan acumulaciones continuas, cada vez más complejas y amplias. Nuevos aspectos, nuevas figuras, nuevos mundos se construyen continuamente. Un mundo de mónadas -no halladas sino construidas-, un mundo ficticio y sin embargo verdadero. Ahora bien, en primer lugar, el arte es representativo de ese proceso. Aquí topamos, no obstante, con una nueva y más esencial objeción. Si el arte está inserto en el modo de producción, ¿cuál es su especificidad respecto a los otros productos del trabajo colectivo?, ¿se parece acaso el arte a la plusvalía?, ¿es entonces una especie de plusvalía? Y si no,

¿en qué se distingue? Se distingue de la plusvalía en la medida en que el trabajo artístico es trabajo liberado y el valor producido es por tanto una excedencia de ser producida libremente.

De ahí la reacción. Ante este proceso de liberación de la explotación, el capital reacciona e invierte en los valores artísticos, intentando reorganizarlos en el mercado. Si se escapan en la producción, deben ser sometidos en la distribución. En su ansia de organizarlo y dominarlo todo, de no dejar escaparse nunca ni siquiera el principio de una producción alternativa, el capital intenta además hacer del arte una fuerza productiva propia; pero aquí las cosas no le salen tan bien y siempre con gran ambigüedad: es la historia de las artes decorativas, del design, del desarrollo de la reproducción artística... En realidad el arte nos remonta directamente, en esta articulación, al acto creativo que constituye el trabajo en su esencia originaria, y es muy difícil contenerlo en las jaulas técnicas de su reproducción industrial. Tanto éste como aquél rompen toda prisión, se manifiestan como fuerza actual.

Cuando Marx se asombra de que el arte griego se sustraiga a las vicisitudes de la modernización y nos siga gustando en su inmemorable clasicismo, erróneamente llega a la conclusión de que el arte trasciende el desarrollo histórico: debería haber llegado a la conclusión de que el trabajo artístico es la trampilla de la inagotable capacidad del ser humano de expresar el ser excedente, el trabajo liberado. Pero, ¿qué significa trabajo liberado? Significa que es trabajo que se ha librado de la obligación de la explotación, de la alienación al patrón, del sometimiento. Significa que es trabajo hijo de deseo. El deseo, la libertad, activan sobre todo el trabajo acumulado, abstracto, incitándole al exceso, a desarrollar nuevos significados, sobreabundancia del ser. El trabajo liberado es lenguaje, esencia colectiva de la excedencia del ser.

Así, pues, lo bello es ser nuevo, una excedencia construida a través del trabajo colectivo, producida por la potencia creativa del

trabajo. Esta producción que determina el acontecimiento bello, esta producción de lo bello, es trabajo liberado del mando. Cuanto más abstracto es este trabajo, mayor es su capacidad de producir excedencia de ser. Y éstos son los primeros elementos de una definición de lo bello.

Sin embargo, estas definiciones, y estos corolarios, pueden resultar insuficientes y ambiguos. O pueden ofrecer terrenos ilusorios de solución del problema de lo bello y de la libertad. Por ejemplo, cuando yo mismo sufrí la derrota política de los años setenta y en la desesperación más profunda pedí al arte que me ayudara a soportarla y me explicara cuáles eran las vías individuales de resistencia y de redención, estuve muy cerca de la ilusión y la frustración. Intentando vivir la emoción poética como vía para salir del horror y de la angustia, sobrevaloraba las posibilidades del arte. Si el dolor exigía la ética y la ética se abría a lo poético, esto era importante pero no decisivo. En caso de que se hubiera querido verdaderamente salir de la crisis (y se hubiera podido hacer) hacía falta algo muy distinto... Era el compromiso de recuperar un camino solidario en la lucha por la transformación y por tanto de reencontrar las dimensiones colectivas de la producción de la libertad y de lo bello. Era preciso superar el miedo, oponerle la fiebre laboriosa del rescate, de la militancia renovada, recobrar la conciencia de las dimensiones colectivas de la historia que estábamos viviendo. En este marco el arte, la redención estética recobran su actualidad, con el descubrimiento del trabajo colectivo liberado. Nuestra experiencia solo podía liberarse de nuevo a través de la multitud -sólo ésta nos consuela y construye la base de masa necesaria para la producción de una excedencia del ser. Mientras tanto, la soledad nos asusta y el miedo nos arrebató la libertad; y la soledad nos impone el despotismo y el miedo nos arrebató la posibilidad de producir excedencia de ser. El arte solo puede vivir dentro de un proceso de liberación. El arte es, por así decirlo, siempre democrático; su mecanismo productivo es democrático, en el sentido

de que produce lenguaje, palabras, colores, sonidos que se arriman en comunidades, en nuevas comunidades. Para escapar de la ilusión estética, es preciso escapar de la soledad; para construir arte es preciso construir liberación en su figura colectiva.

Por supuesto, también en el despotismo se construye arte. Pero éste es testimonio del enemigo, milagrosa supervivencia de elementos de resistencia, de libertad, de esperanza. Mejor dicho, es algo más: es la perenne demostración de la irreductibilidad de la libertad, de la acción subversiva, del amor por la transformación radical. El mundo artístico no es genio y desorden, auroral energía que debe ser regulada por el mercado o, mejor, por la academia, por la crítica; ni los artistas hijos de los dioses que deben ser inducidos a la regla del mundo; y si el estudio es retorcido y contradictorio, en todo caso debe conducir, como para Wilhelm Meister, al positivo resultado de la pacificación. No, el artista es, al contrario, el símbolo de la subversión realizada y de la libertad liberada. Nosotros consideramos al verdadero artista como un ser superior; pero no hay ser superior que no sea ser colectivo, ser para el comunismo. En el artista lo colectivo libera una excedencia de ser y la singulariza: y a su vez el artista es una obra de arte. Y si el ser es abstracto y ficticio, por su parte el artista será una refundición del ser.

Volvamos, para terminar, a la definición. A la definición republicana de lo bello que opongo a la definición angélica. Entendiendo por republicana la tradición que ve lo colectivo como base de la libre producción del ser. Para lo bello, una excedencia, una innovación. Una libertad que es liberada, cada vez más libre, cada vez más potente. Mientras que el ángel es el símbolo de un déficit, de una relación que nunca se resolverá. Una inesperada ilustración de la confusión del ser que se opone a la construcción del ser y a su aclaración colectiva. Qué mal sabor de boca tiene el ángel. Qué impotencia se sorprende expresando. En el fondo, el ángel es todavía la demostración de un poder desengañado y maligno.

CARTA A SILVANO, SOBRE EL ACONTECIMIENTO

Querido Silvano:

Creo que en ningún otro caso tanto como en el del arte, de su producción y su mercado, se ha realizado hoy la forma de organización social que Marx llama «subsunción real». ¿Qué es la subsunción real? Marx la define: «subsunción del trabajo al capital. La característica general de la subsunción formal sigue siendo la directa subordinación del proceso laboral -cualquiera que sea, tecnológicamente hablando, la forma en que se le lleve a cabo- al capital. Sobre esta base, empero, se alza un modo de producción no solo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción. Tan solo cuando éste entra en escena, se opera la subsunción real del trabajo en el capital [...] por una parte el modo capitalista de producción, que ahora estructura como un modo de producción sui generis, origina una forma modificada de la producción material. Por parte, esa modificación de la forma material constituye el desarrollo de la relación capitalista, cuya forma adecuada corresponde, en consecuencia, a determinado grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas sociales del trabajo [...] con el desarrollo de la subsunción real del trabajo al capital, y por tanto del modo de producción específicamente capitalista, el verdadero funcionamiento del proceso de trabajo no es el trabajador individual, sino una fuerza de trabajo cada vez más combinada socialmente [...] en la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuánto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez -su powerful effectiveness- no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más

bien del estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la tecnología». Aquí entonces «el desarrollo del individuo social se presenta como la piedra angular de la producción y la riqueza. El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se basa la riqueza actual, aparece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha dejado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida y por tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha dejado de serlo para el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos...».

Reanudemos todo esto desde nuestro punto de vista y en esta coyuntura de nuestro discurso. El desarrollo de la subsunción real, es decir, del dominio en el que todas las categorías de la vida se ven reducidas a una sola forma, funcional a la reproducción capitalista de la sociedad -y el arte es el primero en sufrir esta situación-, pues bien, esta determinación es absolutamente contradictoria. Choca inmediatamente, en este nivel del desarrollo, con una

alternativa radical, que es de rechazo del dominio capitalista sobre la actividad productiva. Esta alternativa radical no nace de pulsiones morales o meramente individuales: al contrario, está ligada a la colocación material de los sujetos, en cuanto productores, en el movimiento de la constitución social. Así, pues, el arte, en tanto actividad encaminada a la valorización del trabajo de la masa para gozar de libertad, en tanto construcción de una excedencia de ser a través de la liberación de la fuerza colectiva del trabajo, solo puede ser rechazo del dominio capitalista. El arte no puede aceptar el mando capitalista: si algún artista lo acepta, solo significa que carece de consciencia y que su discurso configura una contradicción in adjecto. En otras épocas, cuando el dominio, capitalista aún no se había desarrollado sobre toda la sociedad, podía haber espacios en los que la autovalorización poética se tallaba un nicho de libertad. Que en tal caso el arte fuera disfrutado sobre todo por las clases acomodadas, no es una casualidad (como bien subraya Marx: «el no trabajo de los pocos como condición del desarrollo de las potencias generales de la mente humana»). Ni es casual que para muchos artistas el mecenazgo desempeñara una función positiva: les permitió la existencia no como esclavos, del capital sino, al contrario, liberados, a través del mecenazgo, de la necesidad de servirle. Pero cuando la subsunción real y total del capital sobre la sociedad es algo consumado, entonces la autovalorización artística se rebela. Su condición metafísica es la de la rebelión y el rechazo.

