

11

PUCARA
FACULTAD DE FILOSOFIA, LETRAS Y
CIENCIAS DE LA EDUCACION

UNIVERSIDAD DE CUENCA



UNIVERSIDAD DE CUENCA

PUCARA 11

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

Dr. Francisco Olmedo Llorente
DECANO

Dr. Mario Jaramillo Paredes
DIRECTOR DE LA REVISTA



PUCARA II

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

Dr. Francisco Esteban Latorre

Editada por el Centro de Investigaciones y Publicaciones
de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias
de la Educación
de la Universidad de Cuenca.

DIRECTOR DE LA REVISTA

Casilla No. 1543
Cuenca – Ecuador
Se solicita Canje
1992

**CUENCA Y SU PRESENCIA EN EL PAIS:
CARLOS CUEVA TAMARIZ**

Mario Jaramillo Paredes

Parte de la historia de Cuenca...

Desde las funciones de modesto empleado de la Dirección de Estudios del Azuay en 1916, hasta Ministro de Educación Pública en 1951, pasando por Director fundador de la Escuela Fiscal Luis Cordero de Cuenca, profesor del Colegio Nacional Benigno Malo (1924), Rector de este Centenario Plantel en dos oportunidades (1928 y 1935), la figura de Carlos Cueva Tamariz es parte fundamental de la historia de Cuenca y sin lugar a dudas uno de los personajes más respetables del Ecuador. Ligado indisolublemente a las mejores causas de la región y el país ostenta con la pulcritud y la mesura propia de los hombres que saben de su superioridad, una hoja brillante de servicio a la comunidad.

Si bien en términos generales su obra se asocia con el desarrollo integral de la Universidad de Cuenca, otras facetas de su actividad pública son igualmente de enorme trascendencia. Legislador por la provincia del Azuay, en unos casos, senador funcional por la educación superior, en otros, asistió a la legislatura, primero en 1924 y 1928, para retornar, luego en 1938, 1944 y 1966. En 1977 presidió la Comisión encargada de elaborar el proyecto de Constitución Política del país que fuera sometido posteriormente al plebiscito con el que se inició el proceso de restauración democrática del Ecuador, luego de casi una década de dictaduras petroleras.

Concejal del cantón Cuenca en varias oportunidades, Presidente del Concejo Municipal, Consejero Provincial y encargado de la Presidencia de este organismo seccional, contribuyó no solamente desde el amplio campo de la educación, sino también desde otras funciones públicas al desarrollo de la región. Innumerables funciones desempeñó en variados campos a los cuales fue llamado para orientar siempre con su criterio ecuaníme, experiencia y capacidad, la toma de decisiones. Intentar una aproximación al servicio prestado a la ciudad y al país por Carlos Cueva Tamariz es tema que rebasa con mucho, por su extensión, a estas breves notas.

Ministro de Gobierno en 1932 durante el régimen de Alberto Guerrero Martínez, se proyecta con su figura señera a nivel nacional. En 1951, durante el gobierno de Galo Plaza es llamado a desempeñar la Cartera de Educación, desde donde su aporte es igualmente significativo. Cambios importantes en el sistema educativo, creación de nuevos establecimientos en el país y defensa de la educación laica son parte fundamental de una tarea hasta hoy recordada. Ministerios de los más complejos como son los de Gobierno y Educación, los asume como siempre, con plena responsabilidad lo cual, sin embargo, no le libra de una interpelación, de la que sale triunfante.

Pudo ser Presidente de la República en dos oportunidades y sin embargo no lo fue, en buena parte por su natural modestia y desprendimiento, cualidades siempre tan escasas y por supuesto peligrosas en el quehacer político. En efecto la legislatura de 1938 le ofreció prácticamente la primera magistratura del país con amplias posibilidades de triunfo, ofrecimiento que declinó ante circunstancias de última hora que amenazaron con sembrar la intranquilidad en el país.

Político en el más amplio y limpio sentido del término, antepuso a sus legítimos intereses los del Ecuador. En 1968, luego de promover en el Azuay la Junta Constitucionalista contra la dictadura de la época, fue el artífice de la creación de un movimiento civilista a nivel nacional. Cuando cayó la dictadura estuvo en sus manos nuevamente la Presidencia de la República y, por segunda ocasión, la declinó.

Afortunadamente en esta oportunidad el país tuvo la suerte de contar con un hombre público de iguales valores como fue Don Clemente Yerovi. En cualquiera de las dos manos el gobierno hubiera estado, como contadas veces ha ocurrido, en sus mejores ciudadanos.

Recuerdo claramente los días de la lucha contra la dictadura. El día que cayó -por que la dictadura cayó por obra de Cuenca- un General que actuaba como Jefe Civil y Militar del Azuay, fue descubierto por los manifestantes en el Parque Calderón. Perseguido por la muchedumbre se refugió en un local céntrico y fue rescatado por el doctor Cueva Tamariz quien le puso a buen recaudo. La imagen de Cueva Tamariz orientando a la ciudadanía en búsqueda no de venganzas, sino de mejores días para el país, fue la de un hombre que sabe hacer las cosas y tiene talla de líder.

En 1948 fue candidato a la Vicepresidencia del país, en binomio con el General Alberto Enríquez Gallo. Posteriormente dirigirá la mayor parte de su infaltable energía a la Universidad de Cuenca, cuyo rectorado ocupará desde 1944 hasta 1964, en forma ininterrumpida para retornar nuevamente a la conducción de este Centro de Estudios Superiores desde 1971 hasta 1973. Paralelamente y de 1945 hasta 1970 dirigirá el Nucleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Junto con la Matriz de Quito, liderada por ese otro gran maestro que fue Benjamín Carrión, el Núcleo del Azuay tendrá un desarrollo significativo, tanto en su consolidación institucional como en una infraestructura física que le permita cumplir de mejor manera con las funciones correspondientes.

La formación de una Nueva Universidad

Hugo Ordóñez Espinoza recordó con motivo de la renuncia de Carlos Cueva Tamariz al rectorado de la Universidad que, para aquel entonces, de los ciento y más años de vida institucional, veinte y tres había estado dirigida por Cueva Tamariz; lo que significaba que de cada cinco días de existencia de la Universidad, uno y algo más ha estado presidida por este ilustre maestro. Pero, no se trata solamente del tiempo que ocupó el rectorado. Se trata de la obra gigantesca que allí realiza. Obra en el campo académico -que es el fundamental de la Universidad- y en el desarrollo tanto institucional como físico que

demanda un centro de educación superior. Fue sin lugar a dudas la Epoca de Oro de la Universidad de Cuenca.

Carlos Cueva, luego de su carrera estudiantil en que ocupa posiciones de dirigencia, entra en la planta docente el año 1939, como profesor de Legislación Obrera. Antes de seguir la carrera de Derecho, gracias a una Beca, junto con otros ecuatorianos había cursado estudios de Agricultura y Ganadería en Córdoba-Argentina, allá por el año de 1914. Los insuficiente de la beca obliga a él y sus compañeros a regresar al país un año después. Esta aventura de fallido agricultor a los quince años de edad no tuvo un buen fin, pero rescató para Cuenca y el país a un hombre de Derecho, un dirigente universitario y un político de alto valor.

La Universidad de Cuenca, creada mediante Decreto de 1867 y que iniciara sus labores el 1º de Enero de 1868, contaba para 1944 -fecha en que comienza el rectorado de Carlos Cueva- con tres Facultades: Jurisprudencia, Medicina e Ingeniería. En los veinte y tres años de su gestión se crearán cinco nuevas, además de una serie de institutos y escuelas que conforman lo que hoy es este Centro de Estudios Superiores. Efectivamente, Cueva Tamariz, creará en 1951 la Facultad de Filosofía. En 1953 la Escuela de Química que un año después se transformará en Facultad. En 1958 surgirán dos nuevas unidades como son las de Arquitectura y Odontología y, en 1962, la de Economía. Cada una de ellas responde en su momento a necesidades sentidas de la región y contribuirá significativamente al desarrollo del país. Escuelas como las de Obstetricia y la de Enfermería (1949), el Instituto de Idiomas (1959), la de Danza y Coreografía (1962), adscritas al Conservatorio de Música, además de varias especializaciones e institutos surgirán bajo el impulso y la visión de este ilustre Rector. El Colegio universitario Fray Vicente Solano (1954), laboratorios, gabinetes y talleres completarán un desarrollo académico sin precedentes en la Universidad de Cuenca. Reforma, en unos casos, adopción, en otro, de reglamentos para poner a tono a la Universidad con las nuevas necesidades y

corrientes forman parte de un obra cuyo análisis demandaría un amplio estudio. Con todo ello este Centro de Estudios ocupará un sitio de primera magnitud en el contexto nacional y la figura de Carlos Cueva tendrá un carácter orientador y un peso descollante en el país. La obra académica se complementa con la dotación de una infraestructura física moderna y funcional, cuando el 2 de noviembre de 1953, se inicia la construcción de la ciudadela universitaria actual que, posteriormente, será bautizada por el Consejo Universitario con el nombre de Carlos Cueva. De manera que decir que buena parte de la historia de la Universidad de Cuenca está ligada indisolublemente a la personalidad de este ilustre cuencano no es ni lejanamente un cumplido, sino una realidad evidente, por donde se la mire.

Un hombre fiel a sus principios

Cuenca a lo largo de su historia ha tenido un papel descollante en la vida nacional, especialmente en lo que tiene que ver con su presencia en el campo de la cultura y, en menor grado, a nivel político. Junto a otros nombres ubicados en distintas tendencias ideológicas, el de Carlos Cueva Tamariz está entre los pocos que han pesado en la opinión y la acción política. Siendo uno de los fundadores en Cuenca del Partido Socialista se ha mantenido siempre fiel a esos principios. Fidelidad, sin embargo, no significa dogmatismo. La tolerancia, el respeto al criterio de los demás, aun cuando no se comparta dichas opiniones, el pluralismo frente a la responsabilidad de dirigir las instituciones, son otras tantas de las virtudes -tan pocas frecuentes en estos días- que hacen de Carlos Cueva Tamariz un monumento a lo mejor del espíritu cuencano.

EDUCACION, DESARROLLO DEL HOMBRE

Claudio Malo González

Algo de historia

Rescatar a los indios de América del mundo de Satán e incorporarlos al de Cristo, fue la justificación definitiva de España para conquistar y colonizar América, tarea que correspondía a la Iglesia Católica; de entre los mecanismos más eficaces para alcanzar este propósito, se destaca nítidamente la educación. El proceso educativo en las colonias españolas de América, surge como un quehacer de incumbencia exclusiva de la Iglesia, de una Iglesia con arrestos de cruzada y que luego de siglos de convivencia civilizada con árabes y judíos, se fanatiza y expulsa por razones de credo religioso o centenares de miles de seres humanos, que por centurias habían vivido en la Península Ibérica.

El sistema educativo colonial, desde las doctrinas destinadas a los indios hasta las universidades se centra obsesivamente en la religión, y decurre de espaldas al desarrollo científico y tecnológico que durante los siglos XVI, XVII y XVIII se opera en Europa. En las universidades de la América Hispana, hasta prácticamente la independencia, se enseña la Física de Aristóteles, cuando las teorías de Galileo y Newton habían alcanzado total aceptación.

En este contexto, la educación actúa como un instrumento de desculturización, todo aquello que resulta sospechoso para los intereses de la santa religión católica, se destruye; con piedras de los templos incásicos o aztecas se construyen las iglesias de Cristo. Con fervor se catequiza a los indios, se trata de pulverizar sus creencias, de demoler sus costumbres cuando no compaginan con las de la moral cristiana. Se respetan sus instituciones sólo cuando ellas pueden servir de base para acoplar sistemas de explotación económicos. Como resultado de este sistema educativo, las grandes masas indígenas, y en buena medida las mestizas, entraron en un proceso agudo de desmolarización y decadencia. Mantuvieron buena parte de sus rasgos culturales con una actitud vergonzante frente a ellos, practicaron sus costumbres ancestrales a hurtadillas, buscando

en el aislamiento material y síquico la defensa y protección del permanente acoso de los nuevos dueños de sus tierras, sus vidas y sus almas. No logró el indio americano incorporarse al proceso económico y cultural alentado por España, vivió como un extraño en su propio mundo, con su espíritu desgarrado por la presencia contradictoria de dos culturas.

Los líderes de la independencia, creen en la educación; Simón Bolívar dice que los pueblos ignorantes son instrumentos inconscientes de su propia destrucción, piensa seriamente en masificar la escuela, le atrae el sistema lancasteriano. Llama a su viejo maestro Simón Rodríguez para que le ayude en estos propósitos, mas fracasa reiteradamente pues, sus ideas estaban demasiado adelantadas a su tiempo, cuando afirmaba que en América es más importante entender a un indio que entender a Ovidio, los sabios alienados lo tomaron por loco.

Estas buenas intenciones tienen poca transferencia a hechos en el naciente Ecuador. El gran desangre de las guerras de la independencia, que se prolonga en guerras civiles endémicas alentadas por las ambiciones de los caudillos, absorben casi todos los recursos y queda muy poco para la acción educativa.

Durante la administración de Vicente Rocafuerte, gobernante ilustrado, se da un fuerte impulso a la educación durante su período presidencial, lamentablemente sus sucesores rebajan sustancialmente el ímpetu de este proyecto.

Las ideas liberales que preconizan la laicización de la sociedad antagonizan fuertemente con la Iglesia Católica que pretende mantener los privilegios que tenía en la colonia, la pugna es enconada y no exenta de derramamiento de sangre; uno de los más importantes puntos en disputa es la educación ¿debe seguir en manos exclusivamente de la Iglesia? ¿o debe el estado asumir esta tarea? Con Gabriel García Moreno se impone fuertemente el

confesionalismo. Su catolicismo rayano en el fanatismo le lleva a entregar íntegramente el proceso educativo a la iglesia y sus afanes desesperados de progreso le inducen a importar maestros de Francia; llegan congregaciones religiosas como las de los Hermanos de La Salle y los Sagrados Corazones para atender escuelas y centros de educación media. Los Jesuitas, italianos y alemanes básicamente, fundan y manejan la Escuela Politécnica Nacional que alcanzó elevados niveles académicos, siendo el primer intento serio de incorporar a la educación ecuatoriana el proceso de desarrollo científico y tecnológico que se operaba en Europa luego de la revolución industrial. Estos esfuerzos fueron importantes, pero viciados de alienación. Si la colonia se nutre de ideas españolas, la república ve en Francia el modelo óptimo para copiar sus instituciones. Ni remotamente se advierte algún esfuerzo por diseñar un sistema educativo enraizado, aunque sea levemente, en la realidad del hombre ecuatoriano. Progresar es tratar de llegar a ser como Francia, por lo tanto hay que trasplantar sus formas de vida y sus organizaciones y fundamentalmente su sistema educativo, aunque entre las maneras de ser, pensar y concebir el mundo de las mayores indígenas y los franceses, existan diferencias abismales.

A fines del siglo XIX triunfa la Revolución Liberal y con ella la política de laicización del estado, se restringen los privilegios de la Iglesia, se confiscan sus abundantes bienes, pasan las instituciones asistenciales al control del estado. En materia educativa se estatuye la educación laica, entendiéndose por tal aquella que no ataca ni fomenta ninguna religión, pero en la práctica, dado el encono de la rivalidad entre liberales y conservadores (estos últimos partidarios de la permanencia de los privilegiados eclesiásticos), la educación laica con frecuencia, asume una actitud agresivamente anticlerical, mientras que la confesional-católica, cuya presencia se tolera, aunque sin apoyo de ninguna índole del estado, opera con un cariz fuertemente clerical.

La implantación del laicismo, obliga a tomar una serie de medidas, había que formar maestros en esta mentalidad y se fundan los normales, aunque tienen que transcurrir varias decenas de años para que la gran mayoría de maestros tengan la formación técnica apropiada. En lo que se refiere a metodología y contenidos, casi nada cambia, se sigue copiando de otros países, especialmente de Francia. Se sigue aplicando el mismo sistema para los centros docentes urbanos y rurales, se sigue concibiendo el desarrollo y la educación como un instrumento del desarrollo, sin tomar en consideración las características peculiares del habitante ecuatoriano. En la década de los años sesenta, luego del Concilio Vaticano II, comienza a operarse un cambio de mentalidad; las ideas de Paulo Freire y las de los cultores de la Teología de la Liberación irrumpen en los círculos educativos. Los documentos de Buga y Medellín conmueven a los católicos dedicados a la educación.

Se puede hablar en las dos últimas décadas de un serio cuestionamiento a la educación tradicional. La violenta confrontación entre laicos y confesionales decrece ostensiblemente, hay especial preocupación por llegar cuando menos con la escuela a todos los sectores de la población y hay en los habitantes del campo exigencia para gozar de este servicio. Se piensa en reformas que tornen a la educación más práctica y acorde con las necesidades de la sociedad. Se replantea la metodología y el contenido de la escuela rural, se piensa en una educación que no destruya las múltiples manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, sino que las promueva, se habla, y se comienza a trabajar en educación bicultural bilingüe, es decir partiendo de las lenguas nativas de los indios ecuatorianos (Quichua, Shuar, etc.).

La Universidad ecuatoriana ha seguido un derrotero similar, nació con la iglesia y como una dependencia de ella. En 1586 los Padres Agustinos fundan la Universidad de San Fulgencio, en 1622 los Jesuitas la de San Gregorio, en 1686 los Dominicos la de Santo Tomás de Aquino. En 1788, luego de la expulsión de los Jesuitas,

se clausuran todas las universidades y se erige la Universidad secularizada de Santo Tomás de Aquino.

Recién en 1868, se crean las universidades de Cuenca y Guayaquil y en 1869 la Escuela Politécnica Nacional. Luego en 1946 se crea la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en Quito. En las dos últimas décadas se da una explosiva expansión de universidades, hoy existen diecisiete distribuidas en todo el país, teniendo algunas de ellas extensiones o sedes en otras ciudades con lo que, las unidades académicas de nivel universitario sobrepasan las 25.

Predominaron en las universidades ecuatorianas los estudios eclesiásticos durante la colonia, luego se incorporan las tradicionales carreras de derecho y medicina; finalmente en las últimas décadas aparecen las facultades técnicas y sociales.

La universidad ha sido un centro crítico de la sociedad, por lo que frecuentemente, durante el período republicano, ha tenido serios enfrentamientos con el estado, llegándose a situaciones drásticas como clausuras. Ha estado también ligada la universidad a la recepción de ideas innovadoras y de cambio, y en ellas han tenido sus cuarteles de avanzada las nuevas ideologías como el marxismo o las de renovación católica, lo que también ha generado conflictos con las autoridades.

El sistema educativo

El sistema educativo del Ecuador comprende tres niveles: el primario con seis años de estudios, el secundario o bachillerato también con seis y el universitario con carreras de duración variable. Se ha aceptado, y se hace esfuerzos por incrementarlo, en los últimos años, el nivel preprimario con dos o tres años de duración.

La escuela primaria enfatiza en la enseñanza de lectura y escritura, cálculo numérico, ciencias sociales y naturales, opciones prácticas;

en las ciudades y centros poblados de importancia la docencia se encuentra a cargo de maestros casi todos ellos formados en los normales, existiendo nun maestro para cada uno de los grados, los locales y las facilidades de que disponen son variables, se podría afirmar, que la escuela refleja las grandes desigualdades de la sociedad ecuatoriana, inclusive en sus plantas físicas.

En el sector rural, el problema es mucho más difícil. La notable dispersión de la población conspira duramente contra la escuela. Los campesinos viven junto a su parcelas de tierra, a respetables distancias entre ellos, lo que hace que sea difícil establecer escuelas para todos ya que el número de niños que irían es demasiado limitado, quedando por ello centenares de miles marginados de la educación. Una alternativa son las denominadas escuelas unitarias, como un mal menor, en las que un solo profesor enseña en el mismo local tres o cuatro grados pues el número de alumnos es tan limitado que no se justificaría en términos económicos la presencia de mas maestros. Sin el problema más serio de la escuela rural era hasta hace poco tiempo la concepción de la misma y las actitudes de maestros y autoridades frente a ellas.

En los normales se establecía un sistemas de formación para los maestros de corte exclusivamente urbano; la ciudad era el símbolo de la civilización y el progreso mientras el campo el de la ignorancia y el retraso, en consecuencia la misión del maestro rural era la de llevar al campo la cultura, es decir los hábitos y formas de vida urbanos ante esta situación la respuesta del escolar campesino era pobre y carente de motivación, la deserción elevada, lo que se atribuía con gran simplismo a la inferioridad mental del niño del campo en relación con el de la ciudad. Para agravar los males, se destinaba a la escuela campesina el maestro recién graduado, carente de experiencia y según los méritos que hiciera; con el decurrir del tiempo, se le ubicaba cada vez más cerca de la ciudad hasta llegar a ella, lo que determinaba que el maestro pensara en su permanencia en la escuela rural como en algo eminentemente transitorio, si es que no en una

prueba o castigo hasta llegar a la escuela ideal: la de la ciudad. En las escuelas rurales integradas por grupos indígenas poseedores de lenguas y culturas diferentes, la situación era muchísimo más grave. Las críticas a la escuela rural han sido permanentes y duras, se hablaba con frecuencia de su fracaso.

La educación media se entendió como un ciclo de seis años de bachillerato cuya función era la de preparar al estudiante para ingresar a la universidad; existían sin pretensiones académicas, las escuelas de artes y oficios con miras a adiestrar a sus alumnos para el trabajo artesanal. La estructura actual del bachillerato ecuatoriano es diferente, los seis años se dividen en dos ciclos de tres cada uno; el básico que es igual para todos y que enfatiza en estudios de lengua, matemáticas, ciencias sociales, ciencias naturales y opciones prácticas y el ciclo diversificado en el que el estudiante opta por una especialización, algunas de las cuales culminan en un bachillerato proyectado al ingreso a la universidad y otras en un bachillerato que constituye ya una profesión intermedia en áreas técnicas como electricidad, metal mecánica, mecánica automotriz; ciencias comerciales como contabilidad y secretariado; ciencias agrícolas.

La razón de esta reforma fue preparar personas para el trabajo a base de una formación técnica adecuada, ya que el bachillerato tradicional enrumbada a quien obtenía el título necesariamente a la universidad; sin embargo no se ha conseguido plenamente este propósito, debido a la falta de coordinación entre los niveles superiores y medios de educación, pues varias universidades, en uso de su autonomía, aceptan en virtud del libre ingreso, cualquier tipo de bachiller en cualquier tipo de facultad o escuela.

Con el afán de reforzar las profesiones intermedias, en los últimos años se han establecido los institutos superiores con dos años adicionales a los seis del bachillerato, esta modalidad opera en los normales ya que se consideró que seis años eran insuficientes para

preparar maestros primarios y en los colegios técnicos y agropecuarios.

Hasta hace aproximadamente quince años, los colegios de educación media, tanto fiscales como confesionales, estaban ubicados en las capitales de provincia y en alguna que otra población con un número relativamente alto de habitantes, no existía opción para incorporarse a este nivel en los sectores campesinos, a no ser que se movilizasen a las ciudades; hoy se han establecido colegios secundarios numerosos en el sector rural, en centros poblados pequeños con lo que las oportunidades educativas se han incrementado notablemente en todo el país.

En el nivel superior, la Universidad ecuatoriana goza de autonomía académica y administrativa, sus predios no pueden ser violados por el estado. En las universidades estatales, al igual que en los niveles primario y medio, la educación es gratuita, en las particulares, que son muy pocas, el estudiante paga una pensión, pero la mayor parte del financiamiento corre por cuenta del estado. El número de universidades se ha triplicado en las últimas tres décadas, y se han establecido centros docentes de este nivel en ciudades localizadas en casi todos los sectores del país, con lo que las posibilidades de acceso a la educación superior se han ampliado sustancialmente. Se ha tratado en los últimos años de dar énfasis a las carreras técnicas con el fin de preparar profesionales calificados para el desarrollo económico del Ecuador, casi todas las universidades de reciente creación llevan el apelativo de técnicas, aunque hay en conjunto un fuerte predominio de las carreras tradicionales como derecho, educación, medicina. El examen de ingreso fue suprimido de la mayor parte de las universidades estatales, con lo que el número de estudiantes que ingresan a ellas es muy numeroso y el índice de deserción alto con los consiguientes problemas financieros que de esta situación se derivan. Es generalizado el criterio de que la cantidad ha conspirado contra el nivel académico y que se comienza a sentir un exceso de profesionales en algunas áreas, ya que no existe

conexión entre el plan de desarrollo del estado y sus necesidades de técnicos y profesionales y la acción universitaria.

Aparte del sistema formal, funciona en el Ecuador una serie de sistemas no formales educativos, el más importante y exitoso de los últimos años es el de alfabetización. La primera campaña se llevó a cabo en 1946 con éxito parcial, luego el Ministerio de Educación ha mantenido un departamento de educación de adultos, encargado de la acción alfabetizadora; en 1979, con el advenimiento del gobierno democrático, se inició una campaña de gran aliento que ha tenido resultados muy positivos en el aspecto cuantitativo, y en la concepción misma del proceso educador.

Existen además centros de capacitación, siendo el más importante de ellos el SECAP, Servicio Ecuatoriano de Capacitación, que pretende mediante cursos cortos preparar y mejorar la mano de obra para las diferentes actividades productivas. Un considerable número de académicas, de diversa calidad, preparan a ciudadanos ecuatorianos en actividades artesanales. Se ha logrado enperanzadores éxitos en el uso de la radiodifusión como instrumento educativo, siendo el más notable el de un grupo indígena de la región amazónica, el Shuar, que a través de una muy bien planificada y dirigida escuela radiofónica, ha logrado casi eliminar el analfabetismo en su cultura.

Problemas y esperanzas

En términos cuantitativos, los avances de la educación en el Ecuador han sido espectaculares en los últimos años. La constitución política del estado que establece la obligatoriedad de la educación hasta el tercer año de media, dispone también que cuando menos un treinta por ciento del Presupuesto del Estado debe invertirse en educación, siendo nuestro país el que cuenta con uno de los presupuestos más altos, en términos relativos, para educación en América Latina. Año a año disminuye sustancialmente el número de niños que no acceden

a la escuela y se espera que, con el mejoramiento creciente de la infraestructura del sector rural, la cobertura será total en un plazo más bien corto. Lo más notable es que el campesinado, antes renuente a enviar a sus hijos a las escuelas hoy exige este servicio al estado.

La educación media se ha expandido notablemente, también a petición y exigencia de las comunidades urbanas; el campesino y el obrero no se satisfacen con la instrucción primaria, y quieren que sus hijos tengan la oportunidad de formación media y universitaria. En lo que respecta a las universidades, como anotábamos anteriormente, la presión por ingresar a ellas es muy fuerte y creciente y la idea generalizada es la de que hay un exceso de alumnado en ellas.

La campaña alfabetizadora, logró reducir el porcentaje de analfabetos del 26% en 1974 al 10% en 1983, siendo el número de iletrados pequeño y decreciente entre las personas menores de treinta años, por lo que el analfabetismo está condenado a desaparecer en poco tiempo.

Es digno de anotarse en los últimos años la incorporación masiva de la mujer al proceso educativo, lo normal era que se contentara con el nivel primario, los colegios secundarios femeninos eran muy pocos en relación con los masculinos y en las universidades el número de mujeres era exiguo. Hoy podemos hablar de casi igualdad de sexos en esos niveles.

La imagen positiva que los datos estadísticos nos muestran, se opaca cuando abordamos el aspecto cualitativo, tanto en recursos físicos como en niveles académicos, encontramos aún grandes diferencias entre las unidades docentes; las hay ricas, moderadamente equipadas, con personal docente solvente; y pobres funcionando en locales precarios y con profesorado rutinario y poco motivado. Como se anotaba antes, las fuertes diferencias sociales y económicas

de la sociedad ecuatoriana se reflejan en los centros educativos. En el pasado, la educación formal era privilegio de una élite mientras las masas estaban marginadas de este servicio, hoy podemos afirmar que la educación formal llega a las masas, más falsearíamos la verdad si dijéramos que con igual eficacia y con recursos similares. Los mejores materiales y medios educativos se proyectan a las minorías, si bien es verdad que esta minoría se amplía.

Los objetivos y filosofías del quehacer educativo también han variado, mientras estaba proyectada a las élites, la educación formal perseguía "adornar" a sus beneficiarios con una cultura extraña a la realidad, dotarle de conocimientos, habilidades y destrezas para que continúe ejerciendo su hegemonía económica y su monopolio en el acceso al poder político y otorgarle un elevado status en la sociedad.

Los principios de la nueva educación, de la educación proyectada a las masas, son otros, con un criterio humanista se busca desarrollar las facultades del hombre, afinar su sentido crítico-constructivo, hacer del ser humano, no un objeto del devenir histórico, sino un sujeto participante en él, un ser libre capaz de usar su libertad para contribuir en el mejoramiento de la comunidad; no puede ser una pieza inconsciente en el proceso de desarrollo integral del hombre y del grupo, sino un agente enriquecedor del mismo.

Se pretende superar el carácter alienante de la educación tradicional que, de espaldas a la situación ecuatoriana, soñaba con hacer del país una España, una Francia, o unos Estados Unidos en pequeño. Se trata de canalizar los recursos humanos y educativos para construir un Ecuador partiendo de su realidad, de sus excelencias y sus deficiencias, de sus cualidades y sus defectos sin cerrarse herméticamente a los aportes de otros países, más sin encandilarse hasta la ceguera en ellos. Debe la Educación estar al servicio del desarrollo integral de las sociedades, pero de un desarrollo endógeno, nutrido de la realidad objetiva de nuestro pueblo, y guiado por sus apetencias y proyectos históricos.

Tiene la educación que conducir al igualitarismo, las espeluznantes diferencias económicas que campean en nuestra patria, podrán ser eliminadas con la democratización de la educación. Si es que todos los ecuatorianos llegan a niveles mínimos de educación, se habrían disminuido sustancialmente las diferencias, y si a partir de ese nivel, hay oportunidades iguales para todos a acceder según sus capacidades y motivaciones a niveles superiores, es posible alcanzar en el futuro un razonable nivel de igualdad. Más para alcanzar esta meta no es suficiente trabajar en el nivel cuantitativo, es preciso que la calidad de la educación también se democratice.

Tiene la educación que ser un instrumento eficaz de superación de la dependencia, tanto de las dependencias internas de un sistema estructurado en la desigualdad como de la dependencia externa. La camisa de fuerza más dura de la dependencia es, posiblemente, la tecnología, la necesidad de contar con ella para la mejor explotación de recursos nos ata a sus poseedores. Cuenca contemos con un mayor número de tecnologías apropiados, a medida que se incrementa el número de personas preparadas para hacer frente a los retos de la tecnología universal, menor será el grado de dependencia externa.

Uno de los más graves yerros de la educación tradicional ha sido el actuar como un instrumento desculturizador, se ha hablado con frecuencia en el pasado de que el indio y su cultura constituyen un lastre para el Ecuador y que no siendo posible eliminar al indio, habría que eliminar su cultura mediante la educación. Hoy creemos que el estado de decadencia de los sectores indígenas se debe precisamente al desconocimiento de sus enormes posibilidades y capacidades, del gran potencial de su cultura que en condiciones adversas logró crear civilizaciones como las de los Incas, Aztecas y Mayas. La educación tiene que servir para afianzar nuestra identidad cultural, para revalorizar lo que miopemente se había menospreciado, y siendo nuestro país multicultural, es preciso que se respeten las

características específicas de esas diferentes culturas, comenzando por su lengua. Los programas que se están implementando en este aspecto son promisorios.

Lo dicho anteriormente, no significa que la educación produzca efectos disociadores y fraccionantes en el país, al contrario, debe actuar como un elemento integrador. Más la integración del hombre no puede conseguirse como la del animal, los sistemas talla única que se imponen a las diferentes culturas no dan resultado, la imposición genera una falsa sumisión, una actitud de resistencia pasiva que degenera en resentimiento. El respeto a la diversidad conduce a la integración, a una integración libre y racional y por lo tanto fuerte y auténtica.

La educación afecta a todos, y por ello no es posible descargar la responsabilidad exclusivamente en manos del estado o de la iglesia, es conveniente y deseable la participación de la comunidad; el futuro de las comunidades está estrechamente ligado a la manera como opera el proceso educativo, por lo tanto todos tienen que participar en su desenvolvimiento; esta participación no debe limitarse al apoyo económico y moral, sino a una constructiva y efectiva acción. Las experiencias de escuelas para padres han sido altamente positivas.

Un de los vicios de la educación del pasado ha sido su rigidez, el predominio irreflexivo de las normas sacralizadas sobre las vicisitudes de la vida. En un mundo en el que el cambio es cotidiano, no pueden funcionar los esquemas inflexibles a veces disfrazados con el ropaje de la disciplina, el sistema tiene que ser ágil y flexible, acoplable a las situaciones nuevas que surgen del cambio, la imaginación tiene que tener una posición importante como antídoto contra la rutina.

LA CUENCA DEL RIO CAÑAR EN LA EPOCA ABORIGEN

(Esbozo de un estudio)(*)

Napoleón Almeida Durán

(*) Los trabajos se ejecutan en la actualidad. Es auspiciado este estudio por el CONUEP y la Universidad del Azuay y existen convenios con el núcleo de Cañar de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, la Comisión del Castillo de Ingapirca y con el IDIS de la Universidad de Cuenca.

1. BASES Y ALCANCES

No son abundantes los reportes arqueológicos que se refieran a las antiguas culturas ecuatorianas localizadas en el extremo suroriental de la provincia del Guayas. En revancha, los habitantes protohistóricos de la de Cañar intensamente han sido descritos por los cronistas de la etapa colonial temprana; los estudiosos actuales deducen niveles de alta organización social para este pueblo que jugó un papel muy relevante durante los cruciales momentos de la decadencia del imperio incásico. Así, para J. Marcos (1986), solamente un grupo virtualmente estatal pudo imaginar estratagemas tan contundentes para la resistencia a la conquista. Igualmente los historiadores nos indican que la práctica de la agricultura y su excedente les permitía la elaboración de rasgos intrincadamente asociados entre sí y que incluían un laberíntico sistema de rangos superpuestos, determinado por la relación de proximidad o lejanía consanguínea con el Jefe. De la misma manera, siempre se informó sobre el testimonio arquitectónico hoy conocido como Ingapirca, en esta provincia, a propósito del cual se han efectuado indagaciones confiables, las que nos permiten entrever la naturaleza del impacto histórico ocurrido luego de la incursión austral (por ejemplo Alcina y otros 1975; Jaramillo 1976; Fresco 1984). Las investigaciones arqueológicas ejecutadas en este yacimiento nos señalan la preexistencia de culturas diferentes desarrolladas en la región; de esta manera, en los estratos de las excavaciones, numéricamente es insignificante la presencia de fragmentos de factura incaica; en cambio, tiestos de Cashaloma y de Tacalzhapa son abundantes. Los otros períodos, es decir, el "intermediario" desarrollo regional y el alfarero temprano de Cerro Narrío han sido contrariamente casi absolutamente soslayados. En efecto, los contados trabajos emprendidos nos han brindado una muy nueva base de diferenciación cronológica y de reconocimiento y aislamiento de "tipos" cerámicos identificados lamentablemente en muy escasos yacimientos aledaños al cantón Cañar; empero, incluso los más recientes informes, redactados hace casi medio siglo (Collier y Murra

1943), no tuvieron porqué incorporar aspectos por los que se preguntan los arqueólogos en la hora actual, cuestiones que, en cambio, deberían ser esclarecidas mediante la ejecución del presente estudio.

El río Cañar, cuyo curso superior se ubica en el septentrión de la homónima provincia, desciende bajo diferentes denominaciones hacia el Pacífico recorriendo alrededor de cien kilómetros. La red hidrográfica de la que es su eje principal entreteje innumerables tributarios permanentes y de temporada por ambos márgenes y configura una cuenca que dispone de una notable gama de diferencias altitudinales y de mantos vegetativos notoriamente contrastados.

La cuenca es muy variable en el sentido topográfico puesto que desde las amplias vegas que delimitan el río cerca de su desembocadura, el relieve varía paulatinamente hacia los inmensos y escarpados macizos de la cordillera Oriental de los Andes, que sobrepasan los cuatro mil metros sobre el nivel del mar. Esta oscilación paisajística incluye además un sector montañoso, el pie de monte, la cordillera costanera y la planicie alta del litoral. Su gran amplitud altitudinal implica igualmente la existencia de diversas formaciones ecológicas (ecuatorial cálido, subtropical andino, temperado subandino, temperado interandino y frío o paramal), factores determinantes de climas y, de veras, de microclimas múltiples.

Se trata entonces de localizar un indefinido número de sitios arqueológicos capaces de remitirnos a la comprensión de la problemática histórica que encierran las sociedades de tradición preincaica establecidas en áreas circundantes al río Cañar; el esquema cubre hasta cinco hileras de colinas a partir de sus riberas, en secciones en las que por su alto interés habría que diseñar reticulaciones. Los recorridos serán complementados con las

correspondientes excavaciones y con intensos trabajos de laboratorio.

El apoyo geográfico es esencial para que este estudio pueda arribar a ciertas metas que se propone. Para nosotros, tan solo el análisis del entendimiento del hombre con su entorno, en términos de que éste es transformado por aquél, y la entente del hombre consigo mismo, en el concepto del "contrato social", podría explicar convenientemente el proceso histórico cultural de la región que se investiga. Siendo así, incorporaremos al reporte algunas consideraciones teóricas relacionadas con las modalidades de ocupación del espacio pero no soslayaremos los "viejos" quehaceres arqueológicos: Asociación del material descubierto a los grandes períodos reconocidos para la historia del Ecuador aborígen, segregación y escalonamiento secuencial tipológico y cronológico de las "fases" y "etapas" que se reconozcan y, paralelamente y en otro sentido, la formación de estudiantes ecuatorianos en el reto de interrogarse por la realidad histórico social andina.

2. LAS METAS

Básicamente este estudio pretende descubrir las modalidades de instalación espacial de las culturas aborígenes preimperiales desarrolladas en o arribadas a la cuenca del río Cañar en cada uno de los períodos y etapas identificables. En este contexto, período corresponde a la inclusión de los diferentes componentes del registro arqueológico en los grandes lapsos nomenclaturalmente ideados para las antiguas sociedades ecuatorianas; "etapa", contrariamente, es un concepto binominal, temporal y estilístico, que define el comienzo y el fin de una tradición cultural determinada.

Las "modalidades de instalación espacial" están concebidas como la convergencia del estudio de las formas o modelos históricos de ocupación del paisaje, de la adaptación tecnológica a los climas y microclimas de la región, de la organización institucional de los

grupos humanos representados y de la más adecuada manera de apreciar el proceso cultural que implican estos elementos; no olvidaremos el establecimiento de la secuencia cronológica. Desde esta óptica los objetivos que nos proponemos son los siguientes:

1. Comprensión histórico procesual de la ocupación del territorio estudiado. Dentro de esta meta general podemos diferenciar estos específicos intereses:
 - Determinación del grado de incidencia del factor clima en los cambios sociales vislumbrables.
 - Otro objetivo particular es el estudio de los patrones de asentamiento, de la forma de aprovechamiento del entorno natural por parte de las sociedades identificadas. El sector, inserto en la "zona montañosa de baja latitud" de James, se caracteriza por una gran variabilidad topográfica y por ende, climática, la misma que se acentúa si consideramos que solamente diminutas regiones de esta gran cuenca presentan significativas diferencias de composición y de calidad con respecto al uso agrícola. Aspiración fundamental es entonces entender con corrección la organización del espacio en esta diversidad topográfica y climática agrupando bajo los términos "patrón de asentamiento nucleado" y "patrón de asentamiento dispersado" a los establecimientos que colindan, básicamente, en el primer caso, y que no colindan, en el segundo.
2. Identificación de la naturaleza de la adaptación tecnológica de las sociedades en estudio a los climas y microclimas de la región. Los objetivos específicos consecuentes al problema, y el logro de los mismos, están sujetos a las respuestas que se puedan dar a las siguientes preguntas:

- ¿Representan, acaso, los útiles aborígenes recolectados, adaptaciones singulares a una unidad geográfica menor, es decir, examinamos estilos locales o, por el contrario, reflejan la difuminación de los denominados "horizontes", que cubren grandes espacios geográficos?

- De haber habido estos horizontes, ¿en dónde se originaron?

- ¿Existen posibilidades de establecer sincronismos, esto es, de ubicar cronológicamente las tradiciones culturales que se deduzcan en los lapsos determinados para artefactos de similar factura, forma o decoración que caracterizan zonas prehistóricas aledañas a o distantes de la región investigada?

- ¿Podemos definir a la zona de estudio como una área cultural, es decir, habrán otros elementos consuetudinarios que, tanto como los morfológicos, puedan caracterizar adecuadamente los diferentes momentos, tradiciones o fases que se identifiquen?

- ¿Corresponden estas tradiciones a todos los períodos del Ecuador aborígen?

3. Conveniente articulación del estudio de la producción cultural material (lítica, cerámica, metalúrgica, monumental) a los patrones institucionales. En otras palabras, nuestro objetivo es saber cuáles son los usos sociales, las costumbres, asociados verbigracia a las expresiones Narrío Antiguo, Narrío Moderno, Cashaloma, Tacalzhapa, etc. Dentro de esto,

- Ubicación de los grupos humanos representados en el registro arqueológico en los diferentes niveles de organización social reconocidos: bandas, tribus, señoríos, estados antiguos...

- Caracterización de los sistemas de producción, organización económica, vida ceremonial.
4. Resumir los anteriores objetivos en un coherente estudio que sintetice la historia cultural de la cuenca del río Cañar en los tiempos precoloniales. Una vez respondidas las preguntas precedentes definiremos la estática o dinámica culturales que operaron indistintamente para la adquisición de tal o cual nivel tecnológico, esto es, la adaptación a un sistema de subsistencia singular. La comparación es fuente de determinación de:
- La existencia de similitudes de adaptación tecnológica a valles y collados, lomas y espolones que en la zona de estudio gozan de paralelismos ecológicos.
 - El problema filiativo, el de los orígenes culturales, indagación fundamental de los arqueólogos. Esta cuestión debería ser abordada en el contexto de este estudio, comparando el material de cada período con las producciones contemporáneas de áreas circundantes. Si se establecen horizontes de estilo intentaremos conocer no solamente la probable fuente sino también el área de influencia.

Si distinguimos con claridad elementos que nos remitan al concepto de dinámica cultural, evolutivos, trataremos de enfocarlos en una perspectiva multilineal. Pensamos que si se arriba a fijar el carácter de esa evolución y si se avizoran los modelos que la expliquen en la zona general o en unidades geográficas menores, y si situamos correctamente a los grupos en estudio en el lugar que les corresponde en el desarrollo social del Ecuador, habremos cubierto con cierto éxito los otros objetivos generales y específicos.

3. CONCEPTOS E HIPOTESIS

La divergencia de opiniones sobre una global y coherente explicación de la historia cultural andina transcurrida antes del contacto europeo continúa constituyendo hasta la fecha la piedra angular del esfuerzo de los arqueólogos. Diferentes conceptos se han vertido a propósito del origen de los grupos culturales pero la especulación prosigue con el mismo vigor de siempre. Al difusionismo unilateral, a la tendencia a establecer analogías entre estructuras sociales a partir de un aislado rasgo de la cultura material le ha sucedido una buena cantidad de respuestas de variada naturaleza; al establecimiento de "tipos" de instrumentos, de recipientes, es decir, a la discriminación de categorías temporales o "etapas", correspondientes a las múltiples tradiciones discernibles, ha sustituido igualmente un notable esfuerzo teórico que trata de hilvanar, en desmedro de la descripción epigráfica y documental, prioritariamente el engranaje institucional de las sociedades antiguas en definiciones tales como banda, tribu, señoríos, estados. Se recurre de esta manera a perspectivas multidisciplinarias para la comprensión de fenómenos de singular interés, verbigracia el tránsito de los usos nómadas a costumbres aldeanas traducido en cambios en la especialización de la tecnología. La discusión se ha desarrollado a su vez en concordancia al desenvolvimiento de la antropología social, que en la actualidad postula que el conglomerado de rasgos, la cultura, patrimonio de un grupo, es la soberana categoría explicativa de la evolución social. La cultura cambia vertiginosamente y no es un mecanismo como la mutación biológica que explica en cientos de miles y aún millones de años, el proceso evolutivo de las especies naturales. Sin embargo, la conocida discusión en torno a los modos sociales que comportaron las etnias antiguas para la elaboración de indiosincracias particulares de ninguna manera ha sido determinante. Contrariamente, algunos estudios recientes reinsisten en el planteamiento de inmiscuir en los estudios históricos la esfera de los contactos comerciales-religiosos ocurridos entre el "área intermedia" y los sectores epicéntricos de la América Nuclear, México y los Andes Centrales (Lathrap y otros 1986).

El problema de las relaciones culturales concierne no solamente al flujo y reflujo continental sino también a la movilidad "interna". En efecto, en el caso de Ecuador, las similitudes formales y decorativas de los recipientes cerámicos han fundamentado la "relación" de fases culturales adyacentes y aún distantes. En el marco de estos conceptos, particularmente importante ha sido la provincia del Cañar -a pesar de los escasos sitios estudiados- puesto que su imponderable posición en los Andes de Páramo, al norte del meridión ecuatoriano, posibilitó la convergencia de los pueblos antiguos. Así, los tiestos "mayoides" de Max Uhle (1922) o Narrío Antiguo de Collier y Murra (1982), corresponden probablemente a la adaptación local de un gran horizonte estilístico de pintura roja en labios engrosados que incluyen complejos formativos ecuatorianos y peruanos. Los bols, por ejemplo, recipientes abiertos atípicos, con tratamientos de superficie muy elaborados, y particularmente incisos y excisos, están presentes en algunos otros puntos de la sierra ecuatoriana:

Cotocollao (Porras 1975), valle de Catamayo (Guffroy 1983), valle de Chaullabamba (Bennett 1946), Chicán (Almeida 1989). Recipientes de factura y decoraciones semejantes han sido reportados en sectores tan alejados como Machalilla, del centro de la costa ecuatoriana, y Kotosh, en el "medio oriente" de los Andes Centrales. A pesar de que Collier y Murra se resisten a aceptar la idea uhleliana de la difusión centroamericana de cultivadores de maíz hacia la costa ecuatoriana, tradición que remontaría pronto la cordillera occidental, y se inclinan a suponer que la alfarería de Cañar es de origen local y de postular contactos culturales más bien con el septentrión del sistema montañoso andino, no reconocen como horizonte a la "cerámica básica del valle de Cañar", un tipo especial de alfarería con pintura roja pulida. El problema de estos autores estriba en el reconocimiento de tipos marginalmente intrusivos, portadores de sistemas ornamentales de tradición costeña, lo que les impide formular vigorosas relaciones y menos aún establecer la movilización demográfica. Posteriormente R. Braun (1982) propone una fase

anterior a Narrío Temprano, "Narrío Antiquísimo", que la cree originaria de un indeterminado sector colombiano, confiriéndola el rango de cultura madre de Narrío Antiguo y sus "primas hermanas", Valdivia y Paita II. A pesar de esto, estudios más modernos dejan entrever cierta unilateralidad en esta visión. De esta manera, por lo menos un elemento cultural, la concha *Spondylus*, ha permitido entretejer sumariamente el dédalo de las relaciones con los pueblos peruanos; así, para J. Marcos (1986), este bivalvo favoreció la vigorización del comercio desde la sierra ecuatoriana con los cultivadores australes; Narrío sería para este autor el centro de distribución de este molusco; sus habitantes habrían desempañado, desde la época formativa, un preponderante papel en la configuración social de la comarca y constituido una élite para el control de una vasta red de comercio que incluía pueblos de usos diferentes. En esta perspectiva, la localización de asentamientos formativos en los diferentes niveles altitudinales de la región a investigarse nos permitirá responder a algunas indagaciones:

¿Cuáles son los factores que intervienen en la diversificación laboral que culmina en una instalación poblacional concentrada, y cuáles aquéllos que determinan la dispersión de las unidades sociales básicas?

¿Qué inferencias se pueden establecer de la comparación entre la estructura de una sociedad asentada en la alta plataforma andina y la de un grupo adoptado a la ecología de los manglares?

¿Cuáles son los usos sociales, las costumbres, el ethos de los grupos humanos representados y qué rol jugó la gama de altitudes de la región en su instalación y sobrevivencia?

¿Cuáles serían los elementos arqueológicos y extraarqueológicos que nos permitirían vislumbrar el origen de la corriente cultural más antigua de Cañar, representada en un grupo morfológico distintivo

de Cerro Narrío pero robustamente producido en otros sectores del sur del Ecuador y en complejos peruanos?

El período de Desarrollo Regional (500 a.C. - 500 d.C.) ofrece algunos problemas a un nivel general: corresponde a la época clásica de la América Nuclear y a una aparente expansión de grandes estilos regionales. La pintura blanca sobre rojo y la triangulación de la silueta labial de formas semiglobulares, ambos rasgos asociados a la factura de recipientes abiertos, se encuentran ampliamente distribuidas en sectores costaneros y cordilleranos del Ecuador. Solamente en la provincia del Azuay su presencia ha sido determinada en Paute, Checa, Chiquintad, Llacao, Nabón, Chilcaplaya, Ponce Enríquez, etc. (Almeida 1989). Narrío Tardío en parte pertenece a este período y muy poco se ha atendido a las características de esta época señorial incipiente. La comprensión de la conformación social de esta etapa en términos de adaptación a los climas disímiles que comporta la zona debe sin duda transgredir el simple hecho de abstraer tipos arqueológicos. La mecánica de los rasgos de una cultura, la articulación, el concatenamiento de los diferentes componentes de una realidad histórica, debería ser concebida en el concepto de adaptación al medio, de transformación consensual del paisaje, pero también como un real conjunto de rasgos alternativos, como una verdadera totalidad de categorías que determinan la especialización laboral y el rango personal en el conglomerado de una sociedad cambiante. El hecho de considerar a la cultura como algo dinámico, como proceso, hace que no podamos soslayar el impacto del medio ambiente en la configuración social; en este sentido, ¿confiere o no el sector a investigarse al concepto "patrón de asentamiento" analogías con áreas geográficas semejantes, por ejemplo de los Andes septentrionales del Ecuador?

¿Podría suponerse que la agricultura intensiva -dado el caso de la existencia de esta actividad en la zona- practicada entre los grupos que detentan un patrón de asentamiento nucleado, con los rasgos culturales concomitantes como la elaboración de insumos que

requieren de un alto subsidio y elevados índices de planeamiento, sería patrimonio únicamente de los valles y collados que se benefician o no de la uniformidad o variabilidad climáticas?

Problemas semejantes plantea el subsiguiente período, el de Integración (siglo V - 1450 d.C.). Para la época, los "cañaris", habitantes protohistóricos, habían alcanzado ya niveles casi estatales en su organización (ver supra); las preguntas que deben contestarse, como podemos apreciar más adelante, tienen que ver bastante con la poligénesis de la población local y con la naturaleza de la redistribución económica.

Las particularidades teóricas que se pueden establecer deberían ser confrontadas primeramente desde el punto de vista cronológico. No existe en Azuay y Loja prehistóricos una evolución cultural uniforme; el menos en el orden de la morfología cerámica, las rupturas son netas durante el último período preimperial. Sin embargo, en una y otra de estas provincias hay una continuidad evidente de la alfarería formativa en el curso del período de desarrollo regional; así, el espesamiento labial de algunos recipientes de la más antigua tradición identificada en el valle de Catamayo, datada en los alrededores del año 1700 antes de Cristo (Catamayo I según Guffroy 1987), es igualmente popular en las carenadas formas de Catamayo IV y V, del desarrollo regional (Lecoq 1987). Parece ser entonces que en el sur de Loja, el arribo de nuevos grupos probablemente amazónicos instauró otras prácticas señoriales cuyo patrón de asentamiento nucleado ha sido ya inferido en diversos puntos del sector. Estos grupos étnicos introdujeron la decoración "corrugada", muy extendida en lugares tropicales de Sudamérica, datados entre 800 y 1200 d. C. En Azuay se discierne en cambio una dicotomía filiativa; la cerámica formativa más antigua de Paute (Tradiciones I y II) sobrevive vigorosamente en yacimientos del período subsiguiente, y en regiones tales como Checa y Chiquintad, hasta el de Integración; estas zonas sufrieron un proceso de evolución unilineal mientras que en el suroriente y en el centro existe

un claro paralelismo con el poblamiento del sur de Loja, pues la denominada fase Tacalzhapá, de origen selvático quizá, aportó elementos que reflejan fidedignamente la intensidad notable de las migraciones acaecidas en la época. Esta misma tradición de alfarería, "Tacalzhapá", está menos frecuentemente representada en el noroccidente azuayo; nos queremos preguntar entonces si este grupo de agricultores tardíos está presente en la comarca, la intensidad de su impacto y su origen. En este sentido, ¿podremos esperar lapsos más dilatados que los establecidos para las provincias de Azuay y Loja?; y de ser así, que el poblamiento de la cuenca del río Cañar por parte de cultivadores de maíz habría sido tempranamente ejecutado, ¿Cuál es el sentido de la complementariedad dietética desde el punto de vista proteínico?

El problema consecuente de la anterior cuestión es tratar de conocer si la evolución social de las tierras bajas adyacentes a este desaguadero observa semejanzas con la probable norma de las últimas aldeas valdivianas en donde J. Marcos (1986-74) supone que la tardía dependencia a la agricultura y la instalación en las mejores tierras y, por supuesto, su uso maximal, se debieron a las presiones concurrentes a causa de un constante crecimiento tanto del número de estos antiguos horticultores como del venado "de Virginia", que los obligaba a residir en un ámbito "rural", diferente del de los centros ceremonial y socialmente cohesionantes; nos interesaría sobremanera saber si los "sistemas" sociales diferenciados en las fases de la época formativa ecuatoriana reflejan también ocupaciones del hábitat variables, "patrones" preferenciales provenientes de las posibilidades agrícolas y de las normas establecidas en relación al aprovechamiento de este paisaje. Al oeste de la provincia de Guayas, J. A. Zeidler (1986: 96 y ss.) ha determinado la evolución de las modalidades de asentamiento para los sitios formativos a una escala local. Según él, durante las fases Valdivia Temprano y Medio se habría consolidado un sistema de instalación aldeana que hacía el 2800 a.C. ocupaba una extensión de más de doce hectáreas y observaba una definida configuración

arquitectónica ortogonal que contenía un centro ceremonial, lo que indica una incipiente jerarquización y una primaria división de las relaciones sociales de producción, evidenciadas ya desde las fases anteriores por el crecimiento demográfico. La ubicación de una grande y única aldea está directamente vinculada con el tipo de recursos disponibles en los sectores ribereños aluviales de los ríos Real y Verde, ubicación ésta, de Real Alto, que sirvió como una "base para la integración de recursos económicamente complementarios" (Vita-Finzi y Higgs 1970: 5, citados textualmente por Zeidler 1986: 100), lo que determinó una rápida división social del trabajo. Para el 2600 a.C. el mismo autor deduce una dualidad en los niveles sociales puesto que una minoría probablemente clánica asegura la función ceremonial y el control político aunque la dispersión poblacional que implica su crecimiento no connote necesariamente un fenómeno general sino que, a la inversa, el sitio "madre", Real Alto, muestre más bien un descenso demográfico. Además, el tipo de asentamiento de las comunidades "hijas" -en número de cuatro y ubicadas no lejos del sitio antiguo pero perpendicularmente a los caudales que les habría permitido aprovechar los aluviones ya laborados con anterioridad por la comunidad central- es más bien de cumbres de minúsculos espolones similarmente equidistantes del asentamiento antiguo, lo que les permitía ampliar la frontera agrícola más allá de las viejas parcelas cultivadas. Ya para 1800 a.C., el mismo autor (1986: 104 y ss.), infiere un acentuado cambio en el sistema de distribución de los asentamientos en relación al hábitat de las siete fases precedentes de Valdivia puesto que al declinar la importancia de Real Alto como centro ceremonial proliferaron pequeños caseríos diseminados que representan una expansión de la modalidad de ocupación iniciada en Valdivia Tardío, fecha en la que se había intensificando ya el aprovechamiento de estrechas fajas de tierras aluviales y aún de minúsculos promontorios que dominan cauces de riachuelos de importancia variable; este patrón de asentamiento no es sin embargo directamente proporcional a las consideraciones ecologistas que preconizan que a mayor extensión aluvial, más visible regularidad en



el esparcimiento de los sitios puesto que justamente en los sectores en donde son más angostas las vegas del río Verde, se aprecia lo que se puede presumir para los puntos más espaciosos.

El problema de los modelos de distribución de los asentamientos en otros "nichos" de altitud y en los períodos posteriores, en cambio, no ha sido aún vislumbrado y menos aún esclarecido. Las tierras altas de la provincia de Cañar, irrigadas por el río homónimo, deben presentar grandes diferencias con respecto a la configuración social y al aprovechamiento de los terrenos labrantíos.

Se debería esperar una notable variabilidad de adaptación tecnológica en relación además con los disímiles recursos complementarios de las bajas tierras semiáridas aluviales de la planicie costanera. En esta dirección queremos preguntarnos: ¿Son los factores sociales o las determinaciones ecológicas lo que importa relieves para entender el sistema de distribución de los asentamientos?; en otras palabras, ¿En qué medida y condición las presiones demográficas, en el concepto de crecimiento poblacional, determinaron aprovechamientos diferentes del paisaje y producciones diferenciadas en el equipo tecnológico de cada época?; o, ¿Son razones de carácter geográfico las que deben explicar este problema?; por fin, ¿Existe un paralelismo, aunque más tardío, entre la función político-religiosa que jugó por lo menos un gran centro del formativo temprano (Real Alto), de la ecología costeña, en los sectores elevados de la cordillera?; y si es así, ¿Se trata de un crecimiento demográfico inversamente proporcional a la pérdida de población del o de los antiguos centros que se convierten en élite de gobierno y gradualmente pierden incluso importancia en el aspecto del control político?

Los sectores de matorral espinoso seco, al occidente de la zona de estudio, habrían determinado un amplio desbrote forestal primario y la inclusión de usos sociales asociados a una agricultura extensiva de quema y roza durante el período formativo medio; contrariamente, la

producción agrícola de los sectores elevados, al oriente de la provincia de Cañar, representa otro tipo de adaptación, de respuesta.

Debemos considerar, así, que nos interesa estudiar las antiguas culturas de la zona, es decir, el conglomerado de rasgos sociales y su evolución. Nos gustaría saber entonces cuáles son las características materiales y espirituales de estos grupos, distintos en el tiempo. La provincia del Cañar, conjuntamente con Cañar y Loja, conforma el austro andino ecuatoriano, el meridión de los Andes "de Páramo", notablemente diferentes desde el punto de vista climático de los "de Puna" peruanos, en donde se lograron rasgos que incluían prácticas pastoralistas que en un determinado momento de la historia fundamentaron la expansión militar y la articulación tributaria de innumerables pueblos al sistema imperial incaico.

Por último, conviene puntualizar algo. La cultura, ese cúmulo de actividades, de trabajos para la adaptación al medio ambiente, para depredarlo o transformarlo, es un conjunto dialéctico en el que el "objeto" del "trabajo" tiene su comprensión solamente a través del análisis del desarrollo del instrumental en términos concretos. Si nos interesa conocer culturalmente la zona deberíamos entender que en la hora actual se han formulado numerosas teorías sobre el tema de la explicación cabal a propósito de la peculiar manera con la que un grupo evoluciona, del "comportamiento" histórico cultural, del "modo" de evolución. A estas alturas del siglo resulta ciertamente inadecuado el subrayar juicios caducos como aquél que postula este proceso meramente desde un punto de vista difusionista. Muy lejos ya de partir de presupuestos morfológicos cerámico-líticos o de otros aspectos materiales aislados para la respuesta a la importante cuestión filiativa, nuevas perspectivas se han abierto para su mejor entendimiento. Eso que llamamos cultura no es estático sino dinámico. En efecto, la arqueología tradicional concebía a la cultura como un conjunto de normas a las que tenía que atenerse un

individuo. Contrariamente, hoy se considera a los restos como indicadores concretos que nos señalan cualitativamente cuáles son las formas singulares de comportamiento que promueven el cambio social, es decir, con un enfoque endógeno, qué fuerzas interiores transforman la sociedad y cuáles aquéllas que representan la corriente conservadora, lo que nos permitiría conocer la "dinámica" y "estática" sociales.