Pero tratemos de ver cómo se desarrolla hoy la figura artista. La condición elemental es la del mercado. El nacimiento de la figura poética se da en el mercado. Con todo, y con implícita contradicción, este mismo nacimiento es el descubrimiento de que lo imaginario, el gusto, la inteligencia están bloqueadas por el mercado. La afirmación inmediata del arte es también el inicio de la contradicción. Aquí vamos a hablar sin detenernos demasiado de esta contradicción, porque ya lo he hecho en otro lugar (te he hecho llegar, Silvano, la ante-

rior carta a Giorgio) cuando he hablado de lo sublime. Pero darnos prisa en reanudar el discurso no significa silenciar sus alternativas, sus derivas, es decir, las diversas posibilidades que abren la inmediatez del rechazo, la explosión de lo sublime, la ruptura del mercado como dimensión grandiosa e insoportable. Es en el terreno del rechazo, pues, donde se abren las alternativas.

La primera es la utópica. Como hemos visto, cuando el artista rompe con lo sublime y se proyecta más allá, lleva consigo la experiencia de lo abstracto. Ir más allá de lo sublime es ir más allá de lo abstracto; no para volver a lo natural sino para construir en lo abstracto, con lo abstracto, un nuevo mundo. Una nueva naturaleza, una nueva relación comunicativa. El contenido de liberación de la experiencia de conocimiento y ética, que ha impuesto la ruptura de lo sublime, se ve ahora interpretado según la libertad del nuevo mundo, según las reglas de la artificialidad abstracta. Ahora bien, en este lapso, contradictoria y a veces indeciblemente, vuelve a plantearse la utopía: vuelta a la naturaleza, renuncia a moverse por la abstracta y a veces fría llanura de la constitución del nuevo mundo, miedo a lo facticio, recuperación de lenguajes comunes, realismo empírico... En este caso, la utopía es una actitud platónica, una deriva reaccionaria, la ilusión de hallar un mundo hecho y derecho. Aquí la autovalorización singular no tiene el deseo ni el valor de vérselas con la colectividad abstracta del proyecto, con la verdadera utopía que es la que se pone más allá de lo abstracto, en el desesperado seguir hacia adelante, aunque fuera hacia la nada, de nuestra potencia. Al contrario, se busca redención en la naturaleza -en la mistificación de una naturaleza incorrupta que ya no existe- o en Dios, ignorando que ahora o se encuentra a Dios como potencia creativa, facticia, en definitiva, se le construye con nosotros mismos o si no lo mejor es olvidarle como inútil oropel, asylum ignorantiae. La utopía es una ilusión; además, hoy la utopía no puede ser más que reaccionaria. Ya no contiene jirones de esperanza.

La segunda alternativa ilusoria es la terrorista. Son varias las figuras en que se presenta -funciones y comportamientos de sabotaje más o menos relevantes y eficaces-; en todo caso, se mueve desde la consciencia de que se debe actuar en el terreno facticio que va más allá de lo abstracto. Sin embargo, en este paso se impone la desesperación. Si encomendándose a la utopía se cede a la rosácea resignación de una aurora impotente, en el recurso al terrorismo vence el negro resentimiento de una noche no superada. El terrorismo rompe el hilo de la vida allí donde puede ser reanudado; rompe las solidaridades colectivas del luchar y el construir, afirmando la propia y dura soledad; místicamente transforma la esperanza en un salto mortal. El terrorismo tiene un estatuto ontológico más alto que la utopía porque accede al mundo de lo abstracto, pero aquí se desvanece en él la confianza en la función constructiva de la imaginación. El grito o el desgarrón, la desesperación que no se hace lenguaje sustituyen al movimiento de la liberación, a la potencia constitutiva. La autovalorización se abstrae pero no se proyecta. El sabotaje no sabe volcarse en constitución organizativa. El sujeto queda fijado, ferozmente inmovilizado en el terreno abstracto al que ha accedido, asustado ante el nuevo destino que le espera y desorientado por las enormes perspectivas. Sin embargo, cuánto sufrimiento se vuelca aquí sobre la poesía. Qué extraordinarias empresas lleva a cabo el pintor para volver a aparejar su paleta cuando ha tocado este reino de abstracta y total disponibilidad.

No es suficiente. La única alternativa para quien ha apartado el velo de Saïs y ha intuido el rostro de la divinidad... ¡pero para qué repetir estas tonterías románticas!; es tan material la experiencia de lo sublime, está tan más allá de toda ilusión de divinidad... Así, pues, la única alternativa para quien ha atravesado el desierto de lo abstracto es la de la potencia constituyente. La deconstrucción de lo abstracto, su aceptación, su reducción a singularidades elementales o la reconstrucción, la tendencia, la obra positiva de construcción

de un nuevo mundo. Aquí queríamos llegar. La liberación se desarrolla, de actividad pasa a ser ontología, de destrucción del pasado pasa a ser liberación continua, estado de la consciencia. Más concreción, me pides, ¿verdad, Silvano? Ya sé que cada vez que nuestra discusión llega aquí, me haces la misma objeción. Y tienes razón. Pero, ¿cuál puede ser la concreción de un acto creativo? Solo el crear. La libertad, el infinito número de las posibilidades reales, habita en su seno. Y, sin embargo, esta respuesta sigue siendo genérica y no es suficiente. El gran, fundamental discurso que en este momento es necesario es el de la determinación del acontecimiento. ¿Cómo podemos construir o simplemente pensar el acontecimiento en este terreno abstracto que es el único que conocemos? ¿Cómo podemos, no digo prefigurar, no digo preconstituir, sino simplemente presentar el acontecimiento determinado? ¿Cómo acercarnos a la excedencia del ser?, ¿a su espera, a su realización?

Hoy, a esta tarea de la humanidad, a este compromiso del intelectual, la actividad poética puede introducirnos con firmísima decisión. Ésta no arrebató a las masas su fuerza, sino que construye tan solo una nueva forma, de expresión, de comunicación, un lenguaje adecuado al objeto. Es el prototipo de la acción de vanguardia y su piedra angular. Lee el futuro como imaginación en acto. Potencia de la inteligencia y del sentido, poder constituyente. De hecho, aquí ocurre el milagro, que no es una intervención desde el exterior, la explosión angélica de un acontecimiento incongruo, sino un juntarse del acontecimiento y la historia, un construirse de la historia en coincidencia con el acontecimiento y un consiguiente desplegarse del acontecimiento en el relato. Esta síntesis nueva y fortísima es la que muestra al arte, al movimiento poético, que están instalados en el ser, que están, por tanto, en condiciones de determinar una excedencia. Es el sentimiento de estar instalado en el ser lo que permite realizarse al artista. De hecho, éste construye un lenguaje, mejor dicho, algunas palabras de un lenguaje, y reconstruye y renueva, gracias a

ello, una lógica. El artista es el conducto entre la acción colectiva que construye ser nuevo, nuevo significado, y el acontecimiento de liberación que fija esta nueva palabra en la lógica de construcción del ser.

¿Qué haremos ante este paso radical de la crisis de la posmodernidad, de la ruptura de la subsunción real? Estamos obligados a construir, a través de lo abstracto, con materiales abstractos, una nueva realidad, un nuevo movimiento. Pero un movimiento es un relato. El acontecimiento futuro es construido por un relato. La crisis del acontecimiento revolucionario está ligada a la caída del relato revolucionario y solo un nuevo relato logrará determinar no un acontecimiento revolucionario sino su pensabilidad. Hoy el arte debe afrontar esta prueba, la relación entre acontecimiento y relato. Está obligado a salir del discurso posmoderno, saltando hacia adelante, más allá de cualquier límite; entonces, tal vez vuelva a caer en la repetición utópica de un pasado irreplicable o bien se autodestruya en la desesperada y rabiosa reivindicación del acto de ruptura. No, debemos desplegar la ruptura y su peso ontológico en el relato de la alternativa ontológica, en el diseño implícito en la excedencia ontológica. Este desplegarse del relato pone las bases del acontecimiento. Ojo: el relato tiene

que ver con el pasado tanto como con el acontecimiento deseado; nada, pues, o casi nada. La atracción del acontecimiento hacia el relato y el concluirse del relato en el nuevo acontecimiento, tan esperado como inesperado, este desplegarse hacia el futuro no está prefigurado, ni es prefigurable, antes bien, es el proceso mismo de la liberación. Y entonces, de nuevo, ¿para qué sirve el relato? Para volver a ponernos en la situación del que espera el acontecimiento y se impone su construcción. Aquí la multitud, el conjunto de la imaginación de la multitud está en movimiento. Hay acaso una tensión más increíble que ésta: la de un relato que rechaza el pasado para trasladarse al futuro, que lo pone todo en tensión hacia un nuevo acontecimiento.

Acontecimiento que no puede ser más que revolucionario. Y cuando se dice revolucionario, atravesando la noción de lo bello, se dice una acción de masa tan profunda que implica un efecto transformador sobre la estructura del ser. Sobre la constitución de la existencia, a través de las vicisitudes de una liberación, a través de la recomposición de la libertad y de lo abstracto, de la vida y del proyecto. Arte como multitud: con la revolución, más allá del mercado, para determinar excedencia de ser.

CARTA A RAÚL, SOBRE EL CUERPO

15 de diciembre de 1999

Querido Raúl:

Después de más de diez años me pides que reanude el discurso sobre el arte o, para ser más precisos, que entre de nuevo en el laberinto de la relación entre arte y multitud. La única razón por la que acepto responderte es que, sin añadir gran cosa a lo que ya se ha dicho, hoy asoma la cabeza en mi conciencia una fuerza de conocimiento (¿voluntad de potencia?) que no existía hace diez años. La nueva voluntad y la nueva potencia se presentan allí donde el sentido de una nueva época se ha desvelado. Tal vez mi conciencia podrá entonces, después de tanto, encarar provechosamente el nuevo tiempo.

Permíteme hacer un poco de crónica. La semana pasada, durante las horas que mi condición de semi-prisionero me ha permitido utilizar libremente (con diversas estrategias), he asistido a un espectáculo de Pina Bausch y a uno -el Macbeth- de Nekrosius. He gozado con estos espectáculos, bellísimos en su potencia innovadora. Pero lo que he percibido por encima de todo -en la participación en el acto artístico y en la contemporánea sensación de distancia (que me retenía) hacia lo que había disfrutado en el pasado- lo que he percibido es que una metamorfosis -que llevábamos esperando mucho tiempo, como animales de presa, agazapados, hambrientos, atentos y palpitantes- que una metamorfosis, pues, ya se ha producido. He pensado: la transición ha terminado. La pasión ya no descansa en la espera ni, como ha ocurrido a menudo, se magulla y se lastima atravesando telas metálicas del futuro. La pasión, tal vez, yace ya en el porvenir, reflejándose en un alba que la revela en su metamorfosis material, o, mejor dicho, que la hace explotar: boum (como decían los futuristas, otros expertos de un mundo en implosión, que aguardaba frustrado su expresión ahogado, reprimido y sin embargo -en la espera- ya meta-

morfoseado, y que no habría podido expresarse a no ser de manera revolucionaria). Es éste, pues, el hilo rojo que me prepara para reanudar el discurso, para aventurarme de nuevo en el laberinto.

Así, pues, querido Raúl, esta carta postula una metamorfosis consumada: es una carta sobre el cuerpo. De hecho, dónde sino sobre el cuerpo, desde dentro del cuerpo, como si conociera danzando, puedo experimentar mejor esa mutación?, ¿cómo podría percibirla si no aferrase el aumento (y La metamorfosis) de potencia del cuerpo? Por supuesto, ya los modernos sabían que el cuerpo es el punto central y final de toda constitución del mundo, su sola entelequia... Spinoza, en su estupor ante la potencia del cuerpo, pero ya Maquiavelo y Galileo, recorriendo las geometrías de la ciudad y del cosmos, por no hablar de los poetas y los pintores, de los arquitectos y los editores del Renacimiento mediterráneo y nórdico... todos nos relataban en sus fábulas una «creación» por el hombre. Pero hoy el cuerpo ya no es solo un sujeto que produce y que, produciendo arte, muestra el paradigma de la producción en general, la potencia de la vida: en lo sucesivo el cuerpo es una máquina en la que se inscriben producción y arte. Es todo cuanto sabemos, nosotros, posmodernos.

Pero veamos mejor la cuestión. ¿En qué consiste esa metamorfosis del cuerpo que el arte hace paradigmática y exalta? ¿Qué significa inscribir en el cuerpo la acción de la metamorfosis? Consiste en el hecho de que lo abstracto que hemos reivindicado (y del cual las cartas de los años ochenta representan el testimonio tenaz) ha pasado a ser la materia viva, determinada y concreta (es decir, el contenido y el motor) de todas nuestras expresiones. La vida ha subsumido lo abstracto, después de que lo abstracto subsumiera la vida. El capitalismo

nos había arrebatado lo concreto de la vida; hoy, lo concreto, lo singular se hacen con la abstracción, la mercancía, el valor. Se los arrebatan al capital y lo hacen a través de la ingenuidad de cuerpos potentes. Algunos (Foucault, en primer lugar, más tarde Deleuze y otros a continuación) llaman biopolítica a esta inversión de la subsunción: con bastante razón, ya que, a decir verdad, biopolítica (es decir, implantada en los cuerpos y en su relación en la multitud) es la operación a cuyo través el producir, después de haber sido arrebatado hacia lo abstracto, es capaz ahora de trastocarlo y mantenerlo aferrado en la singularidad. Aquí se muestran las verdaderas mutaciones, las metamorfosis: las que se han producido en forma de prótesis, esto es, como excedente de la potencia física de los cuerpos a través de la adquisición de nuevas herramientas; éstas crecen en forma de red, esto es, se fijan en la comunicación y la cooperación de los cuerpos; y, por último, las que se constituyen en el éxodo, en la movilidad espacial y la flexibilidad temporal, en la capacidad de mestizar cuerpos y lenguas, por la dignidad del animal-hombre.

Así, pues, el cuerpo de la metamorfosis es aquel que se ha apropiado (ha hecho suya, a través de la red y el éxodo, en forma de prótesis) de la herramienta. La historia del ser humano es el discurrir de una construcción de instrumentos y, a través de éstos, de una articulación práctica de su mísera existencia de ser implume, singularísimamente indefenso. Hoy, la herramienta -instrumento que une al ser humano y la naturaleza- es cada vez más hecha propia por el ser humano, absorbida en/por su acción. Historia de instrumentos, historias de trabajo: cuando el trabajo, en el paso de la modernidad a la posmodernidad, deviene más inmaterial, la herramienta se metamorfosea, es decir, deviene más mental. La hoz y el martillo, la azada y la pluma y en lo sucesivo también, cada vez más, la literatura y las artes plásticas (las herramientas a cuyo través éstas se expresan) son mediadas por instrumentos (¿lingüísticos?) que cada uno de los humanos promueve e incorpora a su

propia existencia. Así, lo abstracto de la función se ve sometido a la singularidad de la acción o, para ser más precisos, a la determinadísima potencia del cuerpo. Y -como hemos dicho- a la del lenguaje, a su expansividad.

Ahora bien, estos pasos marcados por una potencia abstracta que deviene prótesis del cuerpo, determinan, para aquel que los observa, algunas dificultades de importancia; precisamente cuando uno se da plena cuenta de la mutación operada, y cuando se ven a continuación las capacidades del cuerpo de producirse poéticamente, en cada una de sus funciones expresivas. ¿Dificultades? Quizás el término es impropio: digamos mejor paradojas, paradojas complejas, difíciles de describir y más aun de resolver. Aquí nos detendremos en dos de estas paradojas de las nuevas prótesis de los cuerpos.

La primera paradoja es la de una estética, esto es, de un discurso sobre lo bello que, enfrentándose a esta concreción de los cuerpos, ya no puede darse -ya no- de verdad. Una condición humana que, en la expresión del cuerpo, realiza la apropiación de la herramienta, no permite, en efecto, la subsistencia de un discurso estético (separado de la acción de producción de lo bello). De manera que solo podrá haber, darse, consistir, poética, como poiesis artística singularísima, como acción que expresa desde el interior del actuar una práctica de lo bello. Ningún discurso podrá describirla; solo un discurso que participe de la poética podrá expresarse. Pero aquí asoma la paradoja; porque esta práctica singularísima ya ha dominado lo abstracto y ahora involucra a la multitud. La poética que analizamos es un terreno enmarañado, inextricablemente, como un campo de batalla donde, en lo concreto, resurge (esa concretísima poética del cuerpo) y afirma su vigor para la multitud. Singularísima, esa acción poética tiene la expresividad de la palabra, la potencia de cooperación del lenguaje, un uso universal. Podría advertirse que, en momentos diversos y, sin embargo, con continuidad, las vanguardias de la modernidad han pretendido que la estética se disolviera en una

poética universal de los cuerpos o en una política del arte: pretensión vana, no obstante. Por el contrario, hoy, en la posmodernidad, se está produciendo esta mutación: la poética se hace potencia ontológica, herramienta del hacerse concreto de lo abstracto.

Estamos como en el umbral de ese acto de «amor intelectual» que Spinoza prescribía al sabio como finalización de la búsqueda de la verdad: una singular producción ética de lo verdadero, una apropiación determinada de la totalidad abstracta, un hacerse amoroso del más alto deseo intelectual.

Así, pues, también en el caso de la relación invertida entre estética y poética, asistimos, y vivimos paradójicamente, la vicisitud que describimos desde el comienzo, cuando lo abstracto es subsumido por lo concreto y solo ahí es capaz de decirse, como en lo sucesivo la modernidad solo es decible en el seno de la posmodernidad. Llegados a este punto, Raúl querido, hermanito mío, ¿qué hacemos con la estética? Por otra parte, es estúpido que yo trate de explicártelo: por lo poco que sé, has transformado tu vida en una poética de la metamorfosis: nada de «estético», por supuesto, ningún dandismo ni tampoco spleen, ni Oscar Wilde ni Baudelaire; al contrario, una poética que atraviesa la «okupación» y navega en red, pinta a la

Basquiat en los transportes públicos y escribe poesía a la Seattle... y propone en lo social, en la metrópoli, lucha de clases y liberación. Una lucha de apropiación de herramientas cada vez más potentes, de expresión de deseos cada vez más ricos y lenguajes cada vez más eficaces, de goce de una comunicación cada vez más abstracta y de una poética cada vez más singular.