De lo que antecede, algunas hipótesis podrían ser desglosadas:

1. La adaptación cultural a los disímiles medioambientes que presenta la zona implicó una diferenciación probablemente sustancial en la organización social de los grupos que, según el piso altitudinal en donde estarían emplazados, implantaron relaciones sociales de producción alternativamente a una pluralidad de "modos", los que, a medida que decurre el tiempo, cambian.
2. El desaguadero del río Cañar, considerado como una gran cuenca fluvial permitió el flujo cultural antiguo no solamente desde la costa hacia la plataforma andina y viceversa, sino que sus brechas naturales, consistentes sobre todo en valles de ríos o quebradas permanentes o de temporada, favorecieron los desplazamientos hacia el norte o el sur, o constituyeron estaciones de tránsito de oleadas exógenas septentrionales.
3. Desde el punto de vista cronológico los estilos morfológicos y los patrones de diseño decorativo de los productos culturales del sector, pertenecientes al período formativo, arrojarán antigüedades tal vez mayores a las establecidas para el Azuay y el valle de Catamayo, en la meridional provincia de Loja; algunos autores han defendido ya esta suposición; trataremos de verificarla.

4. En la gran zona austral constituida por la provincia del Azuay el problema filiativo es, digamos, "multilineal" o "poligénico" y sus formaciones sociales, diferentes. En su sector oriental, Sígsig, los arqueólogos han determinado prácticas depredadoras por parte de cazadores pospleistocénicos, pero son otros los lugares azuayos, por lo menos conocidos hasta la actualidad, los que representan con sus escombros a sociedades de agricultores que aprovechan el paisaje con modelos de dispersión aparente. Así por ejemplo, las cimas de algunos espolones que dominan el río Paute, en los alrededores de la parroquia Chicán, han sido ocupados desde la época formativa media (1800-1500 a.C.) con un modelo disperso sin que se haya podido establecer hasta la fecha las características demográficas de la región a causa de la escasez de datos arquitectónicos. Solamente la elevada frecuencia cerámica nos hace pensar en una preponderante densidad demográfica en estos espolones ocupados por unidades sociales básicas no colindantes. El poblamiento de los lugares de la cuenca del río Cañar, que acreditan nuestro interés, fue históricamente multidireccional; posiblemente desde las más antiguas formaciones sociales la movilidad cultural fue intensa; el intercambio favoreció la difuminación no solo de rasgos aislados como formas específicas u ornamentaciones particulares sino de un conglomerado de aspectos de las culturas material y no material.
5. La documentación etnohistórica de la etapa colonial española temprana, referente a las formas de vida de los pueblos aborígenes, y nuestros trabajos de campo, pueden reforzar la hipótesis de una evolución proveniente del aprovechamiento de los diferentes "pisos" ecológicos, por parte de los miembros de grupos verosíblemente parentales.
6. Por lo menos durante el período formativo medio, el aprovechamiento de los recursos y la organización consecuente

de la sociedad deben observar singularidades notables conforme se asciende desde la planicie del litoral hacia los macizos elevados, en donde la gran cantidad de arroyos y quebradas determinaron una temprana irrigación y una dependencia social más fuerte con respecto a la agricultura. Es de esperarse que en las regiones bajas de la zona y en el pie de monte, otras actividades, especialmente pesca y recogida de mariscos, o cacería, al requerir de un dispendio energético considerable, no permitieron la elaboración de rasgos asociados a una verdadera acumulación de excedentes.

7. La ruta natural septentrional del austro andino del Ecuador más importante para el intercambio cultural de los pueblos aborígenes fue el río Cañar.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ALCINA, J. y otros. 1975, Diario de campo de la segunda temporada de excavaciones en Ingapirca de la Misión Científica Española. Comisión del Castillo de Ingapirca, Cuenca, manuscrito.
- ALMEIDA, N. 1989, Evolución cultural y patrones de asentamiento en el Azuay prehistórico. En Revista de Investigación Universitaria n. 2 del CONUEP, pp. 99-122, Quito.
- BENNETT, W. 1946, Excavations in the Cuenca Region, Ecuador. Yale University, n. 35, New Haven.

- BRAUN, R. 1982, Reanálisis de Cerro Narrío. Anexo de "Reconocimiento y excavaciones en el Sur Andino del Ecuador" por D. COLLIER y J. MURRA, Revista del Centro de estudios históricos y geográficos de Cuenca, Cuenca.
- COLLIER, D. y J. MURRA. 1943, Survey and Excavations in the southern Ecuador, Chicago.
- FRESCO, A. 1984, La arqueología de Ingapirca (Ecuador), costumbres funerarias, cerámica y otros materiales. Memorias de la Misión Científica Española en el Ecuador, Comisión del Castillo de Ingapirca, Cuenca.
- GUFFROY, J. 1983, Programme Loja. En Rapport Scientifique 1980-1983 de I U.R.A. 25 du CNRS, pp. 46-62, París.
- 1987, La période formative. Capítulo IV de Loja Préhispanique, recherches archéologiques dans les Andes Méridionales de l' Equateur. Ediciones Recherche sur les Civilisations, synthèse n. 27, pp. 143-216, París.

- JARAMILLO, P., M.
1976, Estudio Histórico sobre Ingapirca. Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- LATHRAP, D.W. y otros.
1986, Real Alto: Un centro ceremonial agroalfarero temprano (Valdivia). En Arqueología de la costa ecuatoriana, nuevos enfoques. Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología, vol. I, pp. 51-84, J. Marcos ed., Quito.
- LECOQ, P.
1987, La période des développements régionaux. Capítulo VI de Loja Préhispanique, recherches archéologiques dans les Andes Méridionales del l' Equateur. Ediciones Recherche sur les Civilisations, synthèse n. 27, pp. 217-258, París.
- MARCOS, J.
1986, Breve Prehistoria del Ecuador. En Arqueología de la costa ecuatoriana, nuevos enfoques. En Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología, vol. I, pp. 25-50, J. Marcos ed., Quito.
- PORRAS, P. y PIANA, L.
1975, Ecuador Prehistórico. Imprenta y Ediciones Lexigrama, Quito.

UHLE, M.

- 1922, Sepulturas ricas de oro en la provincia del Azuay. Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. 9, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

ZEIDLER, J. A.

- 1986, La evolución local de asentamientos formativos en el litoral ecuatoriano, el caso de Ral Alto. En Arqueología de la costa ecuatoriana, nuevos enfoques, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología, vol. I, pp. 85-130, J. Marcos ed., Quito.

LA FIESTA DE LOS TOROS EN GIRON

Ana Luz Borrero Vega

INTRODUCCION

Este estudio sobre la Fiesta de los Toros de Girón, tiene como propósito rescatar un trabajo inédito, que forma parte de una investigación más extensa sobre las principales festividades religiosas de algunos cantones de las provincias de Azuay y Cañar que fue parte de mi tesis de Licenciatura en 1982, presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca. Por tanto, la investigación etnográfica de campo se realizó en Girón y sus anejos durante los meses de noviembre y parte de diciembre de 1981 y de 1982. Para la publicación de esta investigación, se completó el análisis etnológico, y se trabajó más exhaustivamente en el significado de la fiesta religiosa campesina en mención.

La Fiesta de Toros en honor al "Señor de Girón", es una de las festividades religiosas y sociales más importantes del cantón Girón y de sus parcialidades aledañas. Esta investigación tiene por objeto examinar las principales expresiones de la religiosidad popular a través de la fiesta, el culto, el ritual, el simbolismo, la divinización de la naturaleza, así como también analizar las principales connotaciones sociales de la religiosidad popular; el priostazgo, la bebida, la comida, etc. Además se analiza la música dentro de un contexto etnomusicológico y como una parte fundamental del ritual.

La investigación se sustenta como ya se señaló, en datos etnográficos obtenidos a nivel micro, derivados de la observación participativa, entrevistas a los participantes, especialmente a los organizadores, músicos, disfrazados, así como a la autoridad local (jefe político). Las comunidades estudiadas fueron San Vicente, Zapata y zonas aledañas, que son anejos del cantón Girón, los campesinos que participan forman parte de una comunidad mestiza con una marcada identidad indígena, tanto es así que los habitantes del cantón (mestizos y blancos), se refieren a la Fiesta de Toros como una fiesta de "indios", pero ellos participan también en los

oficios religiosos, como la misa y la procesión que se realiza en el pueblo.

La fiesta puede ser considerada como un ejemplo de inmanencia de la cultura indígena, versus una trascendencia cristiana, como un resultado de un sincretismo religioso, como una forma de mantener la identidad cultural de un grupo indígena mestizo, que se mantiene a través de una religiosidad agraria, donde convergen ciertos elementos de un cristianismo colonial, o mas bien un catolicismo en su versión española del siglo XVI, junto con elementos prehispánicos.

HISTORIA Y UBICACION

El cantón Girón está ubicado en la zona sur de la provincia del Azuay y pertenece geográficamente a la Cuenca del Jubones. Esta zona en épocas prehispánicas estuvo habitada por pueblos cañaris y recibía el nombre de "Leoquina" que quiere decir "Laguna de la Culebra", según el Padre Pedro Arias Dávila (*Relaciones Geográficas de las Indias*, Tomo III, pag. 177). Los cañaris tomaron este nombre, porque existe una laguna cerca de esta zona (posiblemente la de Busa, cerca de San Fernando), en donde, según la tradición se escondió la culebra (animal sagrado para los cañaris) y de allí se dió el nombre de Leoquina (Cordero Palacios 1981). En la época del incario esta zona tomó el nombre de Pacaybamba, que significa llano del Pacay (en quichua pacay quiere decir guabo) por la gran cantidad de "guabos"

La leyenda de la culebra (de la mitología cañari) que se escondió en la laguna cercana, tiene su fundamento en la cantidad de lagunas que se encuentran por ese sector, siendo una de las más importantes la laguna de Busa, que queda al pie del monte San Pablo, en la parroquia de San Fernando, o también el lago de San Martín, que si bien en la actualidad está muy reducido en los mapas históricos,

aparece mucho mas grande y ocupando una gran llanura. Además de otras pequeñas lagunas de origen glacial que existen en toda la zona.

Sebastián de Benalcazar en el año de 1534, pasa por Leoquina, cuando emprendía la conquista del Reino de Quito, desde San Miguel de Piura, donde se hallaba de Teniente Gobernador. Para llegar al territorio cañari, cruza el río "Tamalaicha" que en cañari quiere decir "río que se come los indios", río que se conoce en la actualidad con el nombre de Jubones.

El nombre de la localidad, posiblemente se le puso en honor al conquistador Capitán Francisco Hernández Girón, quién cuando pasaba por el poblado cañari (Leoquina), lo bautizó con su nombre. No se tiene una fecha precisa de la fundación de Girón, considerándose que probablemente se fundó en 1534.

En el siglo XVI, en la relación histórica hecha por Diego Rodríguez Docampo, de orden del Rey Felipe IV, aparece que en el año 1560: "La doctrina de San Juan de Girón" servida por el cura bachiller don José de Alcoaer y de la Cueva, teniendo por anejos Nabón, San Fernando, Yunguilla, Tarqui o Irquis, Cochapata, Chaucha-marca y Chumblín (Terán Zenteno 1947: 259) siendo de notar que esos pueblos ya veneraban al "Santo Cristo de Girón".

En el año de 1572, Girón es designado a un Encomendero, Don Juan de Narváez. Girón es elevado a la categoría de Cantón a finales de la Colonia, es decir en el año de 1814, por la importancia económica y política que había alcanzado. Otro hecho histórico que sería importante señalar, es que la Batalla de Tarqui, ocurrida el 2 de febrero de 1829, terminó con la victoria del ejército grancolombiano, comandado por el general Antonio José de Sucre. En Girón se celebraron los Tratados, entre el ejército de la Gran Colombia y el ejército Peruano, los cuales son conocidos con el nombre de Tratados de Girón, firmados por los representantes de las dos

naciones: El General Juan José Flores y el General José Domingo Lamar y Cortázar.

Geográficamente Girón está ubiado en la "Zona Sur o del Jubones; la zona Sur está constituido por todas las tierras situadas bajo el nudo del Portete-Tinajillas, entre los dos ramales de los Andes, hasta las linderaciones con la provincia de Loja. La cordillera occidental surge en esta zona una verdadera interrupción para dar paso al río Jubones, hecho orográfico que origina todas las variaciones topográficas de la zona. La sección territorial en ella comprendida, es la que corresponde a los cantones de Girón y Santa Isabel (Cañaribamba) de la Provincia del Azuay" (JUNAPLA, 1956). El nudo de Portete divide a esta región en dos subzonas, quedando la una, la de Girón-Santa Isabel por el occidente y la de Oña y Jima-Nabón por el oriente.

El cantón Girón limita al norte con el cantón Cuenca, al sur con las parroquias de Asunción y San Fernando y por el oriente con las de Nabón y Jima. El lado occidental donde está el cantón Girón, se encuentra bañado por el río Rircay, que es uno de los afluentes del Jubones. Girón está sobre los 2.162 m. s. n. m. (plaza del pueblo).

La población de la parroquia de Girón en el censo de 1982 fue de 4647 habitantes, una densidad de 27,4 habitantes por kilómetro cuadrado, y una densidad agrícola de 2,25 habitantes por hectárea de tierra de labranza. El 8% de la población del cantón corresponde a población urbana y el 92% a población rural, y el 78% de la población económicamente activa, según los datos del censo de 1982, trabaja en la agricultura o ganadería.

El pueblo de Girón tiene un clima que corresponde a aquel que se denomina Clima Ecuatorial Mesotérmico Semi-húmedo, con 783 mm. de precipitaciones anuales, y temperaturas entre los 17 y 18 grados centígrados, la época de lluvias coincide con los meses de enero a mayo, con un período marcado de estiaje entre junio y

octubre, y comienza nuevamente a llover en el mes de diciembre (64 mm. promedio mensual). Las zonas altas de esta parroquia presentan un clima correspondiente al paramal, es decir al Clima Ecuatorial Frío de Alta Montaña, con precipitaciones más altas que las del valle y con temperaturas menores a los 8 grados centígrados.

El relieve de esta región es colinado y en ciertas áreas fuertemente socavado, los suelos son principalmente suelos arcillosos y en ciertas áreas altas presenta suelos negros andinos y en las zonas bajas vertisoles. La mayor parte de la parroquia está dedicada a la ganadería y a la agricultura, sobre todo a la ganadería lechera y a la siembra de maíz y otros cereales. Las tierras medias, es decir aquellas que van desde los 2.000 a los 3.000 metros de altura, son tierras que están dedicadas al cultivo de cereales, tubérculos, leguminosas y pastos; además se cultiva un producto típico de la zona: la Achira (para el almidón).

ORIGEN DE LA FIESTA DE TOROS EN HONOR AL "SEÑOR DE GIRÓN"

Esta festividad religiosa es una de las más importantes del cantón y sus anejos. Tiene una gran importancia tanto como acontecimiento religioso, como por ser uno de los mayores acontecimientos sociales. La fiesta se realiza en honor al "Señor de Girón" que es venerado en la Iglesia parroquial. La imagen es venerada desde hace mucho tiempo y también se da el nombre de "Señor de las Aguas". Es un Cristo Crucificado de tamaño natural, algunos atribuyen esta imagen al famoso escultor Vélez, pero según la tradición, como señala Terán Zenteno (1947), esta escultura fue parte de una donación de un calvario que hiciera Don Juan de Cañaribamba o Chauraurco, que poseía minas en la zona de Chaururco, pero que luego fue legada a Girón, en 1822. Esta imagen "milagrosa" recibe muchos romeros durante las fiestas de Toros y sobre todo en Corpus Christi.

La mayor parte de la fiesta no se realiza en Girón sino en algunos anejos que quedan en las cercanías de la ciudad, principalmente en Zapata, Pucucari, San Vicente, Moisol, Zula, La Cofradía, Zhantashí, El Cristal, etc.

Hay una teoría que atribuye el origen de esta festividad a las corridas de toros que se hacían en todos los pueblos y ciudades del país, a partir de la herencia traída de España. Según algunos informantes hace muchos años se hacía una especie de toreo en la plaza del pueblo, que al pasar el tiempo fue degenerándose y mezclándose con danzas y música ritual.

Era una costumbre muy antigua el celebrar ciertas festividades religiosas con corrida de toros, competencias, "escaramuzas", "gallo pitina", "juegos artificiales", etc. En Girón se acostumbraba celebrar el mes del "Señor de Girón", es decir Noviembre, con estas atracciones y festejos.

Según recuerda la memoria popular de Girón, hace unos 60 años atrás, ciertos propietarios y personas acomodadas dedicaban a la fiesta uno de sus toros más bravos que se criaban sueltos en los cerros se lo solaba en la plaza principal, donde los jóvenes del pueblo corrían a capturarlo, mostrando así su hombría. Algunos años hubo un accidente y la muerte de un participante a este singular toreo, por lo que las autoridades prohibieron la corrida. Los campesinos entonces siguieron realizando esta "corrida" lejos de Girón, en sus campos, donde hasta ahora no se llega sino después de 1 o 2 horas de camino a pie o en pequeños senderos de herradura.

La fiesta se realiza durante todo el mes de noviembre. Hay priostes para cada semana del mes, en algunas ocasiones hay sólo tres priostes, en otras cuatro. Para cada semana hay un prioste mayor, que se lo denomina con el nombre de "Fiesta Alcalde" y dos priostes

menores que se los llama "Incierros", siendo un gran honor y una distinción llegar a hacer el papel de tales.

La fiesta se realiza en Noviembre, época de las siembras y en honor al "Milagroso Señor", llamado el "Señor de las Aguas", que según la creencia popular, es el que va a dar las suficientes aguas o lluvias para las siembras, que realizan en ese mes. La fiesta es entonces propiciatoria, para conseguir una buena cosecha y fertilidad. Es indispensable que llueva después de las siembras, para que nazca y se desarrollen bien los plantíos, que generalmente son de maíz y cereales. Los habitantes de esta zona son básicamente agricultores y ganaderos, es por esto que se puede decir que esta fiesta es en realidad una fiesta religiosa agraria.

Las dignidades de los priostes es parte importante de la fiesta, todos los años cada semana de fiesta, termina con el nombramiento del nuevo prioste e "Incierros" que van a encargarse de la organización y de llevar a cabo la fiesta, la misma semana del año siguiente. El nuevo prioste se compromete con un litro de aguardiente para él y un mantel con pan y frutas para su esposa, que son entregados por el prioste que acaba de pasar la fiesta. Luego en la Iglesia, después de la fiesta, el párroco o el sacristán, quien ha elaborado tres cruces con carrizo, adornadas con flores, laurel y ciprés, entrega a los tres nuevos priostes la cruz, cuando los priostes salientes señalan a quienes han nombrado en privado y con anterioridad. Los priostes entregan sus "Varas" o bastones de mando, que acreditan su dignidad a los nuevos priostes y las esposas entregan a las nuevas priostas las urnas donde está la imagen de un "Señor" en pequeño. Luego salen fuera de la iglesia donde pueden mostrar al público, orgullosos de su recién adquirida dignidad, que en muchos casos llega a ser su ruina económica; ésto no es importante para ellos, cuanto su prestigio dentro de la comunidad. En el atrio del templo los músicos tocan para festejar el nombramiento de los nuevos priostes, quienes son felicitados por amigos y vecinos. Los nuevos priostes montan las cabalgaduras de los que salen y van a festejar su "cargo"

en sus posadas. También celebran su nombramiento, aunque no en forma tan llamativa, los nuevos "Incierros". El nombramiento de los nuevos priostes se realiza cada día lunes de fiesta; y el día martes, que se lo conoce con el nombre de "Servicio", es invitado el nuevo prioste a la casa del "Fiesta Alcalde" y allí recibe muy buen trato, se le da la mejor comida y bebida; a esto se le conoce con el nombre de "uyanchas".

ORGANIZACION DE LA FIESTA

La fiesta está organizada sobre los deberes y obligaciones que toca a cada prioste, es decir a cada Fiesta Alcalde y a sus "Incierros". La preparación de la fiesta comienza con muchos meses de anticipación y estos preparativos son difíciles. Según los que han pasado el cargo, el "Señor" le ayuda y hace posibles buenas cosechas y la cría del ganado también es provechosa. Para algunos el mismo "Señor" da la "platita".

Primero: Los nuevos priostes empiezan los preparativos con una "minga" de leña, Esta minga se hace con la ayuda de parientes y amigos, a quienes se sirve chicha y aguardiente. Se trae la leña de algunos bosques naturales que quedan en las alturas de Girón. Luego realizan una nueva minga de leña, faltando unos seis meses para la fiesta.

Segundo: También está entre los preparativos, la adquisición del aguardiente, indispensable para que la fiesta se realice exitosamente. El prioste con amigos y vecinos va al valle de Yunguilla (Cerca de Girón) donde consiguen el trago de caña, que es elaborado en las numerosas destilerías del Valle. Aproximadamente compran unos 300 litros de trago.

Tercero: En casa de cada prioste se hace la famosa chicha de jora, de maíz fermentado, en ollas y jarra de barro. Esta bebida se sirve durante la fiesta, siendo muy apetecida por los participantes. Se

afanan por preparar muy buenas "Chichas", bebida que resulta muy refrescante para los participantes.

Cuarto: Lo más importante de la Fiesta son los toros, que serán sacrificados los días de la fiesta. El sacerdote señala de 2 a 3 de sus mejores reses para ofrecerlas al "Señor"; las reses reciben el mejor pasto, no se las hace trabajar y muchas veces se les suelta en sitios (o en áreas de pastoreo en las zonas altas o en el páramo), donde se vuelven muy ariscos y bravos.

Quinto: En la casa del sacerdote se cuidan y engordan gran cantidad de cuyes y también algunos cerdos. La cantidad depende de la posición económica del sacerdote.

Sexto: La persona nombrada Fiesta Alcalde con su esposa, recogen a las jovencitas más guapas que van a hacer de "platilleras" o "maceteras", quienes acompañan a la esposa del sacerdote y tienen la obligación de no separarse de la urna (donde está la imagen del "Señor de Girón" durante toda la semana que dura la fiesta. Las "maceteras" son pedidas a sus padres por los sacerdotes, los cuales los comprometen con una botella de aguardiente. Son tres las "platilleras" principales y éstas a su vez tienen que encontrarse una pareja, es decir otra muchacha que la acompañe para completar el número de 6. Estas jovencitas van vestidas con polleras finas de paño, elegantes blusas bordadas, zapatos de taco y con chalinas tejidas de ikat, con figuras muy labradas y adornadas, generalmente cada pareja va vestida en igual forma.

Séptimo: El sacerdote busca el "altarero", que va a adornar la casa principal, con una bandera patria en el techo y decora la casa con flores y lo más importante; el altar, que es arreglado con mucha meticulosidad en el cuarto principal de la casa.

Octavo: El sacerdote contrata con mucho tiempo de anticipación la banda del pueblo por una cantidad de dinero para los días Sábado,

Domingo y Lunes. Tiene que asistir a todas las actividades de los tres días, tanto religiosas como sociales.

Noveno: El sacerdote tiene que buscar un músico que toca la "chirimía" el cual es contratado verbalmente y se lo compromete llevándole trago. El "maestro de la chirimía" recibe una cantidad para todos los días de la fiesta. Se hospeda en la casa del sacerdote y recibe comida y bebida (se le brinda los mejores manjares, cuy, chanco, carne del toro, gallina, chicha de jora y aguardiente de Yungilla). El "maestro" tiene que buscar quien lo acompañe con el redoblante o la caja, quien es conocido con el nombre de "Cajero".

Décimo: Contratan a un músico que toca el acordeón, quien se hace acompañar de un muchachito que toca el "guiro". Este músico toca durante toda la fiesta, en la casa del sacerdote, en la bajada hacia el pueblo, junto al altar, y luego en la plaza.

Onceavo: Con aguardiente se contrata a los que guían, a éstos se los conoce con el nombre de "Guía Mayor Derecho" y "Guía Mayor Izquierdo", a los jefes de las esquinas o "cuatro esquineros" y a los "Señores de la Escaramuza", jóvenes de la localidad.

Doceavo: Otro personaje es también contratado para la fiesta, se le conoce con el nombre de "Cabecilla de los Cuentayos", éste se compromete a ayudar en la fiesta y buscar e invitar a un grupo de "Cuentayos" y "bailarines disfrazados", los cuentayos y los disfrazados van con ropas típicas de vaqueros o a veces se visten de cañarejos, poncho, zamarro de lana y sombrero de lana.

Treceavo: El sacerdote tiene que contratar los juegos pirotécnicos, cohetes, castillos, caballos, vacas locas, voladoras, ratones, petardos, etc. que se quemaban el día Sábado por la noche. Para esto tienen que buscar maestros coheteros y éstos proceden de los alrededores de Cuenca. Los constructores de los castillos los llevan ellos mismos a Girón y se encargan de quemarlos, soltar globos.

voladoras, etc. Mientras más juegos pirotécnicos, más exitosa es la fiesta del sacerdote.

Catorceavo: El sacerdote y su esposa tiene que conseguir ayudantes para atender mejor a los invitados, por lo tanto, buscan bodegueros y cocinera.

Quinceavo: El sacerdote señala una niña para que haga el papel de "Loa" y un joven para el papel del "Reto".

LOS INCIERROS

Los deberes de los "Incierros" tanto derecho como izquierdo, son parecidos a los del "Fiesta Alcalde". Tienen que preparar comida y bebida en sus casa, también tiene que engordar uno o dos reses, cuyes, puercos, y gallinas, etc. Para atender en la debida forma a sus invitados, tienen que buscar músicos, pequeñas orquestas con batería, guitarra y bombo, o también acordeonistas. El "Incierno" derecho tiene que encargarse de la organización de las comparsas de disfrazados, vacas, venados y caballos locos, y los músicos que los acompañan. Los incierros invitan a amigos y parientes y a conocidos, quienes se disfrazan de variadísimos personajes. El "incierno izquierdo" tiene iguales obligaciones que el "Derecho" pero debe organizar el grupo de "Contradanzas" para el baile de la cinta, y los músicos que tocan para que estos tejan las cintas y bailen.

SEMANA DE FIESTA

La "Fiesta de los Toros" dura un mes, es decir todo el mes de noviembre. Para cada semana hay un Fiesta Alcalde y sus respectivos Incierros. Cada día de la semana tiene una actividad diferente. La fiesta se inicia el día martes, cuando los sacerdotes y parientes se han reunido y los vecinos han acudido a colaborar con éstos.

Martes:

Este día se sacrifica una res, para poder servir caldo a las personas que llegan con el "pinshisito". Las amigas llegan con leche para hacer el dulce de leche que será servido durante la fiesta, además llevan al sacerdote toda clase de cereales, maíz, papas, cuyes y aguardiente. Es la cocinera principal la que recibe estos alimentos, los cuales son guardados en un cuarto o bodega. Los que llevan estos "pinshis", no son necesariamente amigos o parientes de los sacerdotes, sino personas que hacen un donativo no al sacerdote, sino al mismo "Señor de Girón".

Miércoles:

El día miércoles llega el "maestro de la chirimía" desde Baños, junto con el acompañante que toca el redoblante y algún familiar o esposa de los músicos. Estos llegan al parque de Girón y tocan en la chirimía una melodía que la denominan "llamada"; a la chirimía, se le puede escuchar a la distancia y los sacerdotes se enteran así de la llegada de los músicos. Desde la casa del sacerdote se contesta la "llamada" con algunos "cohetes", que es el aviso de que van a ir a traerlos. Por la tarde después del encuentro con los músicos, van al templo donde reciben una urna con el Señor de Girón, de manos del sacristán además del bastón de mando. A esto se lo denomina "Mover al Señor". Con la imagen y la señal de su cargo, desfilan de regreso a la casa, iniciando el desfile el "maestro de la chirimía", la esposa del Fiesta Alcalde con la urna y sus platilleras, el sacerdote con su "vara" (bastón de mando), los guías mayores y los festejantes. En la casa del sacerdote, por la noche, se sirve una comida y algunos de los participantes velan toda la noche la imagen de la urna.

Jueves:

En el día jueves se hacen los ensayos para las diferentes ceremonias, rituales y danzas, los "guías" que han sido convocados por los Guías

mayores, ensayan en una planicie cercana los movimientos del juego de la escaramuza. Se les sirve un almuerzo y por la tarde rezan el Rosario, cantan letanías a los Santos, luego se reúnen a bailar después de haber "pedido la plaza" a los priostes. Los "quintos derechos" tienen que custodiar toda la noche al Señor y el siguiente día lo hacen los "quintos izquierdos".

Viernes:

El día viernes, comienzan las actividades a las 6 de la mañana, se sirven bebidas y el desayuno a los "guías" luego éstos tienen la obligación de cortar la leña, si el guía es un niño, toma su puesto un pariente suyo. Tienen que cumplir todo lo que les ordenen los "guías mayores"; si un guía comete una falta, es castigado por el guía mayor con tres latigazos; el látigo tiene como mango una pata de venado. En caso de que vuelva a reincidir y cometa más faltas, se le expulsa del grupo y es objeto de grandes dosis de aguardiente y chicha. Al mediodía se le ofrece a los guías el "servicio", que es un gran almuerzo, donde se les sirve carne de cuy. Esta comida es la manera como el Alcalde agasaja y agradece a los guías. Por la noche vuelven a velar al Señor y tanto invitados como guías, bailan con las platilleras o maceteras toda la noche, junto al altar donde está la urna con la imagen venerada, los "guías mayores" permanecen toda la noche con un látigo, evitando que se cometan desmanes.