De todas formas, debemos hacer frente a otra paradoja cuando encaramos el impacto de la poética en los cuerpos, y, por tanto, el sojuzgamiento de lo universal por parte de lo singular y de la multitud (de singularidades). ¿Qué pueden querer decir estas afirmaciones? ¿Qué tienen de sensato?... ¿No es una paradoja irresoluble pretender que lo universal sea sojuzgado por una potencia corpórea singular? Raúl querido, no es éste el momento de recorrer las problemáticas de lo singular, de la haecceitas¹, de la existencia en aquello que le es propio» -ha sido condenadamente enrevesado este debate, cuyo primer episodio consistió en la percepción del choque de los átomos, en su caída vertical, en el climamen materialista de la singularización (en la percepción, pues, en la violentísima, paradójica transversalidad y/o casualidad de toda potencia creativa... y de su libertad... irreductible). Y ahora nos encontramos de nuevo en una situación análoga: la

¹ Haecceitas podría traducirse por «estidad» -de esto (haec)-. Según Duns Escoto, el principio de individuación, lo que hace que una Entidad dada sea individual, no es la materia, ni la forma, ni el compuesto (a diferencia de las variantes escolásticas de la metafísica analógica), que no pueden singularizar una entidad. Sólo puede ser la «última realidad de la cosa» («ultima realitas entis, quod est materia ves quod est forma vel quod compositum»: Opus. ox. 11 disp. 3, q. 6, n. 15), que Duns Escoto llama haecceitas. La naturaleza de la entidad y su haecceidad no pueden distinguirse realmente, pero hay entre la naturaleza y la entidad una distinción formal. La haecceidad no es sólo un término. Es la última actualitas formae. En Deleuze y Guattari, que retoman y modifican el concepto de Duns Escoto, la haecceidad es un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una substancia: «no todas las individuaciones se hacen de acuerdo con el modo de un sujeto o incluso de una cosa. Una hora, un día, una estación, un clima, uno o varios años -un grado de temperatura, una intensidad, intensidades muy diferentes que se componen tienen una individualidad perfecta que no se confunde con la de una cosa o la de un sujeto constituidos. "¡Ay, qué terribles cinco de la tarde!". Lo que distingue este tipo de individuación no es ni el instante ni la brevedad. Una haecceidad puede durar tanto tiempo, e incluso más, que el tiempo necesario para el desarrollo de una forma y para la evolución de un sujeto. Pero no se trata del mismo tipo de tiempo: tiempo flotante, líneas flotantes del Aión por oposición a Cronos. Las haecceidades no son más que grados de fuerza que se componen y a los que corresponde un poder de afectar y de ser afectado, afectos activos o pasivos, intensidades» (Gilles Deleuze y Claire Parnet, Diálogos, Pre-textos, Valencia, 1980, p. 104). (N. del E.)

llamamos «posmoderna». Finalmente, la posmodernidad es esto: la singularidad que se impone sobre la universalidad, la corporeidad que emerge como multitud irreductible, detentadora (y productora) de su propia ley. Es esta corporeidad singular lo que al arte de la multitud exalta (es decir, la sensatez de los cuerpos que se han reapropiado de la herramienta, que han hecho de ésta -en la red y en el éxodo- su prótesis). Aquí la singularidad es más importante (¿qué digo?, es otra cosa y otro modo de valorización completamente distinto) que lo universal; y esa multitud a la que cede su lugar lo universal y los cuerpos que la constituyen, son mucho más potentes que toda forma que pueda cobrar lo universal (lo universal, o sea, la «humanidad», el «derecho», la «ley», el Gattungs Wesen y todas las historias que se han querido contar para adecuar viejos valores de dominio a la nueva experiencia de la vida). Sin embargo, no era difícil superar esas posiciones, no era imposible vivir positivamente estas paradojas... Si pienso en mi vida, en la de mi generación y en la de las generaciones sucesivas alrededor de y después del 68, me doy cuenta de que toda nuestra experiencia, en lo bueno y en lo malo, puede resumirse en un continuo y extremo intento de excavar en la experiencia la singularidad contra lo universal y de poner por delante los cuerpos, contra toda abstención vacía, contra las torvas y hoy ya insostenibles declaraciones de los «derechos humanos» y de cualquier otra esencia universal, ineluctablemente reivindicadas a base de guerras y destrucciones de todo tipo. De ahí que, si esa paradoja existe -la paradoja cuya discusión ha dado lugar a estas consideraciones- y si esta paradoja propina de todas formas un bofetón a todo aquel que se mantenga en la «ancient rule», don't worry... nuestra tarea sigue siendo resolverla, siempre de nuevo. ¡Y es posible!

Pero, ¿no ha superado ya todo esto el modo en que hoy se vive y se produce arte? ¿No se ha impuesto en primera línea la hegemonía de los cuerpos? Esta impresión mía es tan cierta que en lo sucesivo aquellos que aspiraban a una

figura distinta del arte (una estética en vez de una poética, un poder sobre lo bello en vez de un discurso productivo de cuerpos bellos y potentes), bien, éstos se esconden y se reconocen solo en esas oscuras angosturas llamadas museos, en esos vulgarísimos gentíos llamados mercado del arte, subastas y burdeles, y en el impotente narcisismo del coleccionismo. Universal prostitución del dinero y de la especulación contra la singularidad del producir...

Raúl querido, un último tema. Temo que pueda pasar por un discurso romántico: no lo creo tal y verás por qué... Ahora, el tema es el siguiente: en la medida en que deviene productor singular, y ha incorporado así las herramientas de la metamorfosis del mundo, en esa medida, la nueva singularidad construida ya no tiene nada que ver, no solo con lo universal, sino con la naturaleza tout court. El arte, la poética posmoderna de los cuerpos, es necesariamente contra natura. No es que lo devenga; no es que, a tal fin, se deban seguir aún especiosos dictámenes de las vanguardias, gargarizar los -ismos, declamar manifiestos futuristas o utópicos: no, la poética posmoderna de los cuerpos es ya contra natura. Naturaleza es fatiga, muerte, habituación, repetición: nada de esto es la libre poética del crear por parte del humano metamorfoseado. Nuestra poética incluye el esfuerzo de vivir mucho más tiempo, y el deseo de derrotar a la muerte, y por tanto de exaltar la vida, a través de mayores inversiones en la sanidad, en el Welfare en general, contra la contaminación ambiental... estas «banalidades» son bellas: el «recorte del gasto público», los «equilibrios monetarios y contables» son feos... Esto es lo que significa, entre otras cosas, estar contra la naturaleza: contra esa maldita naturaleza, constituida por átomos que llueven tranquilos y repetitivos (siempre acompañados, no obstante, de la policía -ya sea divina o humana, clerical o laica-)... hasta que una fuerza poética, un clinamen de multitudes singularísimas en singularísima revuelta, con actos poéticos, lo rompe todo, y transforma esa caída de átomos en un acto de amor. Amor por los demás, amor entre todos. Amor es lo contra-

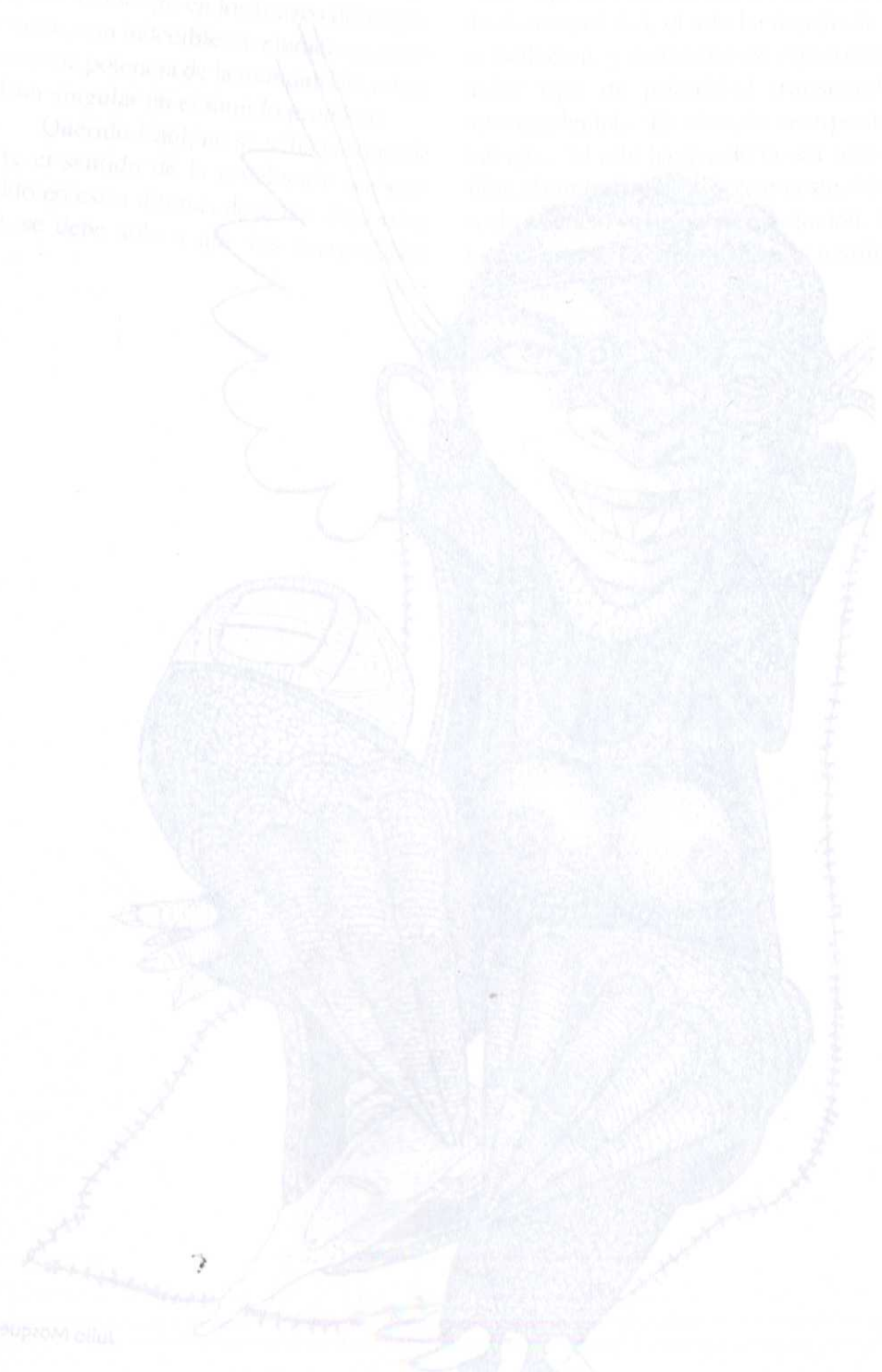
rio de naturaleza. Amor es poesis colectiva, es el producir y el amar de la multitud, es arte. Y arte es multitud de singularidades en movimiento, es lo infinito de los ademanes que ponen a un cuerpo en los brazos del otro; y así siempre, con indecibles aceleraciones, que aumentan la potencia de la mundanidad, es decir, del ser singular en el mundo productivo.

Querido Raúl, no sé si he sido capaz de darte el sentido de la revolución que hemos vivido en estas últimas décadas. Si ya no hay arte, se debe solo a que los cuerpos se han

reapropiado de él; está verdaderamente por todos lados en las prácticas de la multitud; dentro de los cuerpos el arte experimenta nuevas composiciones metamórficas; ¡cuánto puede el cuerpo! Así, el arte ha dejado de ser una consolación, y asimismo de representar cualquier tipo de polaridad trascendente o trascendental... Es vida, es incorporación, es trabajo... El arte ha dejado de ser una conclusión; al contrario, es un presupuesto. Sin alegría, sin poética, ya no habrá revolución. Una vez más el arte se ha anticipado a la revolución.



Julio Mosquera



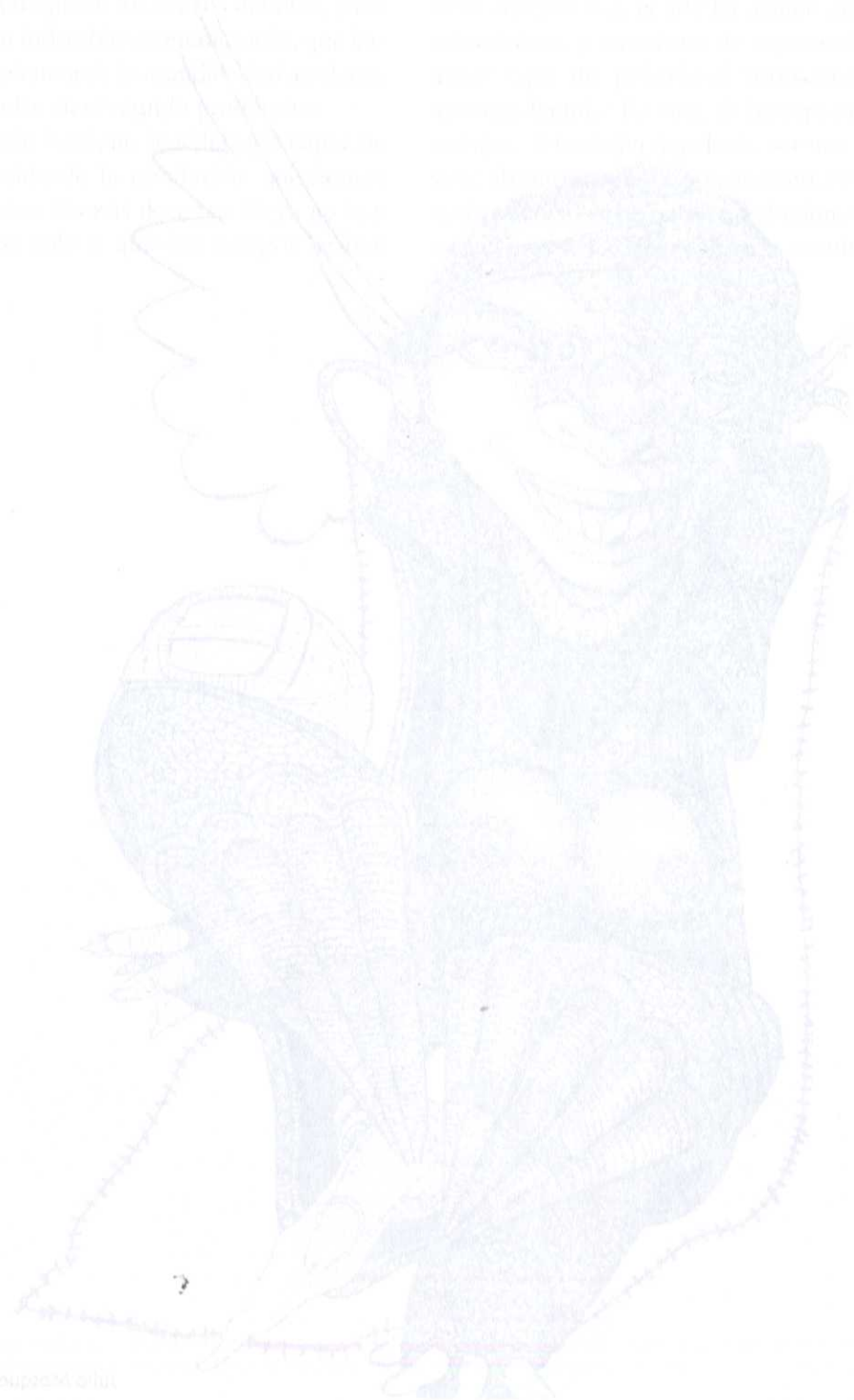
Hundo mis uñas en el durazno,
embarro mis muslos
se derrama sobre mis rodillas,
el líquido
pegajoso,
transparente,
dulce.
El niño
atraviesa la membrana
formada con alas de piel ensangrentada;
traga el jugo.

Janneth Méndez

Muñeca de trapo
tirada en la cama
despellejando mi boca reseca
porque nadie la besa.

Chorrear de mi vagina
gotas
las masajeo con mis yemas;
el niño no dice nada
acerca su lengua,
saborea mis dedos,
continúa viendo...
Katty la Oruga





Janneth Méndez

Hundo mis uñas en el durazno,
embarro mis muslos
se derrama sobre mis rodillas,
el líquido
pegajoso,
transparente,
dulce.
El niño
atraviesa la membrana
formada con alas de piel ensangrentada;
traga el jugo.

Muñeca de trapo
tirada en la cama
despellejando mi boca reseca
porque nadie la besa.

Las nubes

Chorrear de mi vagina
gotas
las masajeo con mis yemas;
el niño no dice nada
acerca su lengua,
saborea mis dedos,
continúa viendo...
Katty la Oruga



el niño

En la tina
jugueteo con el niño.
Escupe una bocanada de agua
que por segundos ahoga mis ojos
clavados en sus testículos
en sus testículos
sus testículos
testículos.

Nos envuelven en la toalla
en el miedo de rozarnos.
Al siguiente día
ya no compartimos... la tina.

Ya no es niño,
su lengua recorre mis orificios;
pinto glúteos, brazos,
penes,
labios
más tarde... los sueño.

Un marco dorado
encierra la hora.

Tomo el ascensor;
mi sudor en el botón
permanece marcado.
Once de la noche
once

la noche
Descendemos enmudecidos
me fijo en la bragueta abierta,
siento el ardor...
entre mis piernas

El hombre se aferra a mi cuello,
me babea.
El niño desea
despedazar las articulaciones,
envenenar la sangre,
detener el cadáver.
Pero él se va.
Aprieto el grito entre mis dientes
babeo el cuello.
Las nubes

desvanecen el sonido.

Tormentos de la madrugada
más amargos que el vómito.



El niño se arrastra bajo el entablado,
encuentra el agujero diminuto,
ya sabe lo que ha de mirar:
él lame sus pezones, ella acaricia su pene,
se humedecen.

Una rata interrumpe el ritual,
el niño baja la mirada
amarra sus cordones;
cuando regresa
el hombre ha penetrado.

Por el agujero:
el niño
exprime dedos, narices,
ojos,
chorrea saliva.

El hombre me lleva
entre sus brazos.
Acostada en cuna de algodón
despierto;
ME BAÑA EN COLADA BLANCA.

Ella tras la reja, nos mira,
introduce sus manos pálidas,
desgarra la piel de mi rostro
rasguña mi vientre.
Siento el vómito.
El desconecta la música,
se enjuaga la boca,
me deja un dólar para el taxi.

La lleva entre sus brazos

2:00 a.m.
se menea entre mis pisadas
el gato,
detengo la respiración,
suena la madera vieja.
La mujer me persigue,
bajando las gradas.
Deposito en la tierra
el ave sin aliento
que arrebaté del gato.

Ella, lo destierra,
me sirve en una sopa.

Martes de abril
expulso un coágulo;
dentro del cristal parece latir.
El niño
lo coloca en su palma,
manosea,
revienta
a su hermano.
Sonríe,
muestra su diente careado.

Infodio

Dije te amo...
pero no prometí eternidades,
y te escondí la dosis
no sé, por gusto.