Sábado, El Rito del Toro

El día sábado y el domingo, son los días más importantes de la Fiesta de los Toros. Muy temprano, por la mañana, en el día sábado se reúnen en la casa del Fiesta Alcalde y preparan el "albazo". El prioste del año anterior, con parientes, amigos e invitados, sirven al prioste o Fiesta Alcalde "canelazos" y café endulzado con panela y pan. Además tocan música tanto el maestro de la chirimía, como otros músicos y se lanzan muchos cohetes. Al las 5 de la mañana traen al toro que va a ser sacrificado en honor al Señor de Girón; este

animal que ha sido criado en libertad en unos "sitios", está asustado ante la presencia de las personas y el ruido de los cohetes, el toro es entregado al Fiesta Alcalde, que esperaba al animal con su bastón de mando. El alcalde lo entrega al Guía Mayor y éste lo suelta, a veces se da de beber aguardiente al toro, pero generalmente no se le da nada, se lo asusta con cohetes y con la música de la chirimía y del redoblante, los músicos y los guías corren detrás del animal, lo persiguen todos sin llevar ninguna cuerda ni montura. los señores de la escaramuza o guías muestran su valentía y fuerza atrapándolo sin cuerdas, solamente con su fuerza, lo agarran por la cola, las astas y las patas y el más fuerte le tapa el hocico con la mano, evitando que el animal se les escape, en cuyo caso tienen que pagar una multa al Alcalde, consistente en un litro de aguardiente, que es comprado por todos los guías. Una vez sujeto el toro, lo llevan hasta la casa del alcalde, quién espera a los guías con bebidas y chicha. Tiran al suelo al toro y sin amarrarle con sogas, lo inmovilizan sujetándole todos los guías a viva fuerza. El "guía mayor izquierdo" le hace un corte en la yugular, para hacer sangrar al animal; la sangre se recibe en recipientes y el primer chorro se recoge en un jarro y esta sangre está destinada al "Fiesta Alcalde", quién se sirve como en un acto ceremonial; beben la sangre los demás guías, luego los concurrentes. El hecho de que haya bebido la sangre el Alcalde es importante, ya que así se da permiso para poder comer la carne del animal que llega a ser sagrado, por ser propiedad del Señor de Girón.

Cuando el animal ha perdido bastante sangre, y ésta se ha recogido en diferentes recipientes, el animal es degollado en una forma cruel, por los "guías esquineros" tercero y cuarto. Después de beber la sangre, los participantes beben un copa de trago. Luego se saca el cuero despellejándole al animal, muchas veces todavía está vivo, los guías sacan el cuero, conservando la cabeza intacta, así como las patas y la cola. En este ritual sólo pueden participar los señores de la escaramuza.

El Guía Mayor tiene que sacar sin romper la médula espinal del animal, para ésto corta la columna vertebral con un hacha, mostrando gran pericia y haciéndolo con mucho cuidado; es muy importante que la médula salga intacta. Las víceras del toro se sacan a un lado y de allí se busca una "telita" o "pañuelo", ésta es una membrana muy delgada que cubre las víceras.

Se deja en el suelo este "pañuelo" para que se seque al sol, mientras los guías sacan la médula. Luego formando un desfile que es encabezado por los músicos de la chirimía y redoblante, va el guía izquierdo con los otros guías hasta la casa del prioste, llevando tanto la médula que parece un largo cordón y el "pañuelo", se acercan en fila. La carne y las víceras del animal quedan al cuidado de uno de los guías, quien tiene que resguardarla de los hambrientos perros que están rodeando la carne, también se cuida el cuero del toro.

En la casa, el prioste y su esposa, se sientan en un lugar que se convierte en un improvisado trono o templo, donde hay una mesa con chicha madura y un litro de aguardiente. El guía mayor izquierdo coloca sobre los hombros y cabeza de la esposa del prioste el "pañuelo", a ésto se le llama "rebozar" y le colocan la médula en el cuello del prioste, es muy difícil que dejen tomar fotografías de esta ceremonia privada.

El alcalde intercambia la botella de trago con los guías, éstos sirven al alcalde con un copa de trago y éste a su vez junto con su esposa sirven la chicha y el trago a los presentes. La chirimía es especial para todas estas ceremonias y aunque tocan otros instrumentos y aún la banda, la más importante es la música de la chirimía, que se convierte en música e instrumento ritual.

Luego van al lugar donde está la carne y encabezados por el maestro de la chirimía, quien toca unos tonos especiales, van en dos hileras los guías, llevando cada una de las partes de la res, primero brazos, piernas, costillas, etc.

Son los señores de la escaramuza los que participan aquí y los guías dan vueltas y vueltas, tratando de cansar a los muchachos que llevan las presas en brazos, siendo multado el que se canse y deje caer al suelo la carne. La multa consiste en un litro de aguardiente. La carne se entrega en la cocina a la cocinera tradicional o principal.

Luego van donde está el cuero y se forman dos bandos, los "guías" y los "cuentayos"; generalmente son más numerosos los guías. Con el cuero del toro, que está bastante pesado, realizan una serie de figuras. Encabeza la chirimía y el redoblante y hacen unas figuras que varían en forma y diseño, por ejemplo la "santa cruz", la "media luna", "el aguacate", etc. Simulan que el animal está vivo y corren a toda velocidad; los cuentayos tratan de quitarles a los guías el cuero, pero es una lucha desigual, el Cuentayo principal con un lazo trata de lacear al "toro" y también concurren unos personajes que hacen el papel de veterinario, de comprador, etc. El "cabecilla" de los cuentayos trata de todas formas de adueñarse del cuero. Al fin de este juego, en el que deben ganar los cuentayos, se reúnen cerca de la casa donde se les va a servir la comida. Se tienden unas esteras en el suelo y allí se pone el largo mantel blanco; la comida es servida por los "servidores", que han sido contratados para ésto, se pone sobre el mantel mote y platos de barro en algunos casos y en otros de fierro enlozado y cucharas. Se les sirve a los guías loco de papas, caldo de carne, arroz con carne de cerdo y luego un loco de porotos; además se sirve un plato de ají de cuy con papas y como postre dulce de leche con una costra (pan de dulce), todo ésto acompañado de abundante mote pelado de maíz blanco y chicha, además se les sirve constantemente aguardiente. Después se sirve a los músicos, a los de la banda y a los músicos indígenas (chirimía y caja).

El día Sábado, los cuentayos al mando de sus cabecillas, tienen que armar la vaca loca con el cuero del animal sacrificado por la mañana. Preparan un armazón de carrizo o de ramas flexibles y ponen el cuero sobre el armazón. En el hocico del toro amarran yerbas. Los

personajes que ayudan al Cabecilla, son dos cuentayos, dos cuentayas, un mayoral, un mayordomo, un patrón y un veterinario, a veces también hay un grupo de disfrazados que bailan y hacen comedias cerca de la "vaca loca". Por la noche la vaca loca llena de cohetes, ratones y otros juegos pirotécnicos, hace de personaje importante en los festejos.

Los que cargan la vaca loca se denominan "alzadores o cargadores", y su número varía según el peso del armazón o del cuero, pueden ser una pareja de "alzadores" o dos parejas, muchas veces bailan toda la noche, frente a la Iglesia, sin relevo.

Los personajes son los mismos que tienen ciertos papeles y trabajos dentro de la hacienda tradicional y llevan ropa de cañarejos y zamorro de cuero de borrego. El mayordomo se encarga de vigilar a la "vaca loca", a los cuentayos, alzadores y bailarines.

Los cuentayos visten como cañarejos, tienen un látigo o chicote y un "poto" con chicha. Hacen chistes a la concurrencia. El patrón va vestido con un abrigo, polainas, gafas oscuras y tratando de aparentar ser un hacendado, además habla en forma extraña y no en quichua.

El día Sábado por la tarde, después que han armado la "vaca loca", esperan en la casa del Fiesta Alcalde que lleguen los Incierros, los que llegan a la casa cerca de las tres de la tarde. Tienen que brindar al Fiesta Alcalde aguardiente. Después bajan en una procesión o desfile bastante colorido, donde va la esposa del Alcalde con una urna del Señor, las platilleras, las saumeriantes, 10 músicos, tanto de la banda como los acordeonistas, guitarristas y encabezando todo este desfile va la chirimía, luego le sigue la vaca loca y los cuentayos, los Incierros, tanto el de contradanzas como el de disfrazados. Los Contradanzas van bailando y tejiendo las cintas, los Incierros además tienen su propio grupo de vacas locas, venados locos, caballos locos, etc. Viene atrás el Fiesta Alcalde rodeado de

sus Incierros, todos van en espléndidos caballos con los mejores arreos, llevan los bastones de mando, detrás van los guías mayores formando una doble hilera. En total los participantes suman un número mayor de trecientas personas; todos van bailando, bebiendo, haciendo chistes y gozando con las payasadas de los "viejos" y de los "payasos" y cuentayos.

Este desfile sigue hasta llegar al pueblo, al son de marchas militares que toca la banda y música popular que tocan los diferentes conjuntos. Llegan al atardecer en la plaza de Girón, luego entran en la Iglesia y celebran la ceremonia religiosa de las vísperas.

Por la noche, entre las 8 y 9, se queman las "vacas locas", los "caballos y venados locos" y todos los fuegos artificiales. Concurren ya todos los habitantes del pueblo y resulta un espectáculo maravilloso, porque el prioste no ha escatimado gastos para que resulte lo más vistoso y bonito que pueda ser. Queman uno o dos "castillos" muy grandes, de varios pisos y con muchas palomas, también lanzan voladoras, luces artificiales y la plaza se vuelve de mil colores.

Mientras tanto, la "vaca loca" hace su papel y todos juegan y corren para evitar ser tocados por los cohetes o por los cuernos del animal, los "alzadores" hacen muchos chistes (algunos investigadores han ligado la vaca loca con el diablo). Al mismo tiempo los Contradanzas bailan al otro lado del parque. Y los disfrazados del otro Incierro bailan a son de la banda que no deja de tocar ni un momento. Terminada la fiesta, los priostes se retiran a sus respectivas posadas y luego a sus casas, donde bailan toda la noche. Los disfrazados que toman parte en esta fiesta son numerosos y representan variados personajes, entre los que sobresalen los "mexicanos", las "gitanas", los "cañarejos", los "viejos", las "otavaleñas", "gitanos", "cholos", "cholas", "militares", "payasos" y "monos".

Uno de los personajes más representativos es el "viejo", que representa a sus antepasados. Son los que buscan espacio para los contradanzas, los desfiles, y hacen espacio para que bailen los disfrazados. Todos visten una ropa muy vieja, llevan un abrigo largo, una máscara de tela, de cartón o de alambre, largas barbas y peluca confeccionada de cola de caballo o de vaca. Usan también un sombrero viejo de paja o de totora. Lo más importante de su disfraz es un bastón al cual lo llaman "caballo" por lo general este bastón tiene una forma muy rara y muchas veces esculpen una forma humana o de caballo y lo pintan; a veces se los llama "chuchumeco". Los viejos son ayudados por los payasos y monos para buscar sitio entre la multitud para que bailen los disfrazados.

Todos los disfrazados están organizados por el "Incierno Derecho", quien tiene que buscar los músicos para que toquen mientras bailan los distintos personajes. El Incierno Derecho tiene que organizar como ya se dijo, a los Contradanzas, para ésto contrata al "guía mayor" de la Contradanza; es él el que busca los músicos y los contradanzas, los cuales bailan las vísperas en la casa del Incierno, donde tejen las cintas, luego en las calles, cerca de la plaza y a la puerta de la Iglesia. Los contradanzas son 16, todos son hombres, se ensayan con un mes de anticipación, y usan una ropa de tela brillante blanca, con máscaras de alamambre y adornos de espejos.

Domingo: Misa, Loas y Reto

El Día Domingo, el Fiesta Alcalde baja desde su casa en compañía de sus Incierros hacia el pueblo, llegan en un gran desfile, el Alcalde, los guías, los señores de la escaramuza, los Incierros, todos a caballo, los disfrazados y contradanzas y los músicos, en la plaza principal bailan y beben y dan una vuelta por el parque. A las 11 de la mañana entran a la iglesia para escuchar la Misa. El Fiesta Alcalde y los Incierros se ubican adelante en el templo, conservando sus bastones de mando; la esposa del Alcalde entrega la urna que se pone

en el altar adornada por los platillos (con incienso) y los disfrazados también entran a la Iglesia, conservando su indumentaria. La misa es cantada por dos sacerdotes, pero el sermón no se refiere para nada a la festividad. Al finalizar la misa toman la imagen del Señor de Girón, que es llevada en hombros por muchos devotos. Es interesante ver que la chirimía encabeza la procesión, después le sigue el conjunto de contradanzas, cerca de la imagen va el Fiesta Alcalde, quien lleva una bandera o guión. Los incierros también van en un puesto principal; detrás de la imagen van todos los devotos, ésto es todos los parientes, amigos y disfrazados de los priostes, pero también hay una participación de todos los feligreses de la Iglesia, que no se consideran parte del grupo que celebra la fiesta. La procesión recorre varias cuadras del pueblo, hasta regresar a la iglesia, donde devuelven la imagen.

Después de la procesión se retiran a comer en la posada, y regresan al atrio de la Iglesia cerca a las dos p.m., aquí se juntan a los festejantes, dos nuevos personajes: la Loa y el Reto.

LOAS

La Loa es una niña con traje blanco de encaje que es usado en las primeras comuniones, un velo de tul, una corona de flores artificiales, zapatos y mendas blancos, guantes blancos. Va montada en un caballo tordillo o en un caballo blanco que lleva una manta tejida o bordada, generalmente blanca, sobre una montura de gancho, la Loa tiene que declamar una vez frente a la puerta de la Iglesia y otra vez frente a la puerta del convento. La niña que hace este papel es pagada por el Alcalde.

Transcripción de la grabación del poema recitado por la Loa el día Domingo 8 de noviembre de 1981.

La dura cruz
estaba florecida
con la flor de José
un lirio y ésto que tiene
aún el pecho abierto
... .. al padre.
para darnos vida
le respira el amor
por cada herida
dulzura y paz
cual bálsamo de un huerto
están vivo y triunfal
tu cuerpo muerto
porque la paz de Dios
lleva escondida.

Té ruego mi señor
dulce esperanza,
que tu **Santa Imagen**
Girón de los cielos
me lleven a Dios
a su alabanza
y amarle siempre
ése es mi deseo,
que lleven todo
y que dejen mi Cristo
pues quien vió su llaga
su cruz todo lo ha visto
la cruz que horripila y espanta
le sea apenas
un juego de amor
en sus nudos, sus pesos,
sus grietas beban todo
tu fuego señor.

Es poco un corazón
para amarte a ti Señora
en quién sonríe la aurora
por quién el sol nos da
se hizo rosa en la gallarda
como el lirio
pasionaria en el martirio
violeta por la humildad
quién ante tí cielo abierto
flor y luz perla divina,
adornando no se inclina a Dios
ni através de tí,
si el vasallo y su esclavo
mi dulcísima Maria
juro serte vida mía
por tiempo y eternidad.

Viva el Señor de Girón.
Viva la Virgen Santísima.
Viva el Reverendo Padre Manuel Andrade.
Vivan las Reverendas Madres Oblatas de este Plantel,
Viva el Ilustre Municipio y todas las autoridades de este cantón.
Viva, vivan los Señores Fiesta Alcaldes de mi lucido barrio de abajo:
Bruno Humberto Zhiñín y su esposa María Rosalina Chacha Duma,
en compañía de sus Incierros: Manuel Agustín Crespo Inga y su
esposa María Luzmila Zhiñín Duque y Luis Humberto Zhingri
Zhiñín y su esposa María Angelita Cabrera Duma y la señora
Nicolasa Chuchuca y su hijo Segundo Juan Naulahuari Chuchuca,
toca cajas y clarines!

La Loa recita un poema que ha sido escrito por personas del lugar o
por alguna madre oblata.

RETOS

El reto dice luego un poema y critica a la sociedad, a las autoridades y a las personas que no han tenido un comportamiento correcto. Desde un hermoso caballo vestido como militar, usa una careta o máscara de alambre y otras veces solamente con el rostro maquillado. Lleva charreteras y un sable. Con unas grandes espuelas da vueltas abriendo un círculo en la concurrencia y recita con fuerte voz el siguiente poema al Señor de Girón y el Reto que hace a la sociedad.

Grabación del Reto el día Domingo 8 de noviembre de 1981:

Al Señor de Girón:

Permitidme, Oh Padre Celestial,
este canto de amor y adoración,
por tus benditos milagros mi Dios
nuestra más grande adoración.

Oh, Señor del Padre encanto,
de almas puras amador,
de almas puras dulce prenda,
Oh Divino Salvador.

Cuántos actos de ti emanan (sic)
son del Padre digno don,
cuanto quieres él otorga,
Oh divino Salvador.

Señor de Girón víctima tierna
del cielo dicha eternal,
corazón, sólo consuelo
y esperanza del mortal.

Yo te ruego el perdón de mis pecados
y de las lluvias no te olvides,

nunca me alejaré de tu lado
seré esclavo de tu amor.

Eres gloria Sacrosanta,
de la augusta trinidad,
llama pura que abrillanta
con la luz de la eternidad.

De Dios verbo eres sagrario,
más puro que el mismo sol,
palacio y templo más digno
que la celeste mansión.

Conserva, Señor, unidos,
en esta mansión augusta,
a los que le lavó la sangre
que de tus venas brotó.

(Fustiga al caballo y lo hace dar vueltas en círculo)

Abran paso!
Porque con esta espada bien fornida
les quito la filatería!

Abran paso cholitos mentecatos
enamorados de mi querida colonia,
están hambrientos como los gatos,
cuántas veces quieren robarse a mi vecina.

Qué viva el agua potable,
que toman los poblanos,
que para calmar la sed
se llenan de gusanos.

Las chinitas de hoy en día
no importa que sean casadas,
andan provocando como las gatas,
con esas polleritas,
pica, pica como la ardilla,
y "canchis-canchis" en el pueblo y en el campo.

El mejor barrio de mi tierra,
sin duda el de Pucucari,
por sus mujercitas lindas
y sus hombres bien devotos y valientes.

Ese barrio de arriba,
que se vaya a un majo
que no vale ni... un bagazo,
ni devotos ni usureros
no pueden la poca plata
pasen la fiesta de los toros
o se hacen unos terceros
el mandingo o el don sata
les lleve por la pata.

Los jovencitos de hoy día
usan pantalón amarillo,
no tienen ni para un cigarrillo,
cuando meten la mano al bolsillo.

Ya me estaba olvidando
de esas Cata...
viudas y mal casadas,
ellas ya dejaron la picardía
aura son Santas y visten como hadas,
pero paara la chismografía!
esa boquita, bocota digo.

Han dicho que he dicho un dicho
pero este dicho no dicho si
ese dicho hubiera dicho que
me hubiera dicho.

Si a magajo (?) mishi fuera
un documento le subiera(?)
a tu mama le rascara
y contigo me casara.

Esos chazos de Zapata!
con mensajes no convencen a las garrapatas,
este año se han vuelto Hippies
pero yo con este sable
les cortaré la pelvis.

Del cielo cayó una estrella
y en el suelo se cayó,
**así se estrellan esos guías
por esas guapas platilleras.**

En donde están esas guapas platilleras,
bien llamadas maceteras,
qué hermosura en las polleras!
porque son las más enteras.

Yo les digo que si salen
que salgan con devoción,
salgan a bailar y no
lleven las camas
a dormir bajo la mesa del altar.

Viva el Señor de Girón!
Viva la Virgen Santísima!

Viva el Reverendo Padre Manuel Andrade,
Vivan todas las demás autoridades de este lucido cantón,
Que viva el señor Fiesta Alcalde del lucido barrio de Pucucari
(Y nombra los mismos personajes que la Loa)
Toquen cajas y clarines!

Estos versos sueltos o coplas producen risa en los presente, sobre todo a aquellos que conocen a las personas aludidas por el Reto. Hasta hace poco el Reto también criticaba a las autoridades del cantón, pero en la actualidad tienen que ir al comisario para que haga la censura y él quita lo que no debe ser escuchado por el pueblo.

Lunes: Escaramuza

Este día está dedicado a los Guías, y el Guía Mayor Derecho es quien carga en brazos la urna donde va el "Señor". Lleva como adorno un paño blanco de chillo y junto con todos los guías baja de la casa del sacerdote hacia el pueblo. Ya en el pueblo, los guías que no van cabalgando, se dirigen en pequeña procesión hacia la iglesia, en el camino se intercambian entre todos la urna. Llegan a la iglesia a las 7 de la mañana para escuchar la misa. Al finalizar ésta, los guías sacan la imagen grande del "Señor" en andas y realizan una procesión por las calles de la población. A esta procesión se la conoce con el nombre de la Procesión de los Guías. Luego se dirigen a sus posadas donde beben abundantes cantidades de aguardiente. Al medio día llega el Fiesta Alcalde llevando la comida que se ha repartido y preparado en honor de los guías. Después del copioso almuerzo van a realizar los "Juegos de la Escaramuza" en la plaza, detrás de la Iglesia.

Llegan a este lugar montado en sus caballos que van elegantemente enjaezados, a la cabeza van el Fiesta Alcalde con el Guía Mayor Derecho e Izquierdo, cada uno a su lado, detrás vienen en hilera todos los participantes de la escaramuza. El Fiesta Alcalde y los Guías llevan sus bastones de mando.

Primero se realiza la "entrada" que sería dar vueltas por la cancha en donde se va a realizar los juegos, entrada que se hace al galope y encabeza el Fiesta Alcalde con los guías, le siguen todos los señores de la escaramuza.

Mientras tanto se ha depositado la urna que lleva a la imagen en un altar en un lugar alto y de honor, al lado del cual permanecen las platilleras o damas de la prioste, a su lado también se colocan los músicos de la banda popular. Se encienden lámparas y cirios y además se quema continuamente incienso, frente al altar. El juego de la escaramuza está dirigido por los guías. Después de que el Fiesta Alcalde ha dado las vueltas a caballo acompañado de los Incierros con sus bastones de mando, se le va a dejar en su posada. Regresan los guías empieza la escaramuza. La vuelta inicial que dan por la plaza junto con el alcalde es un acto ceremonial que se conoce con el nombre de "entrega de plaza", de no hacer la entrega el alcalde, lo tendría que hacer el guía derecho. Mientras tanto los músicos, que en esto son indispensables, para la escaramuza, se han colocado en el centro de la plaza y están tocando los tonos de chirimía necesarios para dar la entrada e indicar las diferentes figuras que se deben ir realizando con los caballos sobre el terreno.

Los jugadores pueden ser más de 24, en esta ocasión estaban 32. Se distribuyen en grupos de 6, todos son hombres y no llevan ningún disfraz o máscara.

Las diferentes figuras que hacen durante la Escaramuza son, entre otras, las siguientes: "La santa cruz", "paso cruzado", "el número 8", la "letra M", "media luna", "amarrada", "el peine", "el aguacate", "cruz llana", "entrada de la tropa", "las rosas", etc. Estas figuras las conoce el guía mayor o derecho que a su vez heredó de su padre un cuaderno de figuras que había sido de su abuelo. Durante muchos años ha tenido el cargo de cabecilla o de guía. El guía dirige el juego con un pito y hace señales con la mano y con su fusta.

El maestro de la chirimía anuncia con un toque de la misma, la labor que debe realizar, generalmente él conoce de memoria las figuras, este músico conocía cerca de 30 figuras distintas con variaciones en la música de cada toque. El músico empieza con un toque especial que se llama "entrada", luego toca una variante que es para señalar que empiezan las "labores", toca cada una de las labores y al final la "salida".

Para realizar las labores se dividen en grupos el de cada guía, el de los quintos derecho e izquierdo y también hay un chaqui-guía. El guía derecho entra por una esquina y el guía por otra y da la vuelta por la plaza, luego cruzan hasta la esquina tres, donde dejan los jugadores de la esquina, el guía izquierdo hace los mismos movimientos, pero en el sentido contrario.

Después realizan el paso cruzado, salen todos en conjunto dirigiéndose a su esquina diagonal, se cruzan en media plaza, cuando han llegado a la esquina opuesta, los guías y las damas van por su esquina derecha y los moros por su izquierda y siguen realizando la misma figura por tres veces más hasta llegar a su lugar de partida.

Cuando han terminado las labores, tienen que cumplir otra ceremonia: la de depositar una vela en el altar del Señor de Girón, para esta entrega va toda la tropa encabezados por los guías. Luego al finalizar el juego viene una costumbre que consiste en tirar naranjas y caramelos y otros dulces a los participantes de la fiesta, principalmente se dan regalos a los dos músicos, los cuales reciben gran cantidad de naranjas y dulces de cada uno de los jinetes, que pasa en orden dejando su regalo en el poncho de los músicos o en sus sombreros. Cuando han entregado su regalo a los músicos, arrojan a los festejantes las naranjas, ésto se los conoce con el nombre de el "tiro". Mientras estaban haciendo las diferentes labores o figuras, la banda de música tocaba alguna que otra melodía típica y popular.

Cuando están los jinetes haciendo sus pases, llegan los contradanzas, los cabecillas, con las vacas locas, caballos y venados locos, además de otras figuras. También llegan con ellos todos los disfrazados tanto del Incierro de Disfrazados, como los del grupo de la "vaca loca" los cuales hacen muchas gracias, juegos y contorsiones al rededor de la plaza. Se reúnen muchos participantes, tanto campesinos, como personas que viven en el cantón.

Los "Contradanzas" bailan y tejen cintas, hacen bromas; los "viejos" y cuentayos hacen ruedo con sus látigos para que los espectadores dejen campo para el baile de las cintas.

Luego los festejantes, junto con el prioste, se trasladan a la posada del "cuhetero" y queman el último castillo. Con ésto se da por terminada la fiesta. Al final bailan tanto los disfrazados como los contradanzas. Se queman los caballos locos, vacas locas, "ratones", etc. y los señores de la escaramuza corren a galope, mostrando su maestría como jinetes.

Se termina la fiesta y todos en procesión van a entregar la fiesta en la Iglesia al próximo prioste.

Días siguientes:

El día Martes, es el día de los agasajos y agradecimientos, se lo conoce también con el nombre de "servicios". Estos agasajos pueden durar dos días, el día Martes se agasaja a la Loa y al Reto, las platilleras y floreras, a las sahumeriantes, músicos, se sirve abundante comida y carnes de cerdo, res, gallina, cuy, etc., además de queso, dulce de leche, "costras", abundante bebida, chicha, aguardiente etc.; luego bailan entre los invitados. A estos servicios también se les conoce con el nombre de "uyanzas".

El día Miércoles, en la casa del Antiguo prioste, se abre el altar, y se agasaja al "Altarero", al "cuetero" (encargado de la pirotécnia), a algunos cabecillas, etc. y se les sirve también comida y bebida.

El día jueves, es el día de la entrega de la imagen del "Señor" en la iglesia, el nuevo prioste, y los invitados y familiares del antiguo festejante quedan muchos días bebiendo y comiendo y festejando las "uanzas".

Siguiendo este orden y con muy pocos variantes se realiza la fiesta los cuatro domingos del mes de Noviembre y aún a veces continúa durante el primer Domingo del mes de Diciembre, dependiendo de la fecha en que se haya iniciado la festividad.

EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

En el mundo andino las expresiones de la religiosidad popular están marcadas por un "barroquismo", dentro de este barroquismo como señala Justo González (1990: 122) "el pueblo vive su religiosidad en la que existen infinidad de ritos o momentos en que el pueblo manifiesta su fe", entre otras de estas expresiones de religiosidad está el hecho del culto a las imágenes, que es una expresión importante en la religiosidad andina. Es así como entonces en la Fiesta de los Toros en honor al "Señor de Girón", en un poblado típicamente andino de la provincia serrana de Azuay, el culto a esta imagen es uno de los puntos centrales de la festividad, para lo cual realizan muchos actos y ritos de larga duración, gran colorido como describimos en líneas arriba y podríamos decir que con cierto barroquismo. Todo el culto a esta imagen "milagrosa" se realiza con gran lujo y solemnidad, parte del culto se produce en sitios "profanos" y parte en lugares sagrados: el templo, y a este culto hay que añadir el sacrificio de animales, en este caso el toro o a veces el venado. Esto demuestra que en este caso se mantiene un hecho que está presente desde épocas prehispánicas, y que se practicaba también en religiones mediterráneas; el sacrificio de animales para

agradar al "señor". La devoción religiosa de la gente que participa en esta gran fiesta, se expresa a través de la recitación de plegarias, letanías, posturas reverenciales, así como baile, música ritual y sacrificios animales, lo que muestra una actitud de adoración del hombre hacia Dios, a través del culto de la imagen de Jesús Crucificado. La fiesta, las plegarias, procesiones, y otras manifestaciones, tienen un sentido, es para conseguir principalmente lluvias, cosechas y abundancia. Por eso la fiesta se la realiza en la época de las siembras, durante el mes de noviembre. Cuando la imagen, representada por la urna se lleva a la casa del sacerdote principal, es decir del Fiesta Alcalde, hace que haya un acercamiento entre ésta y sus devotos, y de acuerdo a la tradición en la religiosidad popular andina, la imagen se convierte en una protectora de la familia, del pueblo, de la provincia, y para conseguir los favores de esta imagen, es necesario honrarla, con fiestas, las cuales siempre tienden a tener dos partes una religiosa y una profana. Por lo tanto dentro de la religiosidad popular podemos hablar del campo profano y del campo religioso. Para los festejos se gasta mucho dinero, pero se cree que luego la divinidad le devolverá con creces. Para el culto a la imagen se realizan vísperas, procesiones, misas, y se lleva en andas a la imagen, se le ponen flores, velas e incienso, así como se hacen donaciones en dinero, además se realizan loas y bailes rituales, como por ejemplo el baile de cintas. La imagen a la que se le rinde devoción es a su vez la imagen predominante de Cristo en el catolicismo popular andino, es el Jesús agonizante y crucificado. El Cristo crucificado sobre el que se proyectan los sufrimientos.

Otro aspecto importante dentro de esta fiesta religiosa campesina, es que se llega de cierta manera a divinizar a la naturaleza, según González (1990: 147) "es una tendencia muy marcada, el que la religiosidad popular divinice a la naturaleza, con lo que la persona queda sometida a su dominio, vaciándole en su protagonismo y convirtiéndole en objeto de la misma...", así entonces las personas que están viviendo esta religiosidad, suelen convertirse en sujetos pasivos y receptivos, al darle la imagen y capacidad de actuar por

ellos. Por otro lado es importante mantener el rito, y repetirlo sin variaciones a lo largo de la duración de la fiesta, tal como se lo hacía muchísimos años atrás, según lo manifiestan los principales actores, es decir sacerdotes, guías y músicos. Aquí, en esta fiesta, se ve que el rito tradicional se cumple, para obtener los efectos esperados.

Como muchas de las manifestaciones religiosas de las áreas rurales andinas, en esta fiesta, también se ve un predominio del componente estético frente a la ética religiosa. El pueblo no racionaliza su fe, el devoto para explicar o demostrar su fe necesita de todo este ritual, de los símbolos, figuras, música y baile para objetivizar su acercamiento hacia la divinidad. A esto podemos añadir también la bebida y la comida ritual, que se ofrece a todos los invitados. El comportamiento de los participantes a esta fiesta por tanto tiene dos características: al mismo tiempo que se reza, como expresión de fe, hay diversión y esparcimiento.