Dije...
Yo no bebí tus líquidos espesos,
ni juré usar la navaja suiza
para buscar mis venas
¡No en tu honor!

Dije te amo,
tal vez no mentí,
a veces se siente cualquier cosa

Trece

Trapulsé tus vertientes de sombra,
entonces llegó el asco,
las arcadas de te amos;
ese mar de vómito indecible,
que nos tragamos tantas veces.
No voy a sonreírte
porque tengas cáncer
a los testículos, o al alma.

Estoy lejos...
tan lejos
que a veces no me alcanzo

¿Qué esperabas oír de mí?

Sostén ahora mi frente y
muérete en tu cumpleaños

Razón de olvido

Sus alas estaban hechas de la noche,
burbujeante espuma del abismo.
Se desplegaban conquistadoras de misterio y de lejanías.
Sus alas eran luz,
sus alas eran sombras,
y convicciones inauditas.
Ganas de olvidar todo;
y eran el cielo,
y eran el suelo.
Sus alas estaban hechas del infinito
con incrustaciones púrpuras.

¿Por qué le dejé ir entonces?

Porque yo quería abrazos y él tenía alas.

II. Asco (es sábado noche)

Escribir, y ser, y estar, ¿y?
en lugares ajenos.
Necesito un pasaporte: ¡Algo!
para no sentirme extranjera,
aquí en la Cuenca de mis ojos,
puta ciudad, mi casa.
Hay un sampler en mi cabeza.
Si crees que pienso en ti... te equivocas.
De la mano porque la vela me distrae y olvido.
Y si me quieres ¿qué?
y si me amas, y si me besas ¿y?
Igual no estoy aquí... hace tiempo
que ya no pertenezco más.

Levante

Me saqué las vendas,
me olvidé de las pomadas.
Desnudé mi cuerpo,
exhibí mis llagas.
Miré al mundo,
con toda la furia
de quien no es víctima.
Insolente,
sí, golpeada,
sí, herida,
pero insolente.
"El suelo no está hecho para mí"
¿Qué más puedo decirte?
Con ojos rojos
cambié de piel,
dejé las lágrimas.
Sonreí en lo más asqueroso de la metamorfosis.

A mí no me iba a vencer
un trivial Apocalipsis.
Alcé la frente,
escupí hasta el último te amo.
Yo que me había arrodillado en vidrios
descubrí que a todos nos pasa...
Me paré,
me puse la minifalda más corta
y salí.



Razón de olvido

Levante

Sus alas resacas los huesos de la carne
burbaje de los huesos de la carne
Se desmenuza el cuerpo
Levante mi cuerpo
Levante mi cuerpo
Vire el mundo
con toda la luna
de quien no se ve
insolente
el ropaje
si brida
para insolente
"El suelo no está hecho para mí"
¿Que más puedo decir?
Con ojos rojos
cambio de piel
de las lágrimas
sonríe en la más vedada de la retención

II. ASCO (OS SOBRO)

A mi no me da a ver
un frasco de carajal
A los la frente
y aquí hasta el último de uno
¿No que me había en el mundo
descubrir que a todos nos pasa
Me pare
me pare la mirada más con
y salí
Si creas que piensas en la
De hombre por que la
Y si me da a ver
¿quién me da a ver
que ya no se puede

Antonio Sabogal

(Bogotá, 1997)

Mi delirio sobre Fray Gaspar de Carvajal

1.

Yace bocabajo, desnudo, fray Gaspar de Carvajal y yo sobre él. Carne cruda, enjuta, curtida por la selva, carne anónima de fraile. Recorro con mis dedos los músculos, imagino un cuchillo que los disecciona y los separa de la columna, llego al cuadrado de los lomos y fray Gaspar de Carvajal se contrae, adopta una posición cuadrúpeda y muge, quiero iniciar el recorrido y él se resiste, se levanta bruscamente, se transforma en rata, en cuervo, en cucaracha, pero no lo dejo escapar. Regresa a su estado de hombre y desnudo lucha conmigo y yo me inclino y me vuelvo rumiante y me resisto, me levanto, erecto avanzo hacia él que, bípedo, me espera, insolente. Le obligo a recostarse en el camastro y con una punta afilada empiezo a escribir mi delirio sobre su espalda y mientras lo hago, voy lamiendo las pequeñas gotas de sangre que ruedan por sus costados. Tomo alfileres y los reparto en su carne magra, simulacro de San Sebastián que se vuelca y revuelca. Yace bocabajo fray Gaspar de Carvajal y se resiste aunque insiste, gime, su voz ronca implora y yo deploro aunque depongo, desnudez exultante, situación insultante. Y yo yazgo junto a él agotado, apocado y de nuevo dejamos nuestra posición cuadrúpeda y nos ponemos erectos, el rubor desciende de los rostros y nos cubre por entero. Me aproximo a él y él se aproxima a mí, cruzamos lanzas, rompemos escudos, él me asesina y yo lo acecino, y empezamos a repartirnos la carne de cada uno y a devorarla. ¿A qué sabe fray Gaspar de Carvajal? Succión por favor. Y las lenguas voraces se transforman en lenguas de fuego. Sumisión por favor. Y un hilillo de baba rueda hasta el suelo y allí se convierte en una bola de lodo. ¿A qué sabe la carne de fray Gaspar de Carvajal? ¿Sabe la carne de fray Gaspar? ¿Sabe la carne del fraile o es una carne muda, ignorante? Y yo ante él que se encuentra desnudo bocabajo, inquisidor, le interrogo: ¿conoce usted la forma de sus pliegues?, ¿ha visto en alguna ocasión cómo su esfínter se contrae y se dilata?, ¿interpreta esto como un balbuceo, residuo de formas de vida paramécias, anacrónicas?, ¿pudo comprender el mensaje?, ¿basa su fe en el hecho de haber sido acecinado y haber

osado gozarlo? El se resiste y yo prolongo el encuentro. Una turbia mañana me desperté y me encontré convertido en un enorme fray Gaspar de Carvajal. No, la carne del fraile es ignorante e impaciente. Yo imprevisible busco lo invisible. Y él otra vez deja su estado larvario, se desprende del caparazón y me entrega el corazón. Pessoa dixit: todo amor es ridículo. Llego a sus corvas, me entretengo en comprobar el primer teorema de Lobachewsky y trazo una tangente ascendente que desemboca en la boca, orificio, apertura, o lugar vacuo por el que se evacua.

Ella.

En medio del escenario, ella no se siente ella misma. Dobla su cuerpo, se envuelve, gira hasta adoptar posiciones casi imposibles. Mueve su cabeza hasta que aparece entre sus piernas mientras sostiene en una mano una pila de platos. Se desenvuelve sin dejarlos caer. La gente se queda atónita, luego estalla en gritos y aplausos.

Ella regresa a su estado normal y se retira. Algunos quisieran preguntar cómo lo hace, si acaso no es un truco o una ilusión.

En su camerino, sola, el verdadero espectáculo comienza.

Se desnuda, se quita los adornos del pelo. Limpia el maquillaje de su rostro, mientras deja que su cuerpo se sumerja en la tina de agua tibia. Ha empezado a sentir un ligero amortiguamiento de las piernas. Pronto tendrá que retirarse. Quiere dejar el circo, olvidar a la muñeca de caucho. Espera no volver ni siquiera como espectadora.

Recostada en la cama, medio adormilada, su cuerpo se retuerce sobre sí misma. Queda como un ovillo. Abre los ojos y mira su propio sexo, quieto, inmóvil, como si estuviera muerto. No gime, no respira. Esta al acecho, como si fuera a saltar sobre la presa al menor movimiento de esta.

Y su boca comienza a hablarle, exige respuestas que no tiene. A lo mejor nunca prendió ni siquiera a murmurar. Con la lengua separa los labios mayores y mueve los menores. Trata de enseñarle a hablar, mas su sexo se resiste.

Lo muerde y es la boca que aprisiona la que tiene que gritar.

Retira la cabeza, que yace ahora sobre su muslo derecho. Tirita.

De pronto una señal. Los labios verticales cambian ligeramente de forma y fluye de ellos una humedad tímida primero y luego evidente.

Y ella mira su propio sexo y sabe que es esa mirada la que obtiene respuesta. Un estremecimiento desciende por sus caderas.

Ella se desenvuelve y regresa a su forma habitual. Duerme, aunque no se imagina que sus labios superpuestos han empezado a besarse sin que ella lo sepa.

Beso firme de labio sobre labio, beso duplicado, con doble cerradura.

2.

Fray Gaspar de Carvajal se muere de tedio en su celda. Susurro a su oído palabras irrepetibles y el muy idiota sale a conquistar América. Desembarca frente a la isla del Muerto, se interna en el bosque y luego de un trecho alcanza la autopista 13. Un camión lo zumba por los aires y cae sobre su caparazón, agita las patas sin poder levantarse, hasta que comprende que no es una tortuga. En las primeras esquinas se topa con una muchedumbre quieta, inmóvil, paralizada. Le da palmadas al primero que encuentra y pregunta: ¿penetro con qué va: con hurgar, horadar, halagar, alargar, alardear? Y la muchedumbre cuadrúpeda gime o muge, yo no sé. Y Fray Gaspar de Carvajal sintiéndose inquisidor asienta su trasero en una banca del parque. Fray Gaspar se muere de tedio en la banca. Susurro en su oído palabras irrepetibles y huye despavorido. Témpera y circunstancias. En el azul índigo de sus ojos se dibuja una estancia y en ella, al fin, una tribu, la de los Hombres Grandes Escudados en Gruesos Troncos. Allí no encuentra cosa alguna que sea roja o verde. Se frota los ojos sin saber qué pasa, hasta que el oftalmólogo de la tribu le explica que allí, aunque ellos ven muy bien, la selva es daltónica. Y en el fondo azul índigo de sus ojos, el fraile se sorprende porque no puede ocultar la hiperquinesia de su miembro viril y teme que vuelva a suceder el incidente de occidente o el accidente indecente cuando él y su miembro se quedaron atónitos, a tal punto que le dio un ataque de hipo que le duró una semana. En el sendero se encuentra con un indio y una india que hacen el amor rodeados de miles de pájaros que, como sabemos, eran de todos los colores, menos el verde y el rojo. Quiere interrogarlos pero ellos están muy ocupados en su asunto. El se marea hasta que el psiquiatra de la tribu le explica que allí los pájaros son voyeristas. Se persigna, lanza unas jaculatorias, que no tienen efecto alguno porque el cura del lugar ya las ha negociado todas. Extraña su España invertebrada, su España sin columna, su España deshecha, las columnas de los brigadistas internacionales y lo ponen en la realidad virtual a que converse con su Majestad Carlos V que, como fray Gaspar de Carvajal, se muere de tedio digitalizado. Un completo pleorgasmo. Regresa a la playa frente a la isla del Muerto y el muy ignorante, que no se había enterado del error de Colón, comenzó a navegar hasta que llegó al límite de la Tierra plana, voló por los lomos de los elefantes y terminó en un charco de leche.

El.

El también es contorsionista. Aunque hace cosas más espectaculares, su acto resulta distante, no llega al público. Está allí como un autómatas, que maquinalmente se dobla, gira, se retuerce, sin hacer el mínimo gesto. Igual la gente aplaude, esa es su tarea.

Y él en su cuarto, aislado, como en una jaula de la que no puede escapar, se mira frente al espejo. Podría torcerse hasta alcanzar con la boca su sexo, mas el miembro está allí, como una cosa extraña, que no le pertenece.

Para él, es una prótesis, como un ojo de vidrio que parece mirar y está ciego, como un brazo mecánico que termina en un solo garfio y que no está hecho para atrapar, una prolongación inútil de su cuerpo, una excrescencia, un pedazo de carne que pertenece a otro cuerpo.

Lo mira todos los días. Observa con curiosidad científica. Anota cada cambio, las erecciones y semierecciones, la flacidez extrema, el ir y venir de la sangre inundando los cuerpos cavernosos, el largo y el ancho y ha llegado al extremo de medir su profundidad.

Quisiera que sea algo que pueda ponerse y sacarse a voluntad, algo que pueda quitarse de manera definitiva. Le gusta imaginar su cuerpo como el de un maniquí: sin protuberancias, sin agujeros, sin bruscas interrupciones en el vientre liso que desciende.

Ha intentado, sin lograrlo, arrebatarle a la prótesis, el deseo, su deseo secuestrado, devolverse el deseo que le pertenece, incrustarlo en cada pedazo de su piel. Quisiera desear con los intestinos, con el pulmón, con los riñones, antes de que sus secreciones sean expulsadas, antes de que se conviertan en desechos.

¿Cómo explicarle a ella que cuando la penetra, no es él, sino esa extraña prótesis que habita en su deseo? Ella no entiende qué sucede, se espanta al ver que cuando él se retira y su miembro yace flácido, recién entonces él quiera acariciarla, tocarla, recorrer su piel, que no es el prelude de otra penetración. Ella no lo entiende y prefiere alejarse.

Y de pronto él estalla en un delirio: palabras que fluyen incontrolables, historias fragmentadas que cuenta, pedazos de sonido que caen de su boca, sinsentidos.

3.

Fray Gaspar de Carvajal se ha dado en blasfemar. Le ha crecido en el alma, como un forúnculo, un odio irreprimible hacia los dioses. Y fue castigado por su insolencia, condenado a sufrir de varias muertes, sin poder detenerse, aunque con su obsesión de misionero seguía luchando, soñando que despertaría sometido por un ángel que lo mira desnudo, bocabajo. Su primera muerte fue por volver la mirada y tratar de averiguar quién estaba allí, recorriéndolo, incitándolo, iniciándolo en imprevistos secretos, hurgando en su memoria los rastros que habían desaparecido de su piel. Los dioses le convirtieron en una estatua de sal. Colocada a la entrada del pueblo cada cual raspaba o lamía, claro está, con franca preferencia de lugar, profundidad y ocasión. Su segunda muerte lo encontró en el extraño juego de alternar unas veces como jinete, otras como yegua, unas ocasiones, grito, otras, relincho. Y en el preciso momento intermedio, en la transición de una forma a otra, murió. Centauro mal armado fue objeto de las burlas de los niños. Lastimosamente para él atraía más las torpezas de los cuadrúpedos que las caricias humanas. De una cox fue devuelto a la existencia. Se encontró en un bote a punto de naufragar. Su tercera muerte fue por agua. Cansado de ser un fénix de segunda, decidió reventarse el forúnculo y evitar la cólera de los dioses. Fue la cólera de los dioses lo que convirtió, a los de la tribu, en ateos. Fray Gaspar de Carvajal estaba harto de la historia y reclamó amargamente al autor, amenazó con iniciar un juicio de imprenta, con arrastrarlo a las Cortes, y allí en presencia del mismísimo Aznar V, degollarlo. Yo no cabía de gozo, tanto que este empezó a fluir por los poros, como una secreción indigna. Viéndome en tales circunstancias el fraile al fin sonrió, más aún cuando empecé a disolverme en esa secreción gozosa, mientras yo meditaba en los problemas que se armarían los teólogos de la época para determinar mi esencia. De todas maneras, nos quedó el ánimo suficiente para discutir el problema de los universales. Él sostenía que el principio de individuación dependía directamente del azul cianótico de sus ojos y yo en cambio estaba convencido de que el universal era una tautología y que teníamos que recurrir a la tauromaquia para su correcta interpretación. Las cosas fueron tan lejos que llegaron a las antípodas. Cantamos juntos una antífona y nos despedazamos con: "¡Ay Carmela!, ¡ay Carmela!..." Así que, si me quieren escribir ya saben mi paradero...

Ella.

El termina, pareciera que se pierde y que apenas si logrará volver de ese viaje. Ella le abraza fuertemente, le hace sentirse querido, le aprisiona entre sus piernas. Mientras él reposa, ella mira furtivamente el reloj. Deja pasar unos minutos y como si de pronto le viniera a la mente algo que olvidó, le dice que tiene que marcharse enseguida, porque espera a sus amigas, que no se había dado cuenta del día que era.

Le acaricia y le besa para que no se sienta herido. Le ayuda a vestirse y le encamina hacia las gradas.

Ella vuelva a la cama, se acuesta con las piernas abiertas y siente cómo aún fluyen las secreciones mezcladas, indistinguibles.

Aguza el oído, trata de adivinar el momento en que llegue su otro hombre.

Cuando al fin esta frente a ella, le pide que se apresure, que su deseo es muy intenso, que no ha dejado de pensar en él, en su cuerpo penetrándole, moviéndose sin cesar.

Y él se lo cree todo. Prácticamente se desgarró la ropa y se lanza sobre ella.

Y cuando está dentro, ella piensa si con esa proximidad tan grande entre los dos hombres, ella pudiera convertirlos en uno solo, fundirlos en un hombre, en un solo sexo, en una sola caricia.

Cierra los ojos y se imaginan que los dos se han vuelto uno, que los dos están poseyéndola al mismo tiempo y se deja ir, solo para despertar y descubrir que siguen siendo dos, que ningún dios podrá volverlos uno.

Sabe, ahora más que antes, con plena certeza, que no quiere ni a uno ni a otro, que los quiere a los dos únicamente en el supuesto que pudieran volverse uno solo.

4.

Fray Gaspar de Carvajal mira a Sor Juana. Yo a él. Y ella a mí. Así somos una trinidad. Yo trino y ellos jadean. Nunca ha dejado de sorprenderme el cuerpo de sor Juana, completamente blanco, sin la más mínima mancha. A él eso le enloquece. De espaldas, inclinada, muestra sus nalgas relucientes y pienso que jamás se convertirán en un culo liso y simple. Ella lleva puestas una malla apretadísima. Forcejean hasta que él logra arrancárselas. Y luego un slip también pegadísimo a los glúteos y otra lucha. Entonces emergen sus nalgas blancas que él se apresura en besar, más bien en

babear. Yo los miro. A ellos no les importa. Ignoran mi presencia. Será que están acostumbrados a los ojos de dios todopoderoso, ante el cual ya han perdido todo pudor. En ellos, la intimidad siempre es pública. Su sexo me deja indiferente, como si fuera un artificio impuro en medio del hielo. Lobo sorprendido en medio de la nieve, mostrando sus fauces rojizas. Ella lo devora. De en vez en cuando dirige sus ojos hacia mí, sonrío y hace un gesto obscuro. Incólume mi columna descansa. Bosteza el lobo entre mordisco y mordisco. Su carne gorda se derrama por los costados. El la agarra de los glúteos y se sacude desesperado. Doy unos pasos hacia llegar a ellos. Saco mi estilete y comienzo a grabar mi delirio en su espalda. Hincó la punta a nivel de la sexta dorsal, recojo el líquido céfalo-raquídeo. Él chorrea, exprimido por todos lados. Sor Juana desaparece por una por una puerta que no habíamos visto antes y en el último instante, hace tintinear unas llaves, insinuándose. Pincho a nivel de las cervicales, buscando el bulbo raquídeo y lo asesino. Fray Gaspar muerto, vomita sobre mis pies una sola baba larga que se enrosca y asciende hasta envolverme como una mosca atrapada por la telaraña. Siento que el ácido me quema. Los ojos se me vacían. Ahora escruto el horizonte con las cuencas desoladas. Un enorme escroto cuelga del techo. Comienzo a toser sangre de tuberculoso. Todo se aplaca. Duermo antes del Gran Insomnio.