Durante la Fiesta de los Toros, en las regiones aledañas a Girón se pueden observar dos campos: el campo de lo sagrado y el campo de lo profano, que muchas veces están mezclados y se hace difícil diferenciarlos. Además dentro del campo de lo sagrado hay dos aspectos que se pueden separar y el uno es el aspecto de lo sagrado religioso y el otro es el de lo mágico.

Esta fiesta al mismo tiempo que tiene un cariz totalmente católico, presenta una serie de prácticas que no tienen que ver con el ritual católico. Entre las prácticas del ritual católico, están principalmente la velación, la Misa, la procesión, etc, de las cuales ya se hablaron. La velación se celebra por la noche en el día Viernes, antes de la ceremonia de la matanza del toro y luego la fiesta que sigue a continuación. Acompañan a la imagen del Señor de Girón que está en el cuarto principal de la casa en lo alto de un altar arreglado para la ocasión. La dirección de los rezos la tienen el Guía Mayor. En los rezos están presentes las platilleras, sus padres, los guías y los parientes íntimos del sacerdote y algunos invitados que pasan la noche

en vela. Si todos van a dormir siempre hay quien quede velando la imagen durante toda la noche hasta que amanece. La imagen que se está velando recibe ofrendas como incienso, se adorna el altar con los platillos de las maceteras o platilleras, se colocan a cada lado de la imagen, se encienden muchos cirios y lámparas de gasolina.

La misa se realiza en la Iglesia del pueblo, en la mañana del día domingo, a la misma hora que normalmente se realiza el culto de estos días. A la misa asisten todos los parroquianos, además de los festejantes, algunos de los disfrazados entran en la Iglesia, los sacerdotes pasan adelante junto al altar, la priosta entrega a un sacristán la imagen del Señor y ésta se coloca en el altar. La prioste junto con sus acompañantes, las platilleras se colocan en el altar, Los contradanzas y algunos de los disfrazados, cuentayos, viejos, etc. permanecen en el exterior de la iglesia.

Los participantes de la fiesta, sobre todo el sacerdote con su mujer y los "Incierros" tienen el deber de mostrarse muy devotos, ya que de esta manera, al haber "contratado" la misa pueden llegar a recibir de la divinidad lo que se ha deseado.

La procesión puede servir muchas veces para mostrar la devoción que siente todo el pueblo por la imagen venerada y el pasearla por las calles del pueblo, acompañada de los contradanzas y su pabellón, de los Alcaldes y de los músicos de la chirimía, los restos de la "vaca loca" y disfrazados, etc. Luego de la misa y de la procesión viene algo muy importante que es parte de la religiosidad popular y es la recitación de los versos y poemas del Reto y de la Loa, en honor a la divinidad, en este caso al "Señor de las Aguas", mostrando la devoción popular.

Además de estos aspectos de la religión católica, hay otras en la fiesta, que pueden ser considerados sagrados por los participantes, y que solamente personas iniciadas o con cierta jerarquía pueden participar de ellos. Estos son principalmente el ritual de la soltada y

perseguida del toto, luego su degollamiento y la bebida de la sangre, la sacada de la médula, del "pañuelo", y la división de la carne en pedazos, además de la colocada del pañuelo y de la médula a los Alcaldes. Otro aspecto que tiene características de ritual es el del manejo del cuero, que queda con la cabeza y patas del animal, que luego de una "pelea" por su posesión, es armado para representar la "vaca loca" y ésto puede significar en gran parte, la pérdida de la fuerza y virilidad del toro, que luego se convierte únicamente en una simple vaca que es el hazmerreir de la concurrencia; toda la fuerza que tenía el toro ha pasado a aquellos que bebieron su sangre, comieron la carne y recibieron la médula.

CONNOTACIONES SOCIO-POLITICAS

Esta festividad, además del aspecto sagrado, tiene un aspecto social muy importante. Los individuos que intervienen en la festividad como priostes, ya sea Fiesta Alcaldes, Incierros o devotos, son personas conocidas y respetadas en el pueblo y que poseen "mucho dinero" para poder hacer frente a los gastos elevadísimos que tienen que realizarse para esta fiesta. Estos gastos para el año de 1981 ascendían a unos 300.000 sucres por semana, costándole al prioste principal unos 150.000 sucres y los otros gastos divididos entre los dos Incierros y otros donativos de diversas personas que intervienen en la fiesta, sin contar con los regalos que se hacen a los priostes.

EL PRIOSTE

El priostazgo es toda una institución dentro de la estructura de la religiosidad popular andina, el prioste tiene que ser la persona con mayor poder económico dentro de la exigua economía de la región, además esta institución del priostazgo permite mantener una fuerte jerarquización social. Cuando se escoge a un prioste, según Campaña (1991: 21), se busca que éstos sean "personas responsables en lo moral y en lo económico y que sean católicos... la

mayoría de las veces las características de las personas han determinado la elección de los priostes, otros en el caso de los voluntarios, han pasado directamente a cumplir el cargo". Además, se hace un estudio de las personas antes de que sean nombradas priostes, porque como señala en su obra el mismo autor (Campaña, 1991), de acuerdo a lo que dicen los ex-priostes de fiestas religiosas, "de nada valdría que pongan a una persona que tenga buena voluntad para hacer la fiesta pero que económicamente no esté en condiciones".

El prioste que acepta el cargo llega a tener un status social muy alto dentro de su comunidad. Y éste es mayor si la fiesta ha sido aún más fastuosa y los gastos han sido mayores: mejores reses, más comida, más bebida, más músicos y más grandes y más bellos "castillos" la noche del Sábado, en la que se queman "castillos", cohetes, "palomas", "juegos artificiales" en general.

Esta fiesta llega a ser muy cara para los priostes, pero siempre consideran que todo lo gastado será compensado con buenas cosechas en el futuro o buenas crías en el ganado y que sino lo hicieren así, no podrían alcanzar holgura económica, ya que es el Señor de Girón el que les da todo lo que poseen. Además adquieren un gran prestigio social, mientras más fabulosa haya sido la fiesta, entre sus parientes, amigos y relacionados.

Aún las personas que han emigrado a otros lugares y han tenido un largo lapso fuera de estas parcialidades, a veces regresan para "pasar la fiesta" y hacerse cargo de la misma como Fiesta Alcaldes. Además de estos hay una gran cantidad de individuos que viven en la ciudad o en otras provincias y todos los años van a Girón para festejar junto con sus parientes la "Fiesta de los Toros".

Además, mientras más gastos haga, más grandes serán las recompensas del "Señor", por lo tanto tendrá un buen año de cosecha y en general va a salir bien de toda empresa en la que se

comprometa. La fiesta además de ser una necesidad religiosa, ya que el hombre necesita de la divinidad, es también una necesidad social. El hombre como ser social necesita de una ocasión como es una fiesta religiosa para poder relacionarse con los individuos que componen su grupo social, además es una forma de redistribución del excedente de producción. El prioste alcanza una posición jerárquica y dominante frente al resto de la comunidad, cuando lleva adelante una fiesta de gran magnitud.

LOS PARTICIPANTES

De la fiesta participan, en gran parte, los parientes íntimos, amigos y vecinos del prioste; además cuando se realizan ciertas actividades en el pueblo, pueden participar todos los individuos de la comunidad, aunque en la mayoría de los casos como meros observadores. Por un lado la Fiesta hace posible una promoción social de los mejores priostes y por otro lado permite que muchos de los participantes también logren prestigio, aunque en menor forma que los priostes principales, pero llegan a ser respetados dentro de su grupo, por ejemplo los cabecillas, los que hacen de Reto, las Maceteras o Platilleras que son muy admiradas por su hermosa vestidura, por los gastos que han tenido que hacer y además se les escoge entre las más bonitas del barrio.

Hay otro mecanismo que es interesante señalar y es el hecho que generalmente los nuevos matrimonios se hacen entre los muchachos que intervinieron ya sea como Reto o como señores de la escaramuza y las jovencitas que están de platilleras en la fiesta, ya sea de principales, como de acompañantes de éstas, esta es una forma de presentación de las jovencitas a la sociedad. Las platilleras, que no pueden separarse de las ofrendas o del altar, tienen que permanecer siempre, por lo menos una, cerca del altar y es en el cuarto donde está el altar, donde se reúnen a bailar con las jóvenes platilleras y casi siempre hay un músico que toca el acordeón para que bailen en el cuarto principal. Las platilleras son cortejadas por los muchachos

participantes de la fiesta, los cuales muestran su fuerza y su valentía cuando se pelean por el cuero o cuando montan briosos caballos en la escaramuza. Las muchachas salen muchas veces a admirarles cuando éstos están compitiendo entre sí.

Entre los Incierros hay la tendencia de tratar de ser el más importante de los dos, tener la mejor fiesta, hacer los mayores gastos y reunir un mayor grupo de disfrazados y de músicos.

Los nombres de los Fiesta Alcalde, de su esposa, de los Incierros Derecho e Izquierdo y de sus esposas, se dan a conocer a todo del pueblo, ya que el Reto y la Loa los nombran cuando recitan frente a la Iglesia. Es una forma de hacer público los nombres de los dueños de la fiesta y que sean conocidos por toda la comunidad. Con esto se cumple en parte la función de mejorar de status dentro del medio.

Es importante señalar la función que tienen el Reto dentro de la Fiesta, no únicamente recita un poema en honor a Dios, sino que su labor principal es retar a la sociedad, es una crítica muchas veces dura a los miembros de la comunidad, tanto a los individuos comunes y corrientes, como a los notables del pueblo. También critica el comportamiento de las "señoritas" del pueblo, de las mestizas, y es muy duro contra las autoridades administrativas, pero desgraciadamente esta forma de vocero de la incomodidad popular o de crítica contra las malas actuaciones tanto administrativas como morales y éticas, se va perdiendo porque tiene que recitar su "Reto" pero después de haber pasado la censura de la Comisaría, en donde se recorta muchas veces la crítica a la comunidad, al municipio, al Jefe Político, etc.

LA COMIDA Y LA BEBIDA

El beber, y el comer es un acto a la vez social y ritual. La borrachera indígena es eminentemente social, comunal, se desarrolla siempre en el ambiente de la fiesta y contienen todo un ritual preparatorio para la

comuni3n con la naturaleza. La borrachera puede durar varios d3as seguidos y determinar un clima propicio para una serie de actitudes que no se dar3an sin la bebida. La bebida como acompa1amiento de la fiesta es muy importante, adem3s, esta se da dentro de un contexto de distribuci3n. La fiesta permite la redistribuci3n de riqueza, los campesinos que m3s dinero tienen comparten con los dem3s a trav3s de la fiesta, especialmente en gastos de comida y bebida para la comunidad. Por otro lado, como se1ala Foster (1988: 52) para ciertas comunidades campesinas " la riqueza solamente debe exhibirse en un contexto ritual -una fiesta de la Iglesia, por ejemplo-, para lo cual el individuo piadoso tal vez se haya endeudado considerablemente. As3 tenemos el sorprendente contraste de gentes que viven en la pobreza y que gastan enormes (para ellos) sumas de dinero para mantener su categor3a dentro de la comunidad. El individuo que no cumple por lo menos una vez en su vida con dichas obligaciones religiosas ser3 criticado severamente por los tradicionalistas...", esto hace que muchos cedan la mayor parte de lo que tienen para que los dem3s puedan disfrutarlo y se pueda adorar as3 a Dios.

Por otro lado los alimentos que se consumen en la fiesta permiten conservar la solidaridad del grupo as3 como afirmar y reafirmar los lazos afectivos (Foster, 1988: 86). Los alimentos y la bebida por tanto pueden llegar a ser s3mbolos b3sicos de una identidad de grupo, a trav3s de los cuales se construye un ethos nacional. En la fiesta religiosa campesina, la comida y la bebida pueden ser tomados como un intercambio simb3lico entre los participantes, la comida y la bebida pueden tornarse en ofrenda- don y en consumo. El intercambio y don de la comida, junto con el de la bebida y su circulaci3n simb3lica entre los integrantes a una ceremonia, trascienden su funci3n alimentaria (S3nchez Parga, 1990: 117). S3nchez adem3s se1ala que solo parte de la comida se consume durante la ceremonia, una gran cantidad, es recogida por las mujeres y llevada de nuevo a sus casas. Esto demuestra que la mayor parte del significado de la comida y de la bebida est3 en la reciprocidad.

La bebida es para los participantes de la fiesta campesina una forma de mostrar su sociabilización, para los indígenas una de las razones de la bebida es el poder compartirla con todos los presentes, la mayoría de las ceremonias y fiestas termina en una gran borrachera, que según Sánchez Parga (1990:121) "... en general la finalidad de la borrachera en cuanto rito social consiste en una supresión de las individualidades para alcanzar una inmersión colectiva...". La bebida tiene entonces un carácter intensamente socializado y socializador. Por otro lado la bebida y la comida permite marcar las jerarquías entre los participantes, el invitado principal recibirá la mejor comida, y se le atenderá en primer lugar en la ronda de brindis.

En la fiesta que se analiza, se puede notar que la comida y la bebida permiten mantener los lazos afectivos entre los participantes, así como también su identidad cultural. La bebida que no puede faltar como ya se señaló es la chicha de jora, y luego el aguardiente que a su vez permite llegar a la borrachera. La comida de mayor jerarquía en esta fiesta es la que está conformada por la carne de la res sacrificada, en este caso el toro, luego el cuy, la gallina, el cerdo.

MUSICA E INSTRUMENTOS EN LA FIESTA DE LOS TOROS

Durante la festividad, se puede encontrar a varios conjuntos de músicos, el músico que es indispensable para los rituales que se celebran en la Fiesta, es el músico de la chirimía y el acompañante que se llama también cajero (toca el redoblante, que es un tambor pequeño). Además de estos músicos hay acordeonistas que acompañan a los contradanzas a que hasta hace pocos años eran acompañados por un músico que tocaba el violín, un músico con un bombo y un músico con un redoblante. Además de estos, a veces hay músicos que son contratados para que toquen mientras los

disfrazados bailan, generalmente es una guitarra, un acordeonista, un guiro y a veces una pequeña batería rudimentaria. Y los músicos que son considerados indispensables y que al contratarlos da mucho prestigio, son los músicos de la banda del pueblo de Girón.

La banda de Girón está compuesta por un músico maestro que es el que dirige la banda y toca el clarinete; ésta tiene además los siguientes instrumentos: dos trompetas, tres clarinetes, dos saxofones, una tuba, un címbalo, un tambor y un bombo. Tocan música criolla y también música internacional y cuando están tocando para moverse de un lado a otro tocan marchas militares. Durante la procesión tocan música popular: por ejemplo Perdón, oh Dios Mío y durante la perseguida al toro, o cuando hacen figuras con el cuero del animal ya sacrificado, tocan "El Toro Barroso" también pasillos, cumbias, sanjuanitos y cachullapis.

Los músicos que tocan el acordeón tocan principalmente cachullapis y sanjuanitos, además de albazos y danzantes. Tocan para que bailen los concurrentes. Los músicos que componen la banda no llevan uniforme, ninguna indumentaria especial. Todos los músicos de profesión, no solamente tocan en Girón, sino que tienen contratos en poblaciones cercanas y aún en otras provincias (El Cisne, Loja). La música que tocan los integrantes de la banda tiene la particularidad de ser el resultado de un mestizaje cultural, no solamente la música, sino también los músicos y los instrumentos. Algunos de los músicos han aprendido la música académicamente, otros han pertenecido a las bandas militares cuando han servido en el ejército y otros han aprendido junto con el "maestro" de la banda y por sí mismos.

En la música interpretada por la banda podemos ver algo propio, algo que tiene que ver con la herencia cultural de los músicos y del lugar, que le da una característica propia y privativa del lugar. Las bandas pueblerinas muchas veces tienen instrumentos que por su demasiado uso y por tener muchos años de viajes y movilización,

además del maltrato que reciben cuando sus dueños se han embriagado, tienen una característica especial que le da sobre todo su desafinamiento, también en muchos casos es interesante notar que todos tocan la melodía al unísono, sin aprovechar la potencialidad de los diferentes instrumentos y de las diversas alturas de voces.

Teniendo en cuenta la tendencia actual de una enorme influencia de la ciudad en el campo y de las culturas foráneas, es decir debido al proceso de cambio cultural que está sufriendo el habitante campesino, unido ésto a los medios de comunicación de masas, a la radio, los músicos populares se han visto en la necesidad, muchas veces, de actuar de acuerdo a la nueva "moda" que es escuchada por radio y olvida así sus tradiciones musicales. La banda tienen que tocar tanto para los oficios religiosos como para distracción y también es un elemento que da mayor prestigio al prioste.

Los músicos de la banda son contratados por el Fiesta Alcalde y tiene que asistir a todo momento de la festividad. Se presentan por la mañana del día sábado y se les recibe con un buen café, siempre reciben muy buen trato y se les sirve abundante y copiosa comida y bebida.

MUSICA DE LA CHIRIMIA

En la Fiesta de los Toros tiene que tocarse música de chirimía, ésta es indispensable en el ritual, por ejemplo, para la matanza del toro y las ceremonias que siguen a ésta, para la procesión y es el centro y guía de la escaramuza. Los músicos contratados en la población de Baños por el prioste, el cual tiene mucho cuidado en que no falte, ya que su música no puede ser cambiada, por ser sobre todo ritual.

El músico principal es el maestro de la chirimía y éste siempre se hace acompañar por un cajero, quién a veces ayuda con la chirimía, cuando el músico principal está muy cansado y muy bebido.

El músico de la "chirimía" sabe de memoria una gran cantidad de toques distintos, generalmente él los aprendió de su padre, o de algún familiar y algunos continúan la tradición enseñando a sus hijos o sobrinos.

Los toques de la chirimía son distintos según la ceremonia que se va a realizar. Durante la escaramuza, el maestro de la chirimía tocó algunas piezas, las cuales no pasan de unos cuantos compases y generalmente son la repetición de éstos con algunas variantes. Los toques o melodías interpretadas son las siguientes: "Entrada", "Salutación", "El número ocho", "La Santa Cruz", "El Aguacate", "Rosa", "Cadena Costado", "Cumbeña", "Huascandélac", "Culebrilla", etc., generalmente conocen más de 30 toques distintos.

Los instrumentos que usan los músicos son de su propiedad, y han sido utilizados por el mismo músico por algún tiempo. Según el músico que tocó el 15 de noviembre, la chirimía con que interpreta sus toques y melodías fue de su abuelo, y debe tener muchos años de utilización. La madera con la que se construyen las chirimías es madera de un árbol conocido con el nombre de tolapa, y la boquilla se elabora con carrizo de Yunguilla. El tambor o redoblante tiene generalmente parche de curero de borrego, el cuerpo de bálsamo y el aro de una madera flexible, los palillos de "baquita".

El músico de la chirimía es tratado con respeto por los participantes y cuando se necesita de sus servicios, el guía mayor le dice que es lo que debe hacer. Tiene como deber tocar durante toda la fiesta. Toca dentro de la casa del prioste, donde está el altar, toca fuera de la casa donde están reunidos en las diferentes ceremonias, y encabeza muchos de los ritos. Los invitantes tienen mucho cuidado de servirlo y de llevarle las viandas y bebida y duerme en casa del prioste mientras dura la realización de la fiesta; muchas veces se lo contrata por una semana entera y toca durante los siete días que dura la fiesta del prioste.

Durante la procesión religiosa tienen un papel muy importante ya que él toca encabezando la procesión y también dentro de la Iglesia. Siendo el único instrumento usado para la festividad que tiene derecho para entrar en la iglesia, esto demuestra que se empezó a conocer el uso de la chirimía dentro de la iglesia como un instrumento sagrado o para el uso en ceremonias religiosas y es uno de los instrumentos que tiene un papel ritual dentro de la festividad. Durante la escaramuza, este instrumento es indispensable y los músicos se localizan en el centro de la plaza donde se va a realizar el "juego". Son el centro de todo los movimientos de los jinetes y el redoblante lleva el ritmo del galope de los caballos. La música de la chirimía se toca únicamente durante las festividades religiosas.

Hasta ahora se ha mantenido la tradición de que los organizadores de las festividades, que en este caso serían los sacerdotes, provean de música viva a los participantes, pero con el ritmo de vida actual poco a poco parece que va a ir perdiéndose esta tradición.

A través de la música, se puede ejecutar el baile, además del baile ritual del "tejido de las cintas", todos los participantes pueden bailar en la plaza o en la casa del fiesta alcalde, o aún en el recorrido hacia el pueblo. Para Fine (1991: 1670) "el acto de bailar es mucho más que una representación costumbrista del pasado, sino una continuación procesal de la historia misma, puesto que los bailarines transforman sus identidades en las que sugieren sus máscaras, sus trajes típicos...". A más de esto podríamos añadir que el baile en el mundo andino revela una intensa función socializadora (Sánchez Parga, 1990).

HECHOS Y CARACTERISTICAS

Los Símbolos y el Mito:

Si analizamos el mito y el símbolo del toro, de acuerdo a las enseñanzas de Hernán Malo G. en sus clases, él decía que el mito no

es simplemente "una referencia utilitaria con relación a la naturaleza (Mircea Eliade, 1967)", sino es un símbolo para interesar algo desconocido. El mito no es una quimera, tampoco es una mera alegoría, ni un hecho histórico unívoco, y así debemos tomarlo en este caso específico del toro en la fiesta campesina de Girón. El mito por tanto para Eliade (1985: 25) en las sociedades arcaicas, constituye "la historia de los actos sobrenaturales... esta historia se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de los seres sobrenaturales)... el que conoce el mito conoce el origen de las cosas y, por consiguiente, llega a dominarlas y manipularlas a voluntad". Para los devotos de esta fiesta, su cosmovisión está sujeta a los ciclos agrarios, a su geografía y a los desastres de la naturaleza como la sequía, la granizada, las heladas. Pero sin embargo, el indígena no se apodera de una resignación pesimista mas bien nos demuestra la misión del hombre para establecer los equilibrios cósmicos, por que se halla íntimamente vinculado con la naturaleza. Vive un permanente rito, cuando se hace presente la vida con la Allpamama (madre-tierra) es concebida como un origen materno que cobija a todos los seres vivos. Para Hugo Moreno (1987: 189) "todo lo grande y vital que existe en su entorno, las plantas los animales, los cerros, el agua, son para el indígena la expresión suprema de lo sagrado".

El campesino en esta región nos muestra cómo vive un mundo religioso mágico. Vive un mundo de ritos, nos muestra cómo sus símbolos nos trasmite mensajes muy hondos del psiquismo y de su filosofía, de su fe, y sus mitos trascienden a través de sus manifestaciones cristianas, pues por una parte tributan culto a Jesucristo, pero por otra adoran otros símbolos. A través del rito del toro, los campesinos nos muestran que en su cosmovisión y en su ethos existen elementos religiosos como ya vimos, pero también existen otros elementos que determinan su situación económica, pues quieren a través del ritual ceremonial alcanzar una mejor condición de vida, es una búsqueda para mantener una adecuada producción que les permita mejorar o sostener un bienestar.

El símbolo "decano" en la cosmovisión de estos campesinos es el "toro", a este "símbolo decano" se lo puede interpretar como la tierra, como la Allpamama, su visión cristalizaría entonces una realidad de los Andes ecuatorianos, pues simboliza la madre tierra, en suma su ethos y su unificación con la tierra. En el presente caso, al analizar lo que simboliza el toro, para los campesinos que practican esta fiesta ritual, podemos encontrar tras el toro, el emblema de la tierra, de la fertilidad, de la divinidad, de la riqueza, además es un símbolo de la virilidad, quién llega a tener acceso al toro (o a una parte de él, la médula, las vísceras, su sangre, su carne), puede llegar a tener también dominio sobre la naturaleza, sobre la tierra, las siembras y las cosechas, así como a la fecundidad del ganado; todo esto visto dentro del mundo campesino. La tierra representaría entonces para el campesino su cosmovisión, es la Pachamama (diosa de la tierra), parte de la trinidad del mundo andino (Ibarra-Grasso 1980, 325), este símbolo es unificador de todas las concepciones campesinas.

En el análisis de esta fiesta interesa sobre todo el simbolismo de los ritos y ceremonias que se llevan a cabo en esas comunidades campesinas de agricultores y ganaderos de la parroquia de Girón. Se puede encontrar en la mantanza del toro y los ritos que siguen a continuación, un significado de ritos propiciatorios y ritos de fecundidad.

La época en que se realizan estas fiestas coincide con las siembras en la zona y se hacen en honor al "Señor de las Aguas", siendo indispensable la lluvia y la fertilidad para obtener una buena cosecha y una rápida reproducción de sus ganados. En la región muchos creen que la matanza del toro es un recuerdo de las corridas de toros que habían en la época de la colonia y que son una herencia cultural española. Bien puede ser que en otros lugares del país en los que siguen celebrando todavía corridas de toros durante algunas fiestas religiosas ocurra esto. En Girón se unió esta tradición a otra mucho

más antigua, que consistía en ritos de fertilidad, en los cuales se ofrecía en sacrificio a una animal sagrado, que además representa a la divinidad misma. Con la introducción del toro por los españoles, la tradición continuó y se mantuvo gracias a que se mezcló con el ritual católico y pudo sobrevivir a través de esta estrategia de reproducción de su identidad cultural, de no ser así esta tradición habría desaparecido para siempre, como ha sucedido con muchos rituales y creencias prehispánicas y preincásicas. Mediante el culto católico el indígena y el campesino han logrado esconder o camuflar sus propios ritos y mitos, y mediante este proceso expresan su forma de concebir el mundo a través de ellos. Se puede notar aquí su enorme relación con la madre tierra, la cual permite no solamente la producción agrícola y ganadera, sino como una deidad generosa que alimenta, protege y da la vida y por lo mismo merece ser propiciada mediante los ritos de pago, de agradecimiento, de bendición, o sacrificios.

Tanto la carne como la sangre del toro sacrificado en Girón, tiene entonces un significado ritual y todo el poder fecundativo pasaría a la tierra, a los ganados y aún a la familia del sacerdote que sería el beneficiado con este rito de la fecundidad, que además trascenderían a toda la zona. La sangre que beben los participantes y en primer lugar el Fiesta Alcalde, tiene para ellos un poder especial, ya que existe la creencia que en la sangre está el alma o el espíritu de la divinidad. En este caso en Girón puede que esto no sea consciente, sino que se beba la sangre del animal sacrificándolo únicamente por costumbre y por tradición, aunque hay que tomar en cuenta que en muchos lugares de la Sierra ecuatoriana se bebe sangre de res con la creencia de que ésta va a hacer más fuerte a la persona que la bebe o que "es buena para la cabeza".

El ritual de la persecución del toro muy por la mañana y el que intervienen únicamente los jóvenes (posiblemente es una especie de rito de iniciación) que van a "jugar" en la "Escaramuza", es tal vez una representación de la caza de un animal sagrado, que

posiblemente fue por ejemplo el "Venado" (animal sagrado de ciertos lugares de Asia, por ej. el Japón), y que pudo ser considerado un animal sagrado por los indígenas de esta región. El toro puede ser un sustituto cuando este animal es traído a América en la colonia y además se hacen corridas en las fiestas. El toro pasa a tener los atributos de animal sagrado (los que tenía el venado) cuando se le consagra a la divinidad; esta divinidad es el "Señor de Girón" que a su vez es el Señor milagroso que hace que llueva en la época precisa de las siembras. Hay momentos que el toro se convierte en la divinidad, además que ya no se le hace trabajar (arar) durante un año, solamente se lo engorda y se le tienen en libertad durante un año en zonas montañosa y boscosas (se confunde con el espíritu de la naturaleza).

En la actualidad, debido a la superposición de las enseñanzas religiosas católicas cristianas, sobre la tradición vernácula, el rito del toro o del sacrificio de un animal sagrado (venado) a pasado a tener un cariz católico. Pero sigue siendo una de las ceremonias más importantes la matanza del toro, la bebida de su sangre, sacar su médula (donde está asentada la fuerza del animal o tal vez su espíritu) y una parte de las vísceras.

En el ritual de la matanza del toro intervienen personas que están especializadas, como es el caso de los "Guías", tanto derecho como izquierdo y muy bien pueden tener el papel oculto del "Chamán", aunque es muy posible que ésto tampoco sea consciente en ellos. El guía es quien al cortarle la yugular al toro recibe la sangre en una copa o vaso y la entrega al Fiesta Alcalde. La sangre, la parte vital del animal, es traspasada a quien bebe, en este caso al Fiesta Alcalde. También toman la sangre los guías participantes en la "caza" del toro. Luego el guía procede a sacar la médula espinal, pero al cortar la columna vertebral con un hacha hace de tal forma que saca la médula intacta, que parece un largo cordón. Para los participantes, en la médula está el "alma del animal". Es la fuerza del animal, que después de unos momentos es entregada al sacerdote por el Guía, en un

ritual secreto, de esta manera el Fiesta Alcalde llega a poseer la virilidad y el "espíritu del animal" (hasta hace muy poco tiempo era prácticamente imposible que una persona que no perteneciera al grupo, o fuera invitado especial, vea la entrega de la médula al prioste, la cual es colgada en el cuello de éste. Además no permitían sacar fotografías de este rito).

Al mismo tiempo la mujer del prioste recibe en sus hombros una membrana que cubre las vísceras del toro y al ser cubierta por esta membrana posiblemente recibe la fertilidad. Junto a su mujer el prioste o alcalde es cubierto en parte por este "rebozo". Mediante esta ceremonia los Guías o Chamanes invisten al hombre de fuerza y vitalidad y a la mujer de fertilidad.

Con esta ceremonia los indígenas de esta zona tratan de conseguir por medio de rituales mágicos-religiosos el dominio de la naturaleza, de los animales y de la cosecha. Todo el ritual está acompañado de música ritual que es tocada para la ocasión. La música de la chirimía y redoblante ecabeza todo tipo de rito y es parte indispensable de la ceremonia.

Aquí tiene entonces la magia un papel predominante, ya que es una de las ceremonias más importantes para los indígenas. Y existe magia porque los participantes esperan que mediante ciertos ritos van a poder controlar ciertos factores naturales que inciden en la fecundidad de las cosechas, en la fertilidad del ganado. Con la magia de estos ritos existe la creencia de poder salir con éxito de sus actividades agropecuarias durante el año. Si estas actividades se han cumplido al empezar las siembras, ellos tienen la certidumbre de que van a tener buenas cosechas y sus ganados van a crecer.

Puede ser que la matanza y la persecución del toro en la fiesta de Girón sea un recuerdo de los sacrificios de animales sagrados, como se decía anteriormente y que se recuerden los sacrificios en honor del venado. Esto puede ser comprobado en cierta forma, ya que

normalmente se sacrifica una res en forma ritual en la casa del Alcalde y también en las casas de los Incierros, tanto derecho como izquierdo. En el caso de la Fiesta del 15 de Noviembre, es decir la segunda semana de la fiesta, se pudo comprobar parte de esta hipótesis ya que en casa de uno de los Incierros, se mató el día Sábado un "venado" en lugar de un toro y luego hicieron con él un "venado loco", con el cuero, conservando la cabeza y las patas y salió llevado por un "cargador" o "alzador" por la noche al baile de las "vacas locas". Al ser preguntados algunos de los informantes sobre el venado, dijeron que antes cazaban venados muy a menudo para la fiesta, pero que ahora ya no es fácil encontrarlos, que tienen además que cogerlo vivo para matarlo en la fecha precisa y que se hace más difícil cada vez encontrar uno y por eso sólo matan toros. Además es interesante señalar que en las zonas altas de la Cofradía, Zapata, etc., aledañas a Tarqui, eran lugares donde se encontraba hasta hace unos 50 años con cierta facilidad venados en estado silvestre. Y hay la casualidad de que en quichua la palabra tarqui que es el toponímico de esta zona aledaña al lugar estudiado y que además a veces participa de esta fiesta, quiere decir "venado".

Hay que recordar también que dentro de las fiestas tradicionales de la zona, tanto de Girón como de Tarqui o de El Cristal, El Chorro, Chumblín, etc., existe el "Baile de la Venada", en que representan la caza del venado y en el que intervienen "cazadores", un hombre disfrazado de venado, cuentayos y músicos.

BILIOGRAFIA

- AGUILO, Federico. 1987. *El Hombre del Chimborazo*. Cayambe: Ediciones Abya-Yala.
- CAMPAÑA, Víctor A. 1991. *Fiesta y Poder. La celebración de Rey de Reyes en Riobamba*. Cayambe: Ediciones Abya-Yala, Colección Antropología Aplicada N. 2
- CORDERO PALACIOS, Octavio. 1981. *El Quechua y el Cañari*. Cuenca: Departamento de Difusión Cultural de la Universidad de Cuenca.
- CRAIN, Mary M. 1989. *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional y Ediciones Abya-Yala.
- ELIADE, Mircea. 1967. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Ed. Guardarrama.
- ELIADE, Mircea. 1985. *Mito y Realidad*. Barcelona: Ed. Labor. Punto Omega.
- FINE, Kathleen Sue. 1991. *Cotacollao. Ideología, Historia y Acción en un*

- barrio de Quito. Cayambe: Ediciones Abya-Yala.
- FOSTER, George M. 1988. *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos.* México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- GONZALEZ, Justo. 1990. *Evangelización de la Religiosidad Popular Andina..* Cayambe: Ediciones Abya-Yala.
- IBARRA-GRASSO, D. Edgar. 1980. *Cosmogonia y Mitología Indígena Americana.* Buenos Aires: Editorial Kier.
- LANDIVAR, M. Agustín. 1971. "Fiesta del Señor de las Aguas de Girón", en *Revista del Instituto Azuayo de Folklore N. 4.* Cuenca : Editorial del Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. pp.7-74.
- MORENO, Hugo. 1987. *Filosofía del Mundo Indígena.* Quito.
- PINTADO, Rubén. 1980. *Costumbres y folklore del Cantón Girón.* Girón: Monografía de tesis de grado. Mimeógrafo.

SANCHEZ PARGA, José. 1990.

Porqué Golpearla? Etica, Estética y Ritual en los Andes. Quito: CAAP.

TERAN ZENTENO, Carlos. 1947.

Indice Histórico de la Diócesis de Cuenca 1917 1944. Cuenca: Editorial Católica de J. M. Astudillo.

¿PREGUNTAS⁽¹⁾ O RESPUESTAS? LA FILOSOFIA COMO EJERCICIO DE UNA MIRADA DIALECTICA⁽²⁾

Francisco Olmedo Llorente

-
- (1) Entendemos el preguntar (percontari) en relación con su raíz griega (kentéo): aguijonear, estimular.
- (2) Trabajo discutido en el V Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, Guayaquil, 1987. Al no haberse publicado, oficialmente, ninguna ponencia del Encuentro, lo hemos entregado a la Revista PUCARA. El texto, a veces, demasiado negativista, no debe tomarse muy en serio. Sólo pretendía - dados su contexto y su objetivo- hacer pensar, casi bromeando. Después de todo, la filosofía -a diferencia de las ciencias- es divertidamente polifacética (NOTA, 1992).

"Aristóteles considera que el sabio es el que se ocupa de lo importante, lo maravilloso, lo divino. Ahí se anida un error en todo el curso del pensamiento futuro. Se pasa por encima de lo que es pequeño, débil, humano, ilógico, defectuoso, y sin embargo, sólo puede uno volverse sabio a través de un cuidadoso estudio de esas cosas. El sabio debe abandonar mucho de su orgullo, no debe fruncir demasiado las cejas; al fin y al cabo es precisamente él quien se divierte en turbar los placeres de los hombres" (F. Nietzsche).

"Mientras más ojos tenemos para una cosa, más completo será nuestro concepto de ella" (F. Nietzsche).

Es propio del filósofo "el amor a la verdad y el no conceder derecho alguno a la mentira. El deseo de poseer aquella se corresponderá con el odio a ésta" (Platón).

"¿Qué vale aún que la filosofía continúe ocupándose de la Razón y la Libertad cuando los recursos y rasgos de una sociedad racional, y la necesidad de liberación son muy claros, y el problema es, no su concepto, sino la práctica política de su realización?" (H. Marcuse).

Creo que la mayoría de los filósofos y -con más razón- de los profesores de filosofía son víctimas, tarde o temprano -a veces, en forma intermitente, a veces cual enfermos crónicos- de convulsiones metafilosóficas. Padecen, como dice J. Muguerza, de "las malignas fiebres metafilosóficas". Se diría que sufren crisis de identidad profesional. La cuestión "quién y qué soy yo en cuanto filósofo, en cuanto profesor de filosofía" parece desvanecerse en vaguedades, parece adentrarse por sendas perdidas. Un incómodo desasosiego suele afectarles en esos trances. Quienes ejercemos la docencia universitaria por varios años, nos encontramos, frecuentemente, con

antiguos alumnos de filosofía -hoy profesores de Colegios- que se sienten confusos, vacilantes, en el ejercicio de su profesión, debido a asignaturas y programas inadecuados, estériles, muy alejados de nuestra vida; debido a las dificultades ambientales de explicarlos; debido, en suma, al aparente "sin sentido" de su actividad, de su discurso, de su función social. En el caso de otros profesionales, tal situación rara vez se manifiesta. Ellos saben lo que son y lo que hacen. ¿Lo sabe el filósofo? ¿Lo sabe el profesor de Filosofía? El asunto que tratamos nos "toca", pues, de lleno, porque apunta al blanco de nuestro quehacer, de nuestro ser. Es un tema inquietante, polémico, aunque parezca gastado, conocido, archivado. El exceso de metafilosofía puede traducirse en narcisismo o en masoquismo. El defecto, en necrofagia.

No pretendo enseñar, descubrir. Parto de la convicción de que el objeto de la filosofía es constitutivamente problemático, como diría X. Zubiri. Planteo hipótesis de trabajo, de discusión, quizás, un tanto triviales, forzadas, deshilvanadas. Me propongo, por un lado, pensar en alta voz lo que se vive a solas o lo que se conversa con uno u otro colega. Por otro lado -y esto es lo fundamental- deseo suscitar pronunciamientos, autocríticas. Me gustaría ser un tábano y no el pez torpedo. Según Fichte, "la filosofía que se elige depende de qué clase de hombre se es". Aquí, podríamos decir: dime cómo concibes la filosofía, cómo ves tu actividad filosófica y te diré qué clase de filósofo eres. Te diré si eres un filósofo feliz, en cuanto filósofo (¿los habrá todavía?) o si eres un filósofo con conciencia desgraciada, con mala conciencia de su oficio, de su magisterio. Sólo la radicalización de esta problemática nos lanzará hacia una autonomía crítica.

Nuestro excursus tiene cuatro pasos: I.- Revisión crítica de algunas concepciones (míticas) de la filosofía; II.- La filosofía como ejercicio de una mirada dialéctica; III.- Los maestros de la sospecha; IV.- Posibles proyecciones.

1. La filosofía, amor a la teoría o contemplación de la verdad.

El aforismo tot capita, tot sententiae aqueja a la definición de filosofía. Aquí, atenderemos sólo a algunos hitos importantes.

La etimología de la palabra "filosofía" -asimilada de una manera romántica, como "amor" a la sabiduría- sugiere que la filosofía brota de la simpatía, del amor (no del odio, ni de la lucha, ni del enfrentamiento) desinteresado (no del interés, ni de la necesidad) a la sabiduría (la verdad pura, eterna, abstracta, divina, no la verdad histórica, humana). Según Platón, los filósofos son capaces de besar, en cada ser, su esencia (recordemos que philema o beso deriva del verbo philein). Los besos de la filosofía, ¿serán, acaso, besos de Judas? En la misma dirección etimológica, aunque tamizada por el personalismo cristiano, San Agustín define la filosofía como "amor sapientiae", como amor a la sabiduría (Dios). La analogía de Pitágoras ilustra esta concepción. Los filósofos -dice- no han venido a esta vida a buscar la gloria, ni el lucro, sino para contemplar, para ver (teoría). Lo mismo piensa Anaxágoras, a quien se le preguntó para qué estaba en la tierra. Su respuesta fue: para la contemplación (eis theorían) del cielo y del orden del universo ⁽³⁾. La filosofía es, pues, teoría, contemplatio. Recordemos que los latinos tradujeron la palabra griega theoría con el vocable contemplatio. "Ahora bien, contemplación quiere decir lo mismo que mirada amorosa, algo así como fijar la mirada sosegadamente en el amado, envolverlo con la mirada ⁽⁴⁾. J. D. García Bacca ha hecho notar el parentesco etimológico (parentesco por consanguinidad) entre las palabras teoría y teatro, "lugar de contemplación, de descanso, de visión de un espectáculo que otros dan y que nosotros nos contentamos con mirar

(3) Cf. Aristóteles, Ética a Eudemo, I, 5.

(4) J. Pieper, Defensa de la filosofía. Barcelona, Herder, 1970, pág. 61.

y admirar"⁽⁵⁾. En este sentido, García Bacca habla del sentido teatral de la filosofía griega clásica.

Platón y Aristóteles asumen esta concepción, como se ve en los siguientes datos:

- Platón dice que el filósofo es amigo de mirar. El filósofo "dirige su pensamiento hacia la contemplación del verdadero ser" (República, libro VI). Platón afirma, además, que el pathos (el temple anímico) que da origen a la filosofía es el asombro (Teeteto, 155, d).
- La misma idea defiende Aristóteles: "al principio, como ahora, fue la admiración lo que inicialmente empujó a los hombres a filosofar". (Met. I, 2). En otros lugares de su obra, Aristóteles matiza esta idea. Así, dice que la filosofía nace en un estado de ocio, de liberación de todo trabajo, de todo menester cotidiano (Met. I, 1). Al comenzar la Metafísica, dice Aristóteles que "todo hombre tiene un apetito natural de saber" (a la palabra saber corresponde en griego el infinitivo eidénai -relacionado con eidós- que equivale a ver ideas, a contemplar). En la Ética a Eudemo (I, 4), Aristóteles distingue tres formas de vida: la vida de la política, la vida del placer y la vida teórica, que es el fundamento de la eudaimonía. Platón y Aristóteles -a pesar de sus diferencias- "coincidieron en la manera de apreciar lo que constituía la felicidad suprema, no sólo para ellos y para la generalidad de los hombres, sino la felicidad en sí misma, hasta para los dioses. Veían ambos la felicidad en el conocimiento, en la actividad de la razón..." (F. Nietzsche, Aurora, número 550).

(5) J. D. García Bacca, Elementos de filosofía, Caracas, UCV, 1967, pág. 15. Cf., del mismo autor, Introducción literaria a la filosofía, Caracas, UCV, 1964.

En cambio, dice Nietzsche que de la contemplación hay que decir, como siempre: ¡pudenda origo! (Aurora, número 42).

M. Foucault, uno de los pensadores que más ha defendido la articulación del poder sobre el saber y del saber sobre el poder, dice que, con Platón, se inicia un gran mito occidental: lo que hay de antinomia entre saber y poder. Por otro lado, resume así el modelo aristotélico de conocimiento: "El modelo aristotélico ha sido analizado a partir de textos de la Metafísica, Ética a Nicómaco y De Anima. Se ha puesto en juego al nivel de la sensación. Establece:

- un lazo entre la sensación y el placer;
- la independencia de este lazo respecto a la utilidad vital que puede acarrear la sensación;
- una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento brindado por la sensación;
- la incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación"⁽⁶⁾.

Esta primera concepción nos parece, hoy, trasnochada, inconsistente, inaceptable. No existe el saber por el saber. Las ciencias son praxeológicas. En la relación realidad-conocimiento, no cabe aquello de "mírame y no me toques". El saber es interesado, está guiado por intereses. Pensemos, por ejemplo, en las ideas de J. Habermas sobre conocimiento e interés.

En conexión con el saber por el saber, surgió la idea de que la filosofía es autónoma, desvinculada del movimiento social, ajena a

(6) M. Foucault, en A. Kremer-Marietti, FOUCAULT et l'archéologie du savoir. Paris, Seghers, 1974, pág. 198.

sus luchas, a sus intereses. Hoy, sabemos que la filosofía -como tampoco las otras formas de la superestructura ideológica- no puede explicarse filosóficamente ella misma. Muchos explican la relación de la filosofía con la vida material de los hombres en términos de reflejo, de una especie de traducción, de una expresión pura y simple. Esta explicación -que es inadecuada- ignora la categoría de mediación, tan importante en autores como Lukács, Goldmann, Sartre.

2. La filosofía, regina scientiarum.

A las ideas anteriores, se asocia la concepción de la filosofía como reina de las ciencias, como saber primero, como instancia suprema del conocimiento y de la acción. La definición aristotélica de la filosofía primera (forma suprema de la sabiduría) ilustra este pensamiento. Según Aristóteles, el sabio:

- sabe de todas las cosas. Los científicos conocen muchas cosas (entes). El sabio se esfuerza por conocer una, grande y libre: el ser. ¡Summa sapientia, summa ignorantia!;
- aún las difíciles de saber. Dice Platón que el alma propiamente filosófica posee una disposición natural para aprehender la esencia de cada ser (República, 486, b), tiene facilidad para aprender (Idem, 489, c). La filosofía se convierte en un saber elitista, esotérico, cuasi-divino;
- con certeza y por sus causas. El ideal de un saber apodíctico (Aristóteles, Descartes, Husserl, etc.) se ha derrumbado, como lo demuestra la historia de la filosofía y la epistemología. También se ha desmoronado el ideal del conocimiento etiológico. ¿Qué sentido tiene, hoy, la búsqueda de las causas ontológicas? Alguien ha dicho -con sarcasmo desafiante, irritante- que la

filosofía es la búsqueda por un ciego en una habitación a oscuras de un sombrero negro que no existe⁽⁷⁾;

- y que busca el saber por el saber mismo. Sobre la futilidad de esta pretensión, ya hemos insistido;
- por lo cual está en capacidad de ordenar y dirigir a los demás hombres.

Platón postulaba el Reinado de la Filosofía. Como dice Popper, "desde Platón, la megalomanía ha sido siempre la más extendida enfermedad ocupacional del filósofo"⁽⁸⁾. Hoy, en cambio, dice Foucault, la figura del intelectual "universal" ha sido sustituida por la figura del intelectual "específico", comprometido en luchas locales y específicas, a partir de saberes locales"⁽⁹⁾.

Recordemos otros ejemplos de esta concepción. Para Husserl, los filósofos son los "funcionarios de la humanidad". La crisis de las ciencias europeas es -según él- el resultado de una crisis de la razón, de un racionalismo alienado, dominado por el objetivismo y el naturalismo. La superación de la crisis la encuentra Husserl en la fenomenología trascendental, en la filosofía como actitud teórica, como teoría pura, como un conocer por conocer.

Otro ejemplo: Heidegger. Para él, el ser -el tema de su filosofía- es el destino de Occidente, y la historia del ser encierra la auténtica historia de Occidente. Por tanto, el problema del ser -y su olvido- es la clave de la historia occidental. La metafísica explica nuestra

(7) Cf. B. Blanshard, en Varios, LA LECHUZA DE MINERVA. Qué es filosofía?. Madrid. Edic. Cátedra, 1979, pág. 180.

(8) K. Popper, op. cit. pág. 59

(9) Cf. M. Foucault, Microfísica del poder. Madrid, La Piqueta, 1978, pág. 183 y ss.

historia. También podemos mencionar a Hegel: su idea de la filosofía como sabiduría efectiva (no como simple amor a la sabiduría), como "ciencia" superior.

Pensemos, para concluir, la afirmación de M. H. Fisch: la filosofía ha descendido "de arquitecto a peón". Nosotros decimos: ni arquitecto (el filósofo ya no es un Atlante, ni la filosofía una lucha de gigantes) ni peón, sino vigilante.

3. La filosofía, ars vitae et mortis.

Dice Sócrates que la muerte es, para el filósofo, el comienzo de la vida. En Platón, encontramos una definición de filosofía como un ejercicio en el morir, como un liberarse del cuerpo para ser -en lo posible- alma (psyché). La filosofía es una especie de ascetismo: ars mortis. Dice Platón: "cuantos se dedican... a la filosofía en el recto sentido de la palabra no practican otra cosa que el morir y el estar muertos" (Fedón, 64, d). Estamos ante una filosofía de la huída, cuya crítica es innecesaria.

En otros contextos históricos, especialmente en las épocas de crisis (crisis de las creencias políticas, sociales, religiosas), la filosofía ha sido arte de la vida; ha asumido formas ético-religiosas, encaminadas a orientar la conducta humana. El prototipo de esta concepción aparece en las llamadas escuelas postaristotélicas, particularmente en el estoicismo, cuya influencia pervive por muchos siglos. He aquí, como muestra, estas palabras de Séneca: la filosofía "forma y modela el alma, ordena la vida, gobierna los actos, muestra lo que debe hacerse y lo que debe omitirse, está sentada al timón..."⁽¹⁰⁾. Y Cicerón dice que la parte más necesaria de la filosofía es la que descansa en la virtud y en las costumbres. Tampoco necesitamos mostrar que la filosofía ya no es ars vitae.

(10) Cf. Obras Completas, Madrid, Aguilar, 1961, pág. 463.

En el mismo contexto, se podría desarrollar la concepción de la filosofía como ancilla theologiae, propia de la escolástica y de la filosofía cristiana. Creemos que cuando la filosofía es esclava, ya no es filosofía. Y esto vale aún en el caso de que la filosofía sea la "sierva de la Señora" Teología (San Pedro Damiano).

4. La filosofía de la conciencia, palanca de Arquímedes.

Por razones no muy claras, Descartes se afanó en encontrar un principio radical, inmovible, a partir del cual pudiera edificar la filosofía y la ciencia. Creyó encontrarlo en la apodicticidad de la conciencia, en la certeza absoluta, inmediata, del Cogito. El ideal cartesiano aparece -con notables diferencias- en autores como Kant, Hegel, Husserl. Los llamados maestros de la sospecha y el estructuralismo son la mejor crítica de esta posición.

5. La filosofía, ancilla scientiarum.

Hemos visto que, en la Edad Media, la filosofía era ancilla theologiae y carecía de autonomía. En el positivismo de Comte, la filosofía (positiva) tiene su raíz y su razón de ser en las ciencias, cuyo espíritu se propone estudiar, pero ella no es una ciencia. El filósofo es -para Comte- el especialista en las generalidades de las ciencias. En el neopositivismo, la filosofía no es ciencia, pero su tarea no va más allá del análisis lógico del lenguaje científico.

La radicalización de estas ideas condujo al cientismo y a la tesis de la muerte de la filosofía, la cual no tendría función alguna, ni sustantiva (a la manera tradicional) ni adjetiva (a la manera del positivismo y del neopositivismo).

La concepción que analizamos tiene méritos indiscutibles. Así, ha captado la importancia de la ciencia para la reflexión filosófica contemporánea. El tema de la ciencia -tema de nuestro tiempo- ha originado una disciplina muy actual: la epistemología. Otro aspecto interesante de esta concepción -muy controvertido- es la negación del carácter científico de la filosofía. ¿Es la filosofía una ciencia? Más aún, ¿puede serlo? No lo es en el sentido desarrollado por la epistemología, pues carece de ciertos criterios de científicidad. Tal vez, tampoco lo sea en el sentido más amplio de ciencia, concebida como un conjunto de conocimientos metódicamente adquiridos y sistemáticamente organizados. ¿Dónde está el método de la filosofía? ¿Dónde se encuentra el sistema de la filosofía? No hay nada que se parezca a una philosophia perennis. La filosofía cuestiona las respuestas vigentes y reformula las preguntas tradicionales.

Nos parecen especialmente criticables -en esta concepción- algunos aspectos:

- la autoclausura del quehacer filosófico en el campo de la ciencia. La filosofía se convierte en ancilla scientiae;
- la sacralización del hecho, del dato, con el consiguiente sometimiento de la acción a los límites del status quo;
- la desvinculación de la filosofía del ser social que la condiciona;
- el hiato insalvable entre los hechos y la teoría, entre los hechos y los valores;
- la ausencia de la totalidad como categoría metodológica indispensable.

II

La crítica a las concepciones mencionadas no nos lleva a corear la muerte de la filosofía, ni a integrarnos a su (supuesto) cortejo fúnebre. La filosofía persiste y persistirá (podría morir como quehacer sustantivo, como quehacer explícito, en cuyo caso viviría como un sub-positum inconsciente, injustificado), pues es el ejercicio ineludible, constitutivo, de la racionalidad humana, la cual necesita de ella, como el ave no puede dejar de volar. La conocida distinción entre Vernunft y Verstand, entre pensar sintético y pensar analítico, entre pensar complicativo y pensar implicativo (según las palabras de Ortega y Gasset) es muy fecunda. No existe una philosophia perennis, pero sí existe un perenne filosofar. Desde luego, el filosofar actual debe asumir nuevas formas, cuyos rasgos pueden rastrearse -en mayor o menor grado- en las huellas de grandes pensadores. A nuestro juicio, la quinta esencia de la filosofía consiste, hoy, en el ejercicio de una mirada dialéctica. Indiquemos algunas premisas orientadoras, para comentar, luego nuestra propuesta:

- la distinción entre el pensamiento sistemático constructivo y el pensamiento sistemático investigador. Como dice N. Hartmann, "...En general, lo muerto y lo simplemente histórico pertenece al pensar sistemático, lo suprahistórico y lo vital, en cambio, al pensar problemático puro. En él se hallan las adquisiciones de la historia del pensamiento"⁽¹¹⁾. A nuestro juicio, cada sistema es una unidad unilateral, exclusivista, que disecciona la realidad. El pensador, en cambio, se asemeja a un Don Juan del conocimiento. ¡Cuántos escrúpulos de conciencia sienten los discípulos cuando pretenden ser "fieles" al sistema del maestro! El sistema es el anochecer del pensar. El problema es su aurora. El sistema es ancla de eternidad, es una respuesta más, que se acumula en la dirección del preguntar anterior. El problema

(11) N. Hartmann, Autoexposición sistemática, México, Unam, 1964, pág. 9.

remite a un preguntar de nuevo, a un cambio de terreno en el orden de las preguntas y de las respuestas. El sistema es una filosofía satisfecha, opulenta, grandiosa. El problema es una filosofía indigente, menesterosa, meticulosa. Recuerdo, a este propósito, las palabras (ambiguas) del profesor Adolfo Muñoz Alonso, en una de sus clases en la Universidad de Madrid: "el día que los filósofos vivan de la filosofía, la filosofía se morirá de hambre". En síntesis, al sistema le falta historicidad, evolución, apertura. Tiene razón Nietzsche cuando afirma que "...la falta de sentido histórico es el pecado original de todos los filósofos". Y agrega: "...no hay datos eternos, como no hay verdades absolutas. Es, por consiguiente, la filosofía histórica la necesaria en adelante, y con ella la virtud de la modestia"⁽¹²⁾;

- la distinción entre el método y el sistema. Recordemos el uso que hace Engels de esta idea, a propósito de Hegel;
- no existe la filosofía, no existe el sistema filosófico;
- concebimos la filosofía como de-construcción, como crítica, como negatividad, como cuestionamiento radical. Es muy sugestiva esta definición de Brunschvicg: la filosofía es la ciencia de los problemas resueltos;
- desde Grecia, la filosofía primera está a la caza del ser en cuanto ser. Por nuestra parte, preferimos decir que el objeto de la filosofía es, -más bien- el no-ser (lo que no está pensado o lo ausente y lo que está -no pensado o lo presente ausente). El filósofo se ocupa de las "trastiendas". El conocimiento de la realidad -y, análogamente, la praxis humana- es como un mosaico de miradas, al que siempre le faltan piezas. La filosofía busca descubrir ausencias, límites, carencias, máscaras, ilusiones,

(12) F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, cap. 1, número 2.

mitos, huídas, cegueras, esclavitudes. La filosofía se ocupa del origen y de los principios, pero el origen no es -para ella- el hogar de verdad y de razón, no es lo más precioso y esencial de las cosas. El filósofo es un hombre subterráneo, es como un topo, que revuelve los fondos. Estamos aquí en la atmósfera de Nietzsche, quien escribe: "Todas las cosas que viven mucho se van empapando poco a poco de razón, de tal suerte que parece inverosímil que tengan su origen en la sinrazón. ¿No cree el sentimiento ver una paradoja o una blasfemia cada vez que se le muestra la historia exacta de un origen? Un buen historiador, ¿no está continuamente en contradicción con el medio que le rodea?" (Aurora, Libro I, 1);

- acogemos el modelo nietzscheano del conocimiento como un juego de instintos, de deseos, de miedo, de voluntad de apropiación; como un acontecimiento y no como una facultad permanente, natural; como algo interesado; como un proceso de falsificación⁽¹³⁾;
- la importancia del pensamiento crítico, negativo, de la Escuela de Frankfurt;
- la filosofía no es un saber sustantivo. Sus proposiciones no son -hablando con propiedad- verdaderas, es decir, adecuadas a la realidad, pues ni se demuestran ni versan sobre lo real. En cambio, las tesis científicas son verdaderas y -en ese sentido- forman un sistema objetivo, siempre abierto.

La relación de la filosofía con la verdad se da en términos de lo que Foucault llama el dispositivo de verdad, el régimen de la verdad (el

(13) Cf. M. Foucault, en A. Kremer-Marietti, op. cit., págs. 198-199.

régimen político, económico, clasista, institucional, histórico, etc.), la economía política de la verdad.

Pasemos, ahora, a desarrollar la idea de la filosofía como ejercicio de una mirada dialéctica.

a) ejercicio.

Privilegiamos el movimiento del caminar sobre el reposo de la meta, el rompecabezas sobre la solución sistemática. El filósofo es un eterno viajero, un homo viator, que encuentra su fruición en el cambio y en la mudanza. Cuando la filosofía se fija una meta, cuando cree haberla encontrado, cuando viaja hacia un fin último, cuando tiene respuestas para todo, cuando es esclava de fuerzas políticas, religiosas, científicas, etc., entonces se convierte en ideología. La historia está llena de ejemplos: una iglesia histórica que se cree imagen visible de Dios; una monarquía cuya fuente es Dios; el capitalismo como expresión de la ley natural; el stalinismo como encarnación del socialismo; el Estado divinizado (Hegel); la ciencia como Mesías de la humanidad; el martirio religioso o profano para testimoniar una "verdad" absoluta, en la que creen el verdugo y el martir, etc.

b) mirada.

Dice Teilhard de Chardin que el curso de la evolución de la Vida "consiste en la elaboración de unos ojos cada vez más perfectos... La perfección de un animal, la supremacía del ser pensante, ¿no se miden por la penetración y por el poder sintético de su mirada? Tratar de ver más y mejor no es, pues, una fantasía, una curiosidad, un lujo"⁽¹⁴⁾. Estas palabras implican una jerarquía de las miradas y -

(14) El fenómeno humano, Barcelona, Orbis, 1984, pág. 41.

mutatis mutandis- pueden aplicarse a nuestro caso. La verdad de las cosas no es -para el hombre- algo que "salte a la vista". De aquí, la complejidad creciente del ver y de la mirada humana.