El.

Cuelga su miembro como una cecina mal disecada... incongruente.

Ella.

Ella no lo extraña. Únicamente que cuando piensa en él, la sangre fluye hacia abajo, hincha los labios que se aprietan uno sobre otros, herméticamente. Ella se queda muda.

El.

Cuenta una fábula de Esopo que los dioses pusieron en el cuerpo, las virtudes. Y cuando estaba lleno, se dieron cuenta que olvidaron el pudor. El único lugar por el que podía entrar era el ano. El pudor se resistió, aunque terminó por aceptar.

El goza con meter el dedo en la boca del pudor.

Ella.

Sale de casa temprano. Calcula con precisión para llegar a tiempo, a pesar del tráfico.

Da algunas vueltas extras porque era muy pronto. En el momento justo, abre la puerta, cruza la sala en penumbra y en la pequeña habitación pintada de ocre, iluminada por todos lados, está ella, en cuatro sobre el suelo. Su carne desnuda parece carne de matadero. Detrás de ella, un hombre fornido, la penetra, sin prisa, sin afán, casi sin deseo. Dejaba deslizar su miembro en su interior, mientras con los ojos desorbitados ella gozaba, gemía, babeaba. Sus senos puntiagudos apuntaban, hirientes, hacia el piso. Sus manos aferraban la alfombra evitando que su cuerpo cayera.

Ella no le reconoció a él. Ni siquiera se dio cuenta de que estaba frente a ella. De todas maneras, él había acudido a la cita. ¿Qué más podía pedir él?

De vuelta a la calle, camina sin preocuparse del frío. Unas cuadras más allá, pensó que acaso era él quien estaba detrás ella, penetrándola sin prisa, sin afán, casi sin deseo.

El.

En Villa Lobos amanecía demasiado temprano y no atardecía. La noche se desplomaba sin previo aviso. Villa Lobos estaba en cualquier lugar, alejado de las grandes carreteras. Sus habitantes eran pacíficos hacia dentro y violentos hacia fuera.

Ella desnuda, con las piernas apenas separadas. Él en el borde de la ventana mirando las conversaciones polvorientas de los hombres simples.

El se aproxima. Extiende su mano y con el índice toca su clitoris, luego desliza los dedos, presiona y suelta, atrapa e insiste, se detiene y vuelve a su tarea.

Las horas pasan. Él sigue. Cierra los ojos para concentrarse mejor.

Se levanta. Se apoya en la ventana. Ella recostada mira como la noche se desploma sin previo aviso.

5.

“Fray Gaspar, te quiero. Fue inevitable declararte lo que siento. No como un destino, sino como un espasmo incontrolable de un órgano hueco contrayéndose por una irritación desconocida. Te quiero, mas no como tú te imaginas. Nada tiene que ver con la piel. Es un amor interno. Un sentimiento visceral. Al mirarte mis secreciones internas enloquecen, se mezclan, se diluyen, se concentran. Divagan, se dejan ir en los tractos, son expulsados por todos los agujeros: saliva, jugo gástrico, ácidos, bilis. Te quiero con el estómago y con la vesícula, con los intestinos y el páncreas. Y la única forma de convencerte será destriparme, sacar cada uno de mis órganos, desnudarme para ti de otra manera, quitarme la piel, los músculos, perforarme, hacerme un agujero en el vientre y que puedas mirar dentro. Así me sentiré listo para ti, para que deslices tu mano en mi interior y exprimas mis secreciones. Un amor hecho de náusea y vómito, de saliva y bilis. Un amor que me nació desde dentro y nunca pudo salir a la superficie, que prefirió quedarse oculto.”

6.

¿Deseo? ¿Cuál deseo? Fray Gaspar era incapaz del deseo. O quizás el deseo era incapaz de Fray Gaspar. Cuando Sor Juana se aproximaba a él, desnudo, blandiendo sus senos a cada paso, aunque le esperaba erecto, en su interior nada se correspondía con esas manifestaciones. “¿No podríamos estar equivocados?” Profundamente. “¿Qué ha querido decir con esta cháchara?” Que algo habrá sentido por dentro, en su mente o donde fuere. Sí, él podía sentir deseo. Más, ¿cuál deseo? El cuerpo blanco, reluciente de sor Juana le era indiferente. Era para él como una masa inerte que, de pronto, adquiriría vida y comenzaba a desplazarse dirigiéndose a su encuentro. Sin embargo, ella lo enloquecía, pero como ella cría. El ansiaba su párpado izquierdo, el labio superior, los molares derechos. Quería aprisionar el seno izquierdo y el pezón derecho y desechar el resto. Deseaba un segmento en cada ocasión. Un momento después, la parte deseada ya no importaba. Recorría insaciable de un sitio a otro. Ella no podía saber lo que pasaba y se imaginaba que lo tenía atrapado, listo para ser devorado.

Con las enormes nalgas sobre él, cerraba los ojos, se dejaba ir, mientras los líquidos tibios fluían por su cara. Lluvia ácida que deshacía su piel, dejando ver detrás un alma carcomida, vacía y vaciada.

7.

Fray Gaspar no puede decir "yo". No hay en su interior punto de referencia alguno, ninguna memoria persistente, ni siquiera un ligero engrosamiento de la memoria, como una callosidad que se hubiera formado por exceso de uso. "¿Y por qué no dice yo y basata?" Me vomita su historia en la cara. Trato de lavarme. No hay agua en el mundo que alcance para quitarme esta mancha. Y él me dice que cuando era niño, más o menos de unos diez años, se durmió en su sofá, cansado de jugar, bajo el calor que inunda hasta las sombras. Las ratas sofocadas salen de sus agujeros, delirantes se lanzan sobre él y comienzan a morderlo, insidiosas. Cada una se lleva su parte. Una que otra cae muerta, intoxicada. Otra, convulsiona; aquella, vomita. Las más fuertes vuelven a sus agujeros con las panzas llenas, con un hartazgo que jamás se les pasará.

Despierta. Al principio, las cosas se ven iguales, hasta cuando trata de recordar y la memoria se le cae a pedazos. Han abierto agujeros en su ternura, han vaciado sus sentimiento. Pedazos de lujuria que flotan libremente.

Ya no puede decir "yo", ya no quiere decir "yo". Divaga o rueda o cae o agoniza o muere o ríe y siempre es alguien diferente quien divaga, rueda, cae, agoniza, muere, ríe.

Entonces me pongo a delirar sobre Fray Gaspar de Carvajal, un delirio curvo, cortante que lo despedaza aún más.

8.

Hago agujeros en las palabras y detrás encuentro otras palabras. Huecos, palabras, huecos, palabras. Palabras huecas.

9.

Ella.

Desnudo junto a ella, inmóvil, no se decide a hablar. Ella pregunta qué le pasa. Será que no quiere acostarse con ella. El la desea. Se trata de otra cosa. Y dice en voz baja que ahora tiene que ser de otra manera. Ella se sorprende. No está para perversiones. Nuevo silencio. Ella le obliga a decirle. Acepta.

El.

Y él le hace el amor. Solo se tocan los sexos. Nada más. No quiere que ella ni siquiera le roce con otra parte de su cuerpo. Y cuando ella extiende su mano o le toca con el muslo, él aúlla, como si le hubiesen quitado la piel, como si estuviese en carne viva. Ella tiene que retirarse. Solo sexo contra sexo, solo el chapoteo de un sexo dentro del otro, solo el un sexo bocabierto y el otro, sorprendido.

10.

Ella.

Cuando él se ha marchado, ella se abandona. Deja que sus líquidos fluyan, que le inunden. Sangre, restos de semen, secreciones que descienden.

Y luego comienza una sudoración profusa por cada uno de sus poros. Lágrimas, vómito, bilis y hasta le brota sangre de la piel, como un manantial. Alguien la está expulsando desde dentro.

Se desvanece, se pierde. Se muere. Ahora vive en un pueblo abandonado.

11.

Ella –Fray Gaspar de Carvajal.

Ella se ama, se toca, se acaricia, se besa en la boca. Frota los labios verticales unos contra otros. Mundos divididos. Pubis sobre pubis. Su lengua que lame su lengua. Ojos que se miran mirarse. Boca que vomita en su propio rostro. Ella se desea. Poza sus pezones contra sus pezones. Clítoris que busca otro clítoris, que es el mismo, duplicado, separado y sin embargo, el mismo. Mueca de la mueca. Manos que aprisionan los senos y otras manos que aprisionan los mismos senos. Vientre en el vientre, grito en el grito, náusea en la náusea.

Y cuando Fray Gaspar quiere interponerse no puede hacerlo. ¿Cómo separar a la mujer que se quiere a ella misma?, ¿cómo saber cuál de los dos cuerpos es real, cuál imaginario?, ¿o los dos son exhalaciones de su fantasía?

Ellas comienzan a tocarle. Las dos a dúo. Dos lenguas que le lamen. Salivas que chorrean por su rostro. Cuatro manos torpes buscándole el sexo. El trata de acariciarlas y ellas se disuelven. Vuelven a presentarse un poco más irónicas, hasta que se desprecupan de él.