Hay muchas clases de mirada. Hay la mirada ingenua, que no trasciende las apariencias (la experiencia, la sabiduría de la vida, el conocimiento común). Hay la mirada confiada trascendente (la fe religiosa). La mirada objetivante (la ciencia), mirada desconfiada, crítica, autocontrolada, verdadera, parcial, histórica, orientada por la teoría, reclamada por la praxis; mirada cuyo objeto está ahí, aunque no como un mero dato. Hay, además, la mirada filosófica. El filósofo es amigo de mirar (spicere, en latín). El filósofo mira la realidad con diferentes intenciones, mueve su eje visual para ver múltiples caras. La mirada filosófica se ejercita en la dialéctica de las vistas sugeridas por el verbo spicere (relacionar con los verbos specio y specto, del cual procede el término espectador, que también define al filósofo) y sus compuestos. Veamos:

- intro-spicere. Significa mirar adentro y alude a uno de los campos de la filosofía: la interioridad psíquica. Su opuesto es extra-spicere, cuyo objeto es la realidad exterior. También expresa la idea de penetrar en el interior o en el ser de las cosas;
- per-spicere. Encierra las ideas de perspicacia (no hay filosofía sin una fuerte dosis de escepticismo, sin examinar a fondo las cosas), de perspectivas, exigidas por la realidad polifacética y cambiante. El filósofo no atiende a una sola especie de puntos de vista (pensemos en la obra de Nietzsche y de Ortega);
- re-spicere. Refuerza la idea de examinar con atención, de re-mirar y sugiere el carácter interesado de la actividad filosófica, la cual se interesa por, mira por. El problema consiste en señalar el hilo conductor del interés;

- ad-spicere. Explicita la idea de perspectiva. Aspicere es ver los diversos aspectos de las cosas;
- in-spicere. Destaca la idea de examinar con atención, de inspeccionar. Es el equivalente latino de skopeo;
- circum-spicere. Mirar alrededor. Contiene la idea de circunstancia, de enraizamiento de la mirada filosófica en el hic et nunc socio-histórico. La filosofía no es autónoma, sino que brota de un entorno específico. También alude a otro matiz: la duda, el acecho;
- retro-spicere. Mirar hacia atrás. El pasado como ingrediente de la mirada filosófica;
- pro-spicere. Mirar hacia adelante, prever, proveer para. Circunstancia, retrospección y prospección: he aquí, los tres términos que definen al hombre del presente, al hombre que tiene un pasado (del que puede renegar) y un futuro (que puede crear). El filósofo tiene algo de profeta: leer los signos de los tiempos. El pasado-presente puede ser o no una catapulta que nos lanza hacia el futuro. Todo depende del hombre. Aquí, se inscribirían los temas de la prospectiva y de la utopía;
- de-spicere. Subrayamos el significado de mirar con desdén, menospreciar. El modelo del conocimiento filosófico no es, por ejemplo, el de Spinoza, quien opone intelligere (las cosas) a ridere (de las cosas), lugere (deplorarlas), detestari (detestarlas). En el modelo de Nietzsche -como vimos- ocurre lo contrario. El mirar filosófico es un mirar con malos ojos, un mirar de reojo, un mirar sospechoso (se origina en la sospecha y suscita sospechas). "...En nuestra conciencia no hallamos más que las huellas de las últimas escenas de reconciliación, el definitivo ajuste de cuentas de tan largo pleito, y por tanto, nos figuramos que intelligere es algo conciliador, justo, bueno, algo, en fin, esencialmente

opuesto a los instintos, cuando en realidad no es más que cierta relación de los mismos instintos entre sí. Durante mucho tiempo se ha creído que el pensamiento consciente era el pensamiento por excelencia; y ahora es cuando empezamos a vislumbrar la verdad, es decir, que la mayor parte de nuestra actividad intelectual se efectúa de una manera inconsciente, sin que nos enteremos... Por eso los filósofos son los que se engañan con más frecuencia respecto a la índole del conocimiento" (F. Nietzsche, La gaya ciencia, número 333);

- sub-spicere. Significa desconfiar, sospechar, recelar. Es el matiz que más interesa a nuestro propósito, pues en sus dos significados casi opuestos ("admirar" y "sospechar") encierra el paso de una filosofía de la admiración (mirar de abajo arriba) a una filosofía de la sospecha. En efecto, la preposición sub tiene dos sentidos: un movimiento de abajo arriba (presente, por ejemplo, en el verbo surgere o sub-rego) y un movimiento de arriba abajo (presente, por ejemplo, en el verbo sub-dere). El foco de la atención filosófica no es -hoy- "el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí", sino el revolver los fondos, los trasfondos, los "bajos fondos" (Nietzsche). Por tanto, la mirada filosófica es radicalmente sospechosa. Y la sospecha, ¿no es dialéctica?

c) dialéctica.

Este término supone -para nosotros- al menos lo siguiente:

- el privilegio del problema, del método (en su sentido etimológico) sobre el sistema;
- el impulso trascendente (trans-ascendere: ir más allá), plus-ultrista (plus ultra: más allá de) de la filosofía, cuyo símbolo ya no es el buho de Minerva. La filosofía es apertura de utopías. En este

marco, las leyes del salto dialéctico y de la negación de la negación son el motor de la filosofía;

- el modelo cognoscitivo de la lucha, de la batalla. Ley de la unidad y de la lucha de los contrarios;
- el filósofo trata de atar cabos sueltos. He aquí, el horizonte de la totalidad. De una totalidad sincrónica, pues las partes no se entienden sin el todo, el cual -a su vez- no puede ser conocido sin ellas, ni tampoco puede absorberlas. De una totalidad diacrónica, acerca de la cual hay que tener presente: 1) la discontinuidad y finitud del proceso de totalización histórica. La historia no es un serial teleológico-acumulativo; 2) la totalidad histórica es abierta, sin síntesis final, so pena de caer en la ecuación totalización=totalitarismo. Sabemos que -para Hegel- lo verdadero es el todo, es decir, lo verdadero es lo absoluto, lo desligado. Recordemos, al respecto, la inversión de la fórmula hegeliana por parte de Adorno: el todo es lo falso
- la idea de interdisciplinariedad, cuya fundamentación requiere de la filosofía.

III

La filosofía es un ejercicio dialéctico de sospecha. Los grandes filósofos dejaron pistas de ese ejercicio. Ahora bien, ellos mismos o sus discípulos privilegiaron el sistema o sucumbieron ante él. El espíritu de partido, el afán de hacer escuela, de dejar escuela (de aquí, las escolásticas de todo color) ilustran el asunto. Así, por ejemplo, hay ejercicio de la sospecha en Parménides (la alétheia frente a la doxa), en Sócrates⁽¹⁵⁾, en Platón (la dialéctica de las

(15) Por un lado, Sócrates es considerado como modelo del filosofar crítico. Por otro, ¿prosiguió Sócrates "su búsqueda del 'concepto' hasta el verdadero fin, o la interrumpió en el punto en que la polis misma parecía

ideas), en Aristóteles (la filosofía primera como Zetouméne epistéme), en San Agustín (el itinerario de su espíritu en la búsqueda de la verdad), en Descartes (la duda radical), en Kant (la crítica), etc. En la filosofía contemporánea han tenido resonancia las sospechas de Wittgenstein (el sentido del lenguaje) y de Heidegger (el olvido del ser). Por razones obvias, nos limitamos a destacar el papel de tres pensadores fundamentales: Marx, Nietzsche y Freud. Desde el estructuralismo (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault) o desde una posición no estructuralista, pero abierta a sus aspectos renovadores (P. Ricoeur), se ha puesto de relieve la decisiva importancia y la actualidad de Marx (crítica de las ideologías), de Nietzsche (la crítica de la moralidad), de Freud (el descubrimiento del inconsciente).

Para P. Ricoeur, ellos son los "tres maestros de la sospecha". El siguiente fragmento condensa lo sustancial: "...Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos "conscientes" de desciframiento con el trabajo "inconsciente" de cifrado, que atribúan a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente. A astuto, astuto y medio...

En el fondo, la Genealogía de la moral en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de la desmistificación"⁽¹⁶⁾.

ser puesta en cuestión"? (H. Marcuse, en Varios, LA LECHUZA DE MINERVA..., pág. 236).

- (16) P. Ricoeur, FREUD: una interpretación de la cultura, México, S. XXI, 1970, pág. 34. Del mismo autor, consultar Hermeneutica y Psicoanálisis. B. Aires, Edit. La Aurora, 1975, pág. 61.

P. Ricoeur distingue dos estilos de hermenéutica⁽¹⁷⁾: 1) la interpretación como recolección, como restauración del sentido latente, que nos es dirigido bajo la forma de un mensaje; 2) la interpretación como ejercicio de la sospecha, como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, como desmitificación, como lucha contra las máscaras y los disfraces. Este estilo hermenéutico es -según Ricoeur- el propio de los tres maestros.

Por su parte, Lévi-Strauss -refiriéndose a Marx y a Freud- dice: ambos "demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse"⁽¹⁸⁾.

En una conferencia de 1964, titulada Nietzsche, Freud, Marx -que anticipa algunos aspectos de Las palabras y las cosas- Foucault habla de la historia de los signos, de la historia de las técnicas de interpretación, y afirma que "...Marx, Nietzsche y Freud nos han situado ante una nueva posibilidad de interpretación y han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica"⁽¹⁹⁾
¿Cuáles son esas novedades? Veamos:

1. A partir de ellos, los signos se escalonaron en un espacio más diferenciado (que en el siglo XVI), "partiendo de una dimensión a la que podríamos calificar de profundidad, siempre que no entendiéramos por esto interioridad, sino por el contrario, exterioridad"⁽²⁰⁾. Nietzsche, por ejemplo, cuestiona

(17) Cf. P. Ricoeur, FREUD: una interpretación de la cultura, pág. 29 y ss.

(18) Tristes Trópicos, Eudeba, 1973: ver las págs. 43-46.

(19) M. Foucault, NIETZSCHE, FREUD, MARX, Barcelona, Anagrama, 1970, pág. 27.

(20) Idem, *ibid.*, pág. 29.

la profundidad ideal, la profundidad de la conciencia, que es un invento de los filósofos. El movimiento de excavación del intérprete (Nietzsche) descubre que la profundidad no era "sino un juego y un pliegue de la superficie", una exterioridad que "fue recubierta y enterrada"⁽²¹⁾. Marx muestra -al principio del Capital- que "todo lo que hay de profundo en el planteamiento que se hace la burguesía acerca de la moneda, el capital, el valor, etc., no es en realidad sino una banalidad"⁽²²⁾.

2. La interpretación se convierte en una tarea infinita: se niega el recurso al origen, se niega cualquier término final.
3. No hay signos, sólo hay interpretaciones: no hay signos originales, primarios (que interpretar), tan sólo hay juegos de máscaras superpuestas. "...la interpretación no aclara una materia que con el fin de ser interpretada. se ofrece pasivamente; ella necesita apoderarse, y violentamente, de una interpretación que está ya allí, que debe trastocar, resolver y romper a golpes de martillo"⁽²³⁾. En suma, los signos son interpretaciones, lo cual confiere a aquellos un carácter complejo (el signo recubre una interpretación) y malévolos (oculta una negatividad dialéctica).
4. El tiempo de la interpretación es circular. No hay signos que existan primariamente, originalmente, absolutamente. La pregunta por el quién (interpreta) se establece como horizonte de la interpretación. La hermenéutica niega toda semiología. "...Una hermenéutica que se ciñe a una semiología tiende a creer en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, la infinitud de las interpretaciones,

(21) Idem, *ibid.*, pág. 30-31.

(22) Idem, *ibid.*, pág. 31.

(23) Idem, *ibid.*, pág. 36.

para hacer reinar el terror del índice y sospechar del lenguaje"(24).

Cabe subrayar que estas nuevas técnicas de interpretación no son soteriológicas, sino terapéuticas: curación de la sociedad (Marx), del individuo (Freud), de la humanidad (Nietzsche). Así, piensa Foucault acerca de los tres maestros de la sospecha. No hay que olvidar, por lo demás, que el propio Foucault -filósofo de formación- es un ejemplo singular del nuevo tipo de filosofía. Y nosotros ¿qué actitud filosófica desarrollamos en nuestros estudiantes?

IV

En las ideas anteriores, hay una incitación, un reto a cambiar nuestro quehacer filosófico, a nivel de docencia y de investigación. No es mi intención proponer un proyecto. Creo, sin embargo, que es nuestro deber profesional, moral y social transformar la formación filosófica del bachillerato. Las nuevas asignaturas y contenidos tendrían que insertarse en el horizonte esbozado hiperbólicamente. Este V Encuentro Nacional de Filosofía debería nombrar una comisión para el efecto. En un futuro cercano, una reunión de Escuelas de Filosofía estudiaría los proyectos y se podría solicitar al nuevo Gobierno la reforma correspondiente.

En cuanto a las Facultades de Filosofía, el problema es mucho más complejo. La necesidad, conveniencia y eficacia de las especializaciones de filosofía, tal como existen, dan que pensar. Lo mismo ocurre con el papel de la filosofía sustantiva, hoy. En cualquier caso, y esto que quede bien claro, no se trata de menospreciar el quehacer filosófico en la Universidad. Se busca, más bien, proyectar la filosofía en el conjunto de cada Facultad de

(24) Idem, *ibid.*, pág. 41.

Filosofía y en el conjunto de la Universidad Ecuatoriana, porque un estilo de filosofía como el que propugnamos es un ingrediente serio y arriesgado de nuestra vida universitaria.



**MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA
DEL LENGUAJE COMO FILOSOFIA
PRIMERA, HOY**

Prof. Dr. José Vega Delgado

"Alle Philosophie ist "Sprachkritik". (...)
 Die Philosophie ist ein Kampf gegen die
 Verhexung unsres Verstandes durch die
 Mittel unserer Sprache. (...)
 Was ist dein Ziel in der Philosophie? -Der
 Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas
 zeigen"(*)

"Toda Filosofía es "Crítica del Lenguaje". (...)
 La Filosofía es una lucha contra el Embrujo
 de nuestro Entendimiento producido por la Mediación de
 nuestro lenguaje. (...)
 ¿Cuál es tu Meta en filosofía? -Señalarle a la Mosca
 la Salida del Atrapamoscas"

LUDWIG WITTGENSTEIN

"Oír en este instante no se deja
 el silencio, con paso sigiloso
 se aleja, vuelve, y si se pierde, torna
 aún sin reposo. (...)

Elocuente mutismo, tanto dice,
 que más que con la voz se comunica,
 se manifiesta, más que con palabras,
 y así platica. (...)

Son del entendimiento como puertas
 los sentidos y hablar tan sólo sabe
 el que sabe callar, sobrio en palabras,

(*) "Tractatus Logico-Philosophicus". -4.0031
 "Philosophische Untersuchungen". -109/309.
 Las Traducciones del Alemán son nuestras de: "SCHRIFTEN, 1". -
 Suhrkamp Verlag. -Frankfurt am Main, 1960. -Seiten 26/342/407.

ésta la clave.

El silencio también como prudencia
obligatorio; y el que escriba diga
no siempre todo lo que está pensando
ni se desdiga; (...)

Llevar en el silencio interno adentro
de sí mismo una música, un acorde
de armonías, sonidos, sin palabras,
de ellas al borde.

Vive en verdad tan solo aquél que piensa
callado muy en lo hondo interiormente
poniendo como al margen las palabras. (...)
Voz del silencio que es la voz del ánimo;
sólo con él curarse puede ella
y crecer en la vida del espíritu
como centella"(*) .

JOSE RUMAZO GONZALEZ

Premio Nacional de Cultura "Eugenio Espejo" en Literatura 1987.

O. -SINTESIS

La presente Ponencia: "MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE COMO FILOSOFIA PRIMERA, HOY" se articula al través de los siguientes Epígrafes: I.- *Las Dos Tomas de Consciencia Clave de la Modernidad: Historiea y*

(*) "Ecos del Silencio. -Antología Poética". -VIII: Versos Mayores y Menores: "Honduras del Silencio", 1/2/5. -Estrofas 1ª, 4ª, 6ª, 7ª; 1ª, 15ª; 2ª, respectivamente. -Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito-1987.

Lingüística, cuyo propósito es Introducirnos en lo que, a nuestro juicio, constituye el Horizonte Mayor de la Filosofía Moderna, a saber, la Toma de Consciencia de la Historicidad del Universo y del Hombre, de un lado, y la Toma de Consciencia de la Realidad del Lenguaje, en cuanto Forma A Priori Fundamental de todo Pensamiento Humano. Tomas de Consciencia que, cual Llave de la Modernidad, nos abren la posibilidad de comprender la Temática Interna de su Pensamiento Filosófico, aun en sus novedades más caracterizantes como el Auge de las Ciencias, de la Naturaleza, primero, y, del Espíritu, Humanas o Sociales, después; inminencia de los Impactos Sociales, Económicos, Políticos, Culturales, etc. - hechos ininteligibles al margen de la Consciencia Histórica que adquiere el Hombre Moderno, a partir del Renacimiento, tanto como de la Consciencia Lingüística, más reciente, que condiciona toda Formulación del Pensamiento posible, ora como Lenguaje Formal, ora como Lenguaje Ordinario.

Par igual, la *FILOSOFIA DE LA HISTORIA* que circunscribe con Hegel el Ambito de la Filosofía Primera, de la Metafísica, de la Ontología -concebida desde su Idealismo Absoluto, como "Ciencia de la Lógica"-, la *FILOSOFIA DEL LENGUAJE*, en la actualidad, deviene no sólo rediviva *PHILOSOPHIA PRIMA* sino, lo que es más decisivo aún, en-cubre la Totalidad de la Filosofía en el Ultimo Heidegger o en Wittgenstein. De allí que, antes de enfrentar la Superación o Disolución de la Filosofía, al tenor de uno u otro filósofo -acaso mejor metafilósofos- juzgamos pertinente efectuar lo que en nuestro lenguaje hemos designado: II.- *De Reductione Omnis Philosophiae ad Philosophiam Linguae (De la Reducción de toda la Filosofía a Filosofía del Lenguaje)*. Únicamente así podemos tratar el siguiente cometido: III.- *¿Disolución o Superación de la Filosofía mediante la Filosofía del Lenguaje?*: Wittgenstein y Heidegger.

Finalmente, nos abocaremos a: IV.- *Las Tareas de la Filosofía del Lenguaje como Philosophia Prima*, al objeto de rescatar el ingente bagaje de la Lingüística, en particular, y de las Ciencias del Lenguaje

en general -desde *Herder* y *Alexander von Humboldt* hasta *Avram Noam Chomski*, pasando por *Ferdinand de Saussure*- para fundar "científicamente" una Filosofía del Lenguaje que, por una parte esté a la altura de los tiempos, y, por otra, haciendo justicia al Fenómeno Lingüístico, sea Pluridimensional. Estos cometidos, empero, no son sino perentorios y penúltimos, respecto del *Ultimo Fin de esta Ponencia: Demostrar cómo la Filosofía del Lenguaje, en cuanto Filosofía Primera, no es otra cosa que una "Salida" del Lenguaje de la Filosofía hacia otros tipos de Lenguaje -el científico, el literario, el artístico, el político y, ¡por qué no!, el religioso-*.

Por medio de la Filosofía del Lenguaje y solamente por ella, Salimos no sólo del Lenguaje de la Filosofía sino, lo que es definitivo y trascendental, de la misma Filosofía.

Ni Disolución, pues, ni Superación de la Filosofía, mero Ingreso o Egreso que nos permiten entrar y salir, a voluntad, de ella en cuanto accedamos o dejemos de estar en su "Juego de Lenguaje" correspondiente; lo que no impide que volvamos a entrar en él, cuantas veces queramos o creamos necesario, eso sí a condición de que el Fundamento de dicho Tránsito esté suficientemente afincado, para, al través de una correcta y precisa Filosofía del Lenguaje, Afirmar y Negar -Dialécticamente- la Filosofía misma en sus Luces y Sombras...

¿Podremos haber dado un cometido más alto a la Filosofía del Lenguaje? El Numeral: V. -*Epílogo: Las Urgencias de la Filosofía del Lenguaje*, advendrá a ciertas precisiones prácticas sobre el Lenguaje y su Aprendizaje, circunscriptas a nuestra Lengua Española, así como a la Filosofía que se expresa, oralmente y por escrito, se aprende y se enseña en Castellano, Hoy.

I.- *Las Dos Tomas de Consciencia Clave de la Modernidad: Histórica y Lingüística.*

Sería poco histórico y, por ende, equívoco y falso sustentar la Tesis de que la Consciencia del Hombre Antiguo y Medioeval fuera A-histórica o, peor, Antihistórica; nos bastaría recordar como *LA HISTORIOGRAFIA*, en cuanto *Descripción* -Recuerdo de los Hechos Humanos acontecidos en el Tiempo Pasado -*MEMORIA RERUM GESTARUM*- nace, precisamente, en Grecia y se desarrolla en Roma: Herodoto, Tucídides, Plutarco, Tito Livio, Tácito, Julio César, Suetonio... son nombres mayores de una Ciencia de la Historia todavía en ciernes, llegada a su mayoría de edad recién hace unos docientos años, tras la tensa y honda especulación sobre la Historia efectuada por el Idealismo Alemán, al rescoldo de la experiencia de una Historia vivida por vez primera como Universal (Judíos) y elevada auroralmente a Reflexión Filosófica (Cristianos) con *Agustín de Hipona*.

Los Griegos en su enorme sabiduría, pese a sus agudos escritos historiográficos, no descubrieron la *FILOSOFIA DE LA HISTORIA*; tras el autor de "*De Civitate Dei*" ("*Acerca de la Ciudad de Dios*") los trabajos historiológicos habrían de multiplicarse: Joaquín de Fiore, Giambattista Vico, Voltaire, Montesquieu, Herder, Kant, Fichte, Hegel, Schelling... son figuras cimeras en la Galería de la Filosofía Especulativa de la Historia; como las de Marx, Engels, Toynbee en menor escala Spengler-Teilhard de Chardin... lo son de una Filosofía Científica de la Historia; entre una y otra forma de Historiología la Escuela Histórica Alemana, a comienzos del siglo XIX y bajo el poderoso influjo de Hegel, de quien se desprende - como la sobria masa de un planeta se desgaja de las altas temperaturas gaseosas de una estrella-, constituye la Partida de Nacimiento de la Ciencia Histórica: *Leopoldo de Ranke* se convierte, así, en el primer historiador científico "*sen-su stricto*". El Positivismo de Comte y el Materialismo Histórico de Marx acabaron por conferir, definitivamente, Estatuto Científico a la Historia durante el Siglo XIX; sin perder de vista el hecho poco relevado de que, el Materialismo Histórico-Dialéctico es tanto una Metodología Científica -tomo la palabra Ciencia "*sensu lato*, ya que en rigor la

Dialéctica no es ni Ciencia Formal (Lógica, Matemática) ni Ciencia Positiva (Física, Psicología, Sociología), antes bien Ciencia Filosófica- cuanto una nueva Filosofía de la Historia, pese a las expresas negaciones de Engels en su "*Ludwing Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*", aunque, es verdad, más bien científica -edificada sobre los datos y la crítica de la Economía Política Clásica- que especulativa, al modo como lo había sido unilateralmente hasta Hegel; empero especulativa, también, en alguna medida, por el hecho de ser una Interpretación Racional, Totalitaria y Última de la Historia, esto es, una Filosofía de la Historia en toda línea. El formidable pensamiento de una Sociedad sin Clases, en el Futuro de la Humanidad, es a todas luces más una tesis filosófica y por filosófica especulativa en el mejor sentido del vocablo, que una doctrina científico-positiva o axiomático-formal; se asemeja a lo que Kant, en la "Crítica de la Razón Práctica", denominó Postulado de la Razón Pura Práctica, antes que a un Fenómeno Científico de Laboratorio que pueda ser verificado intersubjetivamente y reconstruido a voluntad. Valga, pues, este ejemplo del Problema del Fin Último de la Historia -Cuestión Central a toda Historiología- para probar cómo en el Materialismo Histórico-Dialéctico es no sólo Metodología Científica de la Historia, cosas que se subraya con frecuencia, sino, con igual derecho, Filosofía y Filosofía Científica de la Historia, lo que no siempre se ha puesto en claro. Ver la Teoría Marxista de la Historia como Ciencia y como Filosofía, pensamos, es hacer justicia con el Marxismo, es decir, darle todo lo que es suyo, entendiéndolo como realmente es: Concepción Científico-Filosófica del Mundo. El Problema, más bien estriba en saber cuáles son las categorías científicas y cuáles las filosóficas que funcionan al interior del Marxismo: bástenos decir, a riesgo de simplificar la discusión, que el aspecto científico le adviene de su Materialismo, en tanto que el filosófico de su Dialéctica.

Sea lo que fuere, el Hombre Antiguo e incluso el Medioeval tuvieron su peculiar Consciencia Histórica, más o menos densa; lo cierto es que, con el advenimiento de la Modernidad, se produce

discontinuuamente, primero, el Descubrimiento del Espacio y, después, el Descubrimiento del Tiempo. Con la caída del Geocentrismo y su reemplazo por el Heliocentrismo de Copérnico y Galileo, el Hombre descubre que la Tierra es apenas un Planeta en la Inmensidad de un Cosmos cuyos confines nos son, ahora, desconocidos, a punto tal de llegar a pensarlo como Infinito, al modo de Giordano Bruno; tal el descubrimiento del Espacio. Más tarde, a la constitución de la Física siguió la de la Biología, por medio de la cual se penetró en el Mundo de las Duraciones; de los escasos 6.000 años en los que se calculaba el comienzo del Universo, la Geología, la Paleontología, la Arqueología demostraron fehacientemente que, del mismo modo como se resquebrajó el doméstico techo espacial bajo el que vivieron, a buen cubierto, antiguos y medioevales, se hundía ahora el contrecho piso temporal: La Tierra no era sólo un Planeta más en la Inmensidad del Cosmos sino que, igualmente, tampoco había aparecido recién el día de antes de ayer y el hombre apenas hace unas pocas horas -el año 4.004 de un día domingo a las nueve de la mañana, como defendía el obispo anglicano en la polémica contra Darwin, redivivo Galileo de los países anglosajones-. La Ruptura del Espacio y del Tiempo dentro de los cuales pensaron Aristóteles o Guillermo de Ockham y, el sumergirse del Hombre en las Inconmensurabilidades Espaciales y Temporales de la Nueva Física o de la reciente Biología, llevaron a la Modernidad al Fenómeno designado, con acierto: *LA IRRUPCION DE LA CONSCIENCIA HISTORICA, PRIMERA TOMA DE CONSCIENCIA CLAVE DE LA EPOCA MODERNA.*

En semejante Marco Categorial, dentro del cual el Hombre Moderno fue acostumbrándose no sin vértigo a desenvolver su vida cotidiana, la lenta, pausada y en veces aletargada Consciencia Histórica se recargó, súbitamente, de inusitada velocidad... el Hombre acabó por caer en la cuenta de su irrenunciable Temporalidad e Historicidad. El Hombre Moderno ha descubierto, verdaderamente, hace poco, el Espacio y el Tiempo Reales, puesto que antaño vivió en otros más bien imaginarios...

Con la llegada de la Modernidad, en conclusión la Consciencia Humana adviene, "*vere et proprie*", a la Consciencia Histórica; un poco o un mucho lo que acontece en la evolución psicológica del Individuo, quien en su infancia piensa que el Mundo acaba detrás de su Casa y que la Vida, a duras penas, comienza con él; poco a poco según va madurando advierte que el Espacio se agranda y que el Tiempo se trueca en formidable Duración. El Descubrimiento de la "historicidad" del Hombre y del Cosmos le llevan, concomitantemente, a una proyección y resolución de sus problemas "*ad futurum*" y, cuando advierte la Irreversibilidad temporal e histórica de su existencia la vida recibe un potencial valor aunque también patético dramatismo.

Los Griegos inventaron la *Filosofía* pero fueron incapaces de desarrollar, entonces, *LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA*, a pesar de haber iniciado el cultivo de *LA HISTORIOGRAFIA*, camino andando la actual Ciencia de la Historia.

De igual manera podemos decir, los Griegos inventaron la *Filosofía*, pero no fueron aún capaces de fundar *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE*, pese a que llevaron a cabo las primeras investigaciones sobre la Palabra Humana y la Gramática que, en nuestros días, han llegado al nivel de Ciencia Rigurosa con *LA moderna LINGUISTICA*.

Por lo que hemos manifestado, se aprecia ahora con claridad que: toda *Filosofía del Lenguaje* anterior a las Ciencias actuales del Lenguaje, no podrá haber sido sino una *Filosofía Especulativa del Lenguaje*, al modo como toda *Filosofía de la Historia*, con anterioridad a la constitución de la Ciencia de la Historia, no pudo ser sino *Filosofía Especulativa de la Historia*. Quede claro, sin embargo, que la conformación de *LA CIENCIA HISTORICA* tanto como de *LA CIENCIA LINGUISTICA*, no sólo representa un Progreso Científico -una "Ruptura Epistemológica"- sino, par igual,

la posibilidad permanente de una Nueva Filosofía, más rigurosa, científica, verídica.

El Desgajamiento de una Ciencia desde la Nebulosa Filosófica, en suma, es tanto una Ventaja para la Ciencia cuanto un Acontecimiento irrenunciable para la Filosofía; la Ciencia lejos de "Jubilar" a la Filosofía, como lo pretendió la fallida Ley de los Tres Estadios de Auguste Comte, con el Positivismo y Neopositivismo de toda laya, ha contribuido a "Re-finar" *la Filosofía*, a darle la posibilidad de llegar a ser, finalmente, ella también, *una Ciencia Estricta* como lo quería *Edmund Husserl*, aunque distinta de todas las demás, o, cuando no, por lo menos *FILOSOFÍA CIENTÍFICA*.

Por ello es que, a esta altura de los tiempos, cualquier *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA* que quiera pasar por tal no podrá presentarse sino sobre sólidas bases científicas, pese a no reducirse a ellas; como toda *FILOSOFÍA DEL LENGUAJE* que aspire a merecer este nombre, hoy, sólo podrá serlo desde la Lingüística más exigente aunque, por igual, no se agotará en ella. Cualesquiera de las Ramas de la Filosofía: Antropología Filosófica, Teoría del Conocimiento, Ética, Filosofía del Derecho e, incluso, la tradicional y proverbial *FILOSOFÍA PRIMERA: LA ONTOLOGÍA*, sólo pueden edificarse en la actualidad de cara a las Ciencias, so pena de re-caer en Especulación sin Fundamento.

Si se ha dado un acceso a *LA CONSCIENCIA HISTÓRICA*, en la Historia del Hombre, también ha ocurrido un alcance de *LA CONSCIENCIA LINGÜÍSTICA*; *LAS DOS TOMAS DE CONSCIENCIA CLAVE DE LA MODERNIDAD*, a tenor de nuestra Ponencia.

El Estudio del Lenguaje hay que remitirlo, también él, a la Cultura Griega y en particular al Período Antropológico-Humanístico de su Filosofía, denominado Sofístico-Socrático. Fueron los Sofistas los primeros en realizar una Indagación Teorética sobre la Palabra

Humana; mientras *Protágoras de Abdera* (484-411 ó 404, según algunos, 481-411 a.C. según otros) distingue los Géneros Gramaticales en los Tres Clásicos: Masculino, Femenino y Neutro, así como las Partes de la Oración: Substantivo, Adjetivo, Verbo, y, en la Retórica las del Discurso (Exordio, Preámbulo, Disposición, Exposición, Discusión, Refutación, Conclusión) *Gorgias de Leontino* (484-376 a.C.) sostenía, por su parte, "La Palabra es una Gran Dominadora, que con un Cuerpo Pequeñísimo e Invisible realiza Obras Maravillosas"; en consecuencia con esta Tesis, subordinábalo todo a la Elocuencia o Arte de Persuadir, al tiempo que afirmaba: "El Sofista hace Discursos como el Médico Medicinas".

En Roma, la Gramática es asimilada a la Retórica y ésta subordinada a los intereses jurídicos y políticos; el nombre de *Marco Fabio Quintiliano*, Retórico Hispanolatino nacido en Calahorra (33-95 d.C.?) es célebre por su Obra: "Instituciones Oratorias", cuya meta era la formación del Orador Perfecto. Durante el Medioevo la Gramática junto con la Retórica y la Dialéctica, de las que se distingue, integra el Trivium, el cual con el Cuadrivium: Aritmética, Geometría, Música y Astronomía componen las Siete Artes Liberales de entonces, o Educación Cultural Básica de la Edad Media, a la que, por cierto, muy pocos accedían.

En el Renacimiento se desarrollan de manera progresiva tanto la Gramática como lo que, con el tiempo, vino a ser la Filología Clásica, esto es, el Estudio Científico de la Lengua y de la Literatura Griega y Latina. La Primera Gramática de la Lengua Española, la "Gramática Castellana" de *Antonio de Nebrija* data, coincidentemente, de 1492, año del Descubrimiento de América.

Sólo con el amanecer del Racionalismo y del Romanticismo en los siglos XVIII y XIX, el Lenguaje adquirió relieve de entre los otros productos culturales del Hombre, aunque siempre como expresión característica del peculiar Espíritu del Pueblo (*Der Volksgeist*).

Johann Gottfried von Herder (1744-1803) y *Karl Wilhelm von Humboldt* (1767-1835) pueden ser considerados los Pioneros o Precursores de la Moderna Lingüística, mientras el suizo *Ferdinand de Saussure* (1857-1913) el Fundador, con su celeberrimo Libro póstumo: *Cours de Linguistique Générale* (1916), en el que, conjuntamente con el estudio de las Antinomias del Lenguaje: Lo Físico-Lo Fisiológico; Lo Fisiológico-Lo Psíquico; Lo Individual-Lo Social; Lo Sincrónico-Lo Diacrónico, y, la más famosa de todas: *LA LENGUA (LA LANGUE)-EL HABLA (LA PAROLE)*, o lo que es igual, el Sistema o Código de un Lenguaje Oral y Escrito, respecto del Uso Individual que se hace de él, elevó la Investigación del Lenguaje al rango de Ciencia Positiva.

Después de Saussure se ha hablado de: El Boom Lingüístico, al interior del cual *Sapir*, *Hjelmslev*, *Bloomfield*, *Benveniste* y, ahora, especialmente *Avram Noam Chomski* (nacido en Filadelfia -USA- en 1928) constituyen nombres cimeros, entre otros.

Curiosamente, *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE* en contraposición a la Lingüística "in nuce" de la Antigüedad Clásica, el Medioevo y la Modernidad, no alcanzó el desarrollo de *LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA* respecto a la Historiografía, más un Género Literario hasta el Siglo XIX que una Ciencia Rigurosa, excepto los incipientes Ensayos de Filosofía del Lenguaje que se pueden detectar en el "Cratilo" de *Platón*, el Organo o Lógica de *Aristóteles*, los intuitivos escritos de *Plotino* y *San Agustín* sobre lo Innefable (Wittgenstein inicia su así apodado "Cuaderno Marrón" con una Discusión sobre un Texto de las "Confesiones" de Agustín, i-8) y, sobre todo, los trabajos de los filósofos nominalistas del Medioevo Guillermo de Ockham a la cabeza tanto como la cruenta lucha de los escritores místicos con el Lenguaje, en su afán de expresarse o Decir lo In-decible: *el Maestro Eckehart* para la Lengua Alemana, *San Juan de la Cruz* y *Santa Teresa* para la Castellana.

Con lo manifestado queremos hacer notar que, *el Auge de la Filosofía del Lenguaje* es tardío, por relación a las otras disciplinas filosóficas; viene condicionando, antes bien, por *la Irrupción de la Consciencia Lingüística* a partir de *Herder* y de *Humboldt*. Resulta admirable, por caso, advertir cómo filósofos de la talla de Descartes, Kant o *Hegel* apenas si tropiezan con problema alguno del lenguaje; más agudo se revela, en este caso, *Fichte* que hace suya la herencia Herdertiano-Humboldtiana y conecta, una vez más, Lenguaje con Espíritu del Pueblo en el estudio del Alemán.

Hasta *Nietzsche* los filósofos no se querellan contra el Lenguaje y sólo después de la Fenomenología de Husserl -más atento a sus Investigaciones Lógicas y Ontológicas, a las que supedita, finalmente, las Filosóficas Lingüísticas- la Filosofía del Lenguaje no adquiere rango de preeminencia, sino con el Movimiento Intelectual del Análisis Filosófico o así llamada Filosofía Analítica, de carácter Anglosajón, aunque en sus inicios fuera paralelo al Positivismo Lógico del "Círculo de Viena", uno y otro anudados por la Figura Crucial de Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

En la actualidad se distinguen, así todo, Tres Grandes Corrientes de la Filosofía del Lenguaje: la de *TEORIA TRASCENDENTAL DEL LENGUAJE* (*Husserl* como Corifeo, pero a la que pertenecen filósofos como Martín Heidegger que revolucionaron la Fenomenología Husserliana y su Fundamento Trascendental), la de *LA TEORIA FORMAL Y ORDINARIA DEL LENGUAJE* (Positivismo Lógico y Filosofía Analítica, a la que corresponden autores como Bertrand Russel, Rudolph Carnap y el Primer Wittgenstein, de un lado, y G.E. Moore, el Segundo Wittgenstein y los filósofos analíticos posteriores de Cambridge y de Oxford), la de *LA TEORIA SOCIAL DEL LENGUAJE* (cuyo basamento último se remonta al Marxismo, desarrollando sobre tales fundamentos una peculiar y muy influyente Filosofía del Lenguaje, afín a ramas de las Ciencias Lingüísticas como la Sociolingüística).

Al margen de las Disputas de Escuela, el hecho cierto es que *LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE, HOY*, ocupa lugar de preferencia - como otrora la Ontología, la Teoría del Conocimiento, o, la Ética en algunas Corrientes Filosóficas-, cuando no se ha convertido en una Nueva Versión de *LA FILOSOFÍA PRIMERA* o ha absorbido, decididamente, *LA TOTALIDAD DE LA FILOSOFÍA*.

Las Dos Tomas de Consciencia Clave de la Modernidad: Histórica y Lingüística, llevaron -a su hora- al Clímax de las Ciencias Históricas y al Auge de las Ciencias Lingüísticas, con la substancial diferencia de que a la Ciencia Histórica precedió el Apogeo de la Filosofía Especulativa de la Historia, mientras que a la Lingüística antecedió una magra tradición de Filosofía del Lenguaje, sólo desarrollada a cabalidad, concomitantemente, con aquélla. Por ello a la Filosofía del Lenguaje no le queda otra alternativa, hoy, sino la de ser al propio tiempo Filosofía y Filosofía Científica del Lenguaje, del mismo modo que en la actualidad no cabe sino una Filosofía Científica de la Historia. Eso sí, a condición de no por ser "científicas" han de ser menos "Filosofía", de otra forma habríamos vuelto al Positivismo Decimonónico y sus variantes que, en aras de la Ciencia evaporan la Filosofía...

II.- *De Reductione Omnis Philosophiae ad Philosophiam Linguae*
(*De la Reducción de Toda la Filosofía a la Filosofía del Lenguaje*).

No juzgamos difícil ni forzado -en manera alguna- ver cómo el "*Corpus Philosophicum*" se puede reducir, a la postre, a *LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE*; lo que otorgaría, en parte, razón a los filósofos analíticos. De este modo, no sólo La Filosofía del Lenguaje destronaría a la Ontología o a la Teoría del Conocimiento en sus funciones históricas de *PHILOSOPHIA PRIMA*, sino -lo que es más- habría di-suelto el Todo de la Filosofía, no sólo la Filosofía Primera, en mera Filosofía del Lenguaje. Al objeto de observar

cómo tal Experimento Filosófico puede ocurrir, proponemos el siguiente Cuadro Sinóptico.

LA FILOSOFIA

I. - *Filosofía del Ser*

(Filosofía Primera, Ayer) (Ontología-Metafísica).

- I.1. -Ontología General o Trascendental: El Ser en cuanto Ser.
- I.2. -Ontología Especial o Categorical: El Ser en cuanto Ente Específico y sus Categorías:
 - I.2.1. -Filosofía de la Naturaleza o Cosmología: El Mundo.
 - I.2.2. -Filosofía del Absoluto o Teodicea: El Ser Absoluto.

II. -*Filosofía del Hombre* *(Antropología Filosófica)*

- II.1. -Filosofía del Espíritu Subjetivo: El Hombre en su Especificidad Individual.
- II.2. -Filosofía del Espíritu Objetivo: El Hombre en su Realidad Social-Cultural.
 - II.2.1. -Ética o Filosofía Moral: Valores Morales.
 - II.2.2. -Estética o Filosofía del Arte: Valores Artísticos.
 - II.2.3. -Filosofía Social, Política, Jurídica o del Derecho, Económica o de la Economía, de la Técnica, de la Educación, de la Historia: Valores Sociales, Políticos,

Jurídicos, Económicos, Técnicos, Educativos, Históricos.

- III. *-Filosofía del Conocimiento*
(*Teoría del Conocimiento: Gnoseología y Epistemología*)
- III.1 -Teoría General del Conocimiento (Gnoseología, Crítica, Noética): El Conocimiento del Hombre en su Alcance y Límites.
- III.2 -Teoría Especial del Conocimiento o Epistemología: El Conocimiento Científico:
- III.2.1. -Epistemología de las Ciencias Formales: Lógica y Matemática.
- III.2.2. -Epistemología de las Ciencias Positivas:
- III.2.2.1. -Epistemología de las Ciencias Positivas Naturales: Física, Química, Biología...
- III.2.2.2. -Epistemología de las Ciencias Positivas Humanas o Sociales: Psicología, Sociología, Antropologías, *Lingüística*.
- IV. *-Filosofía de la Filosofía*
(*Metafilosofía*)
- IV.1. -Introducción a la Filosofía o Fundamentos de Filosofía: De la Esencia de la Filosofía.
- IV.2. -Historia de la Filosofía, Sistemas Filosóficos, Corrientes Filosóficas: De la Existencia de la Filosofía.

V. *Filosofía del Lenguaje*

(*Filosofía Primera, Hoy*)

V.1. -Filosofía del Lenguaje General: El Lenguaje en cuanto tal.

V.2. -Filosofía del Lenguaje Especial: Lenguajes Específicos:

V.2.1. -Filosofía del Lenguaje Especial del Arte.

V.2.2. -Filosofía del Lenguaje Especial de la Ciencia.

V.2.3. -Filosofía del Lenguaje Especial de la Filosofía
(*METAFILOSOFÍA*).

V.2.4. -Filosofía del Lenguaje Especial de la Religión.

El "*Corpus Philosophicum*" se reduce, así, a Cinco grandes Preguntas:

1ª. -¿*Qué es el Ser?*- A este Interrogante responde la *Ontología*.

2ª. -¿*Qué es el Hombre?*- A este Interrogante responde la *Antropología Filosófica*.

3ª. -¿*Qué es el Conocimiento?*- A este Interrogante responde la *Teoría del Conocimiento*.

4ª. -¿*Qué es la Filosofía?*- A este Interrogante responde la *Metafilosofía*.

5ª. -¿*Qué es el Lenguaje?*- A este Interrogante responde la *Filosofía del Lenguaje como Filosofía Primera*.

Empero, las Cuatro Primeras convergen en la Quinta y Ultima, ya que es obvio que:

La 1ª equivale a inquirir: *¿Cuál es el Lenguaje de la Ontología?*

La 2ª *¿Cuál es el Lenguaje de la Antropología Filosófica?*

La 3ª *¿Cuál es el Lenguaje de la Teoría del Conocimiento?*

La 4ª que re-capitula ya las Tres Primeras: *¿Cuál es el Lenguaje de la Filosofía?*

Y, la 5ª, *SIMPLEMENTE, ¿QUE ES EL LENGUAJE?*

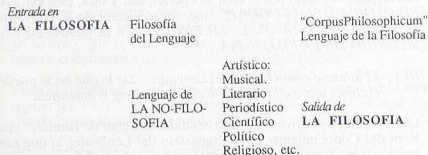
En conclusión, si *CHRISTIAN WOLF (1679-1754)* codificó la Filosofía Primera en su célebre escrito: "*PHILOSOPHIA PRIMA SIVE ONTOLOGIA*" (Filosofía Primera como Ontología" -1729), hoy podemos parafrasear su título, diciendo: *PHILOSOPHIA LINGVAE SIVE PHILOSOPHIA PRIMA* (Filosofía del Lenguaje como Filosofía Primera). O, si quisiéramos ser más radicales aún, *PHILOSOPHIA LINGVAE SIVE PHILOSOPHIA* (La Filosofía del Lenguaje como la Filosofía), pero esta última tesis nos aboca a nuestra Cuestión Mayor: *¿TODA LA FILOSOFIA EN CUANTO REDUCIDA O FACTORADA, COMO SUCEDE EN EL ALGEBRA, A FILOSOFIA DEL LENGUAJE, ES, CONCOMITANTEMENTE TODO EL LENGUAJE POSIBLE DEL HOMBRE?* Es obvio que *LA RESPUESTA ES, NO.*

Por ende, *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE NO ES SOLO LA FILOSOFIA PRIMERA, HOY, SINO LA TOTALIDAD DE LA FILOSOFIA, Y, AL SERLO, PRECISAMENTE, NOS PERMITE FUNDAR EL LENGUAJE DE LA FILOSOFIA TANTO COMO EL QUE YA NO CORRESPONDE A ELLA -EL DE LA NO FILOSOFIA-, LO CUAL EQUIVALE A DECIR, QUE: LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE DA RAZON DE TODO POSIBLE*

LENGUAJE, Y, AL HACERLO, EJECUTA LO QUE ES MAS TODAVIA: NOS SACA FUERA DEL LENGUAJE DE LA FILOSOFIA HACIA OTROS TIPOS DE LENGUAJE.

Por medio de la Filosofía del Lenguaje y solamente por ella, Salimos no sólo del Lenguaje de la Filosofía sino, lo que es definitivo y trascendental, de la misma Filosofía.

Valga el siguiente Diagrama:



III. -¿Disolución o Superación de la Filosofía mediante la Filosofía del Lenguaje?: Wittgenstein y Heidegger.

Curiosamente, dos filósofos -quizá mejor metafilósofos- coetáneos, nacido en idéntica fecha, aunque de distinto mes, del mismo año: *LUDWIG WITTGENSTEIN* (26. IV. 1889-29. IV. 1951) y *MARTIN HEIDEGGER* (26. IX. 1889-26. VI. 1976) han intentado, el primero *LA DISOLUCION DE LA FILOSOFIA* mediante una suerte de *FILOSOFIA DEL LENGUAJE* que, en su primera época, queda suspendida en vilo de Cara al Silencio; el segundo, en tanto, para su último período el menos conocido -la casi totalidad de su producción en Alemán no está traducida al Castellano- practicando, también, una peculiar *FILOSOFIA DEL LENGUAJE*,

por medio de la cual: *El Silencio como Límite del Lenguaje en Wittgenstein*, se metamorfosea en: *El Silencio como Fundamento del Lenguaje*; de la Disolución, así mismo, de la Filosofía, se pasa a *LA SUPERACION DE LA FILOSOFIA*, al través de lo que Heidegger llama el Pensar del Ser, cuya exigencia primera es *El Silencio del Lenguaje*, única forma de arribar al *Lenguaje del Silencio o del Ser...*

Cábenos relieves tanto en *LA DISOLUCION* cuanto en *LA SUPERACION DE LA FILOSOFIA*, según Wittgenstein y Heidegger, el medio por el cual se operan, una y otra, esto es: *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE* que, paradójicamente se convierte en una *FILOSOFIA DEL SILENCIO*, y, a la postre, en *EL SILENCIO DE LA FILOSOFIA...*(1)

III.1. -*El Silencio como Límite del Lenguaje: "De lo que no se puede Hablar, sobre ello se debe Callar". Ludwig Wittgenstein.*

La Filosofía, modernamente aprehendida, es Saber de Límites: con Kant del Conocimiento, en Wittgenstein del Lenguaje; lo que nos pone a buen recaudo del enorme Problema de la Filosofía como Ciencia o Sabiduría, ya que *EL SABER FILOSOFICO* es concomitantemente, *CONOCIMIENTO E INTERPRETACION TEORICO-PRACTICA TOTALITARIA*, esto es, *SABIDURIA*. Lo que equivale decir: La Filosofía no es una Ciencia, ni Formal como la Matemática, ni Empírico-Positiva: ora de la Naturaleza (Física, Astronomía, Química, Biología), ora del Hombre y de la Sociedad (Antropologías, Sociología, Psicología, Economía). Si persistimos en querer llamar a la Filosofía ciencia, habría que hacerlo con Mayúscula: *CIENCIA*, al modo de los grandes pensadores de la Filosofía Clásica Alemana: *Fichte, Hegel, Schelling*.

(1) Los Dos Epígrafes siguientes son parte de un Ensayo más extenso que estoy escribiendo: *DE LOS LIMITES ULTIMOS DEL DISCURSO FILOSOFICO: LENGUAJE Y SILENCIO...*

Lo que nos importa relievár, ahora, es cómo la Filosofía al ser un Saber de los Límites del Lenguaje, abre la A-poría Fundamental de su propio Discurso, el Filosófico, escindiéndolo en LENGUAJE y SILENCIO, en SILENCIO y LENGUAJE. Tal Callejón aparentemente sin Salida se ha intentado recorrerlo en Dos Direcciones: La del SILENCIO COMO LIMITE DEL LENGUAJE, y, La del SILENCIO COMO FUNDAMENTO DEL LENGUAJE, que corresponde a Luis Wittgenstein y Martín Heidegger, respectivamente.

"El Libro -dice el primero refiriéndose al *Tractatus Logico-Philosophicus*"- trata de Problemas de Filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos Problemas descansa en la falta de comprensión de la Lógica de nuestro Lenguaje.

Todo el significado del Libro puede resumirse en cierto modo en lo siguiente: Todo aquello que puede ser dicho, puede decirse con claridad: y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse.

Este Libro quiere, pues, trazar unos límites al Pensamiento, o mejor, no al Pensamiento, sino a la Expresión de los Pensamientos; porque para trazar un Límite al Pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este Límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar.

Este límite, por lo tanto, sólo puede ser trazado en el Lenguaje y todo cuanto quede al otro lado del Límite será simplemente un Sinsentido"⁽²⁾.

O, como lo dice de un modo más expreso: "La Filosofía... Debe delimitar lo Pensable y con ello lo Impensable.

(2) Op. Cit. -Prólogo. -Mientras no se corrija, expresamente, siga la Edición Bilingüe Alemán-Castellano y la Traducción de Enrique Tierno Galván.- Alianza Editorial.-Au 50.- Madrid, 1973.- Pág. 31.

Debe delimitar lo Impensable desde dentro de lo Pensable.

Significará lo Indecible presentado claramente lo Decible"⁽³⁾.

Y, si quisiéramos afinar aún más la última Proposición: "*Die Philosophie... wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt*", habría que traducir: "*La Filosofía... significará lo indecible, al interior de lo cual presenta claramente lo Decible*", con lo que la Función del SILENCIO y del LENGUAJE, se invierten: no es que EL LENGUAJE sea LIMITE DEL SILENCIO sino EL SILENCIO "*vere et proprie*" el LIMITE DEL LENGUAJE, o, de otro modo: EL SILENCIO ES EL HORIZONTE DEL LENGUAJE y NO EL LENGUAJE HORIZONTE DEL SILENCIO. Por ello hemos afirmado, por nuestra parte, en el Epígrafe: EL SILENCIO COMO LIMITE DEL LENGUAJE.

Lo que no compartimos con el austríaco Wittgenstein, en su fácil Optimismo de la Primera Epoca, al pretender que Di-solviendo la problemática de la Filosofía en lo I-LIMITE DEL SILENCIO SINSENTIDO, hemos dado definitiva Solución a las Mayores Preguntas que es capaz de plantearse el Intelecto Humano. *¿QUIEN SOY YO? ¿DE DONDE VENGO? ¿A DONDE VOY?* " La Solución del Problema de la Vida -dice- está en la desaparición de este Problema.

(¿No es ésta la razón de que los hombres -pregunta- que han llegado a ver claro el Sentido de la Vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este Sentido?)"⁽⁴⁾.

(3) "Tractatus Lógico-Philosophicus".- 4.1134.- 1144.115.

(4) Op. Cit. -6 521

Su Canto Ufano "...los Problemas (Filosóficos) han sido, en lo esencial, finalmente resueltos", puesto que, "cuán poco se ha hecho cuando se han resuelto estos problemas", "la *verdad* de los pensamientos aquí comunicados me parece intocable y definitiva"⁽⁵⁾, muy pronto se habría de esfumar, dejando atrás el Inicial Período Wittgensteiniano cuya Culminación, lo recordamos, tiene visos de religiosa renuncia del mundo y conversión a la Escondida Senda del Silencio... El Ultimo Wittgenstein, renombrado profesor en Cambridge, Inglaterra, reemplaza la auroral audacia y autosuficiencia juveniles, por la austeridad y rediviva Miseria de la Filosofía abocada, ahora, a la Pobreza del Lenguaje Ordinario...

Si la Primera Filosofía Wittgensteiniana nos recuerda el fácil gesto estudiantil, de quien sorprendido "in fraganti" en grave Lección Filosófica sobre el Problema de la Vida, no atina a responder a la pregunta: ¿Qué es la vida?, sino con la ágil chispa del Ingenio: Mire Ud... Mire Ud... ¡Para mí la Vida no es Problema!; la Segunda y Postrera Filosofía evoca el Pensamiento de esos agudos escolásticos nominalistas de la Edad Media, quienes habiendo vaciado de todo contenido trascendente el Lenguaje, acaban, finalmente, por caer en la cuenta que sólo nombres asimos: "... *stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus*" ("Queda con nombre la rosa de ayer, sólo nombres cogemos"), como dice bellamente *Umberto Eco* como conclusión a su celebrada Novela: "*Il nome della rosa*" ("El nombre de la rosa").

III.2 -*El Silencio como Fundamento del Lenguaje*: "La Lengua habla cual repiqueteo del Silencio".- *Martín Heidegger*.

Para ventaja nuestra *EL SILENCIO* no sólo ha quedado fijado como *Límite del Lenguaje* (Wittgenstein) sino como algo más importante aún: *EL SILENCIO* como *Fundamento del Lenguaje*. Si lo primero

(5) Op. Cit. -Prólogo- Pág. 33.

podía deslavarnos, fácilmente, al Escepticismo -pese a las expresas negativas del metafilósofo, como se le ha calificado por su declarado afán de di-solver o evaporar la Filosofía, al través de una peculiar Filosofía del Lenguaje, cara a la *Epoje* (Suspensión del Juicio), *Afasia* (Incapacidad de Hablar) y *Ataraxia* (Serenidad de Animo) del griego *Pirrón de Elis*-, el haber hecho del *SILENCIO* Fundamento del Lenguaje, es llevarnos por bien distintos derroteros.

"Die Sprache spricht als das Gelaet der Stille"""(6).

"Ll Habla habla cual tintineo del Silencio", nos dice el profundo e hirsuto cavilar de Heidegger en su escrito *"De Camino al Lenguaje"*. Se sostiene, insistentemente, que Heidegger ha sido el mayor y más hondo filósofo del siglo XX; sin entrar en tales disquisiciones, bástenos recordar que el propio Heidegger, para su última etapa, acabó superando la Filosofía -no nihilizándola como Wittgenstein- en lo que denominó el Pensar del Ser, cuando no es ya el Hombre quien intenta sujetar y manipular al Ser, mediante refinada técnica que constituye la Filosofía, principal causante del olvido del Ser y reemplazante de éste por el mero ente, a partir de los Primeros Principios y Ultimas Causas; *El Pensar del Ser* es paralelamente, *Fin de la Filosofía y Tarea del Pensar Futuro...*

Empero, *Pensar del Ser* implica una Doble Pertenencia: primero que el Ser mismo es Elemento Vital en el cual ha de morar el Pensar, como Pez en el Agua, y, segundo, que el propio Pensar no es sino Pensar el Ser; es éste quien en verdad habla y aquél escucha. Más que estar el Lenguaje al Servicio del Pensamiento, es el pensamiento -como Correspondencia a la Llamada del Ser- el que se encuentra en servicio del Lenguaje del Ser... Por ello dice Heidegger que la Humana Palabra no es sino la *"Casa del Ser"* y el *Hombre* el *"Pastor del Ser"*. El Lenguaje Humano se trueca en eco del Lenguaje del Ser que, por paradoja, únicamente se da en el más profundo Silencio: la Palabrería y el Parloteo no son sino pálidas y remotas imágenes de la Auténtica Comunicación: La del Silencioso Lenguaje

del Ser y la del Recogido y Callado escuchar del *Hombre*, "Oyente de la Palabra", como ha definido un discípulo de Heidegger, *Karl Rahner*, al ser humano...

Si el Lenguaje del Ser se identifica con el Silencio Absoluto, el Habla del Hombre no puede ser sino bal-bu-ceo, re-pi-que-teo, tin-ti-neo del *SILENCIO*, y, sin identificar *EL SER* Heideggeriano con el *DIOS TEOLOGICO*, ahora y sólo ahora nos resulta Pleonasma Mayor hablar del *SILENCIO DE DIOS*, porque *DIOS MISMO ES EL ABSOLUTO SILENCIO*...

De aquí la alta estima de Heidegger, en su último pensamiento, por las Formas más elevadas del Decir Humano, a su juicio: *LA POESIA Y LA MISTICA*... donde se han roto los barrotes que aherrojaban el Pensamiento del Lado de Acá del Lenguaje. Por ello es que los Poetas y los Místicos, más aún, los Místicos Poetas o los Poetas Místicos, han sido los más grandes innovadores y maestros de la Lengua en distintas Culturas...

Un arquetipo de la Lengua Castellana tan locuaz como fuera *Don José Ortega y Gasset*, no es avaro en reconocer: "Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra, los más exactos escritores. Es curioso y... paradójico que en todos los lenguajes del mundo los clásicos del idioma, del verbo hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. (...). Sus palabras -sus *lógoi*- nos seducen. (...)".

Pero... Don José, como buen español, más amante del Parloteo que del Recogimiento y la Introversión, ¡hombre mediterráneo al fin!, acaba sin aprender la Lección del Silencio: "El místico -vuelve a decirnos-, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio. (...) El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso. (...) Pero lo que nos dicen es de una

trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo"⁽⁷⁾.

Esa suerte de "Saber Mudo" -tan ensalzado por Wittgenstein y Heidegger, en la línea de los Grandes Místicos de Occidente y de Oriente- le resulta a nuestro Ortega y Gasset, a la postre, insoportable; el maestro de la palabra brillante y de la metáfora pirotécnica no entiende de Silencios, el Orteguismo es... cual Nueva Sofística y su Mentor, Ortega, un *Magnus Opinator* u Opinador de todo... Durante el memorable Coloquio de Darmstadt, en 1953, entre Heidegger y Ortega, el Filósofo del Lenguaje como Repiqueteo del Silencio, escucha, el otro, habla...

La misma Filosofía, en su entraña más honda como Metafísica, queda con Heidegger "Superada" a la altura del Pensar del Ser (Das Seinsdenken), como dice el pensador que ya no filósofo: "*Man denkt nicht mehr, sondern man beschaefigt sich mit "Philosophie"*"⁽⁸⁾. "*No se piensa ya más cuando uno se ocupa de la Filosofía*", o: "*Se ha dejado de pensar al ocuparse con la Filosofía*".

El Pensar del Ser es, para comenzar, un Pensar Callado, Humilde, Modesto -¿no lo era igual el último filosofar de Wittgenstein?- atento, sin embargo, con Heidegger a la llamada del Ser y a su Lenguaje que es la Palabra del Silencio, antes que a nuestra personal Palabrería o Verborragia.

(7) ¿"Qué es Filosofía?" -José Ortega y Gasset.- Lección V.- Obras Completas, Tomo 7, págs. 339/340/341.- Edición del Centenario Natalicio 1983.- Alianza Editorial -Madrid.

(8) "Platons Lehre von der Wahrheit.- Mit einem Brief über den "Humanismus".- Martin Heidegger.- Francke Verlag Bern und München-Dritte Auflage, 1975.- Seite 58.

"Wir versuchen, auf die Stimme des Seins zu hoeren"⁽⁹⁾ -sostiene Heidegger- "*Nosotros perseguimos poder escuchar la Voz del Ser*".

IV.- *Las Tareas de la Filosofía del Lenguaje como Philosophia Prima.* "¿Qué pasa, entonces, con la Filosofía del Lenguaje? Es claro que, en un primer aspecto, una filosofía del lenguaje no tiene otra justificación que la que pueda tener una filosofía del hombre, o de la sociedad, o del derecho, o de la naturaleza, o de la historia, o del arte, o de la religión...

En un segundo aspecto, sin embargo, (y éste es el relevante para nosotros) la filosofía del lenguaje tiene hoy una actualidad y un puesto central dentro del sistema de los saberes filosóficos que, como el que en otros tiempos tuvieron la filosofía del ser, la filosofía del conocimiento o la filosofía moral, obedece a muy específicas condiciones, tanto externas al propio desarrollo filosófico como internas a éste. Con la inevitable exageración que comporta este tipo de afirmaciones, se ha dicho que la filosofía del siglo XX ha descubierto el lenguaje.

Por imperativo de sobriedad, limitémonos a reconocer que el lenguaje ha sido uno de los grandes temas de la filosofía de nuestro siglo, y más todavía en su segunda mitad. En términos muy generales, por los dos tipos siguientes de razones. Razones externas, como el hecho de que solamente en nuestro siglo se haya constituido una ciencia del lenguaje, que desde las aproximaciones de Saussure ha llegado al considerable grado de desarrollo que presenta en la obra de Chomsky y sus continuadores. Razones internas, que pueden resumirse en el hecho de que, por primera vez en su historia, la filosofía ha cobrado conciencia de que su medio natural y único de expresión, el lenguaje, puede, por su propia estructura en unos casos, por la manera como era usado en otros,

(9) "Was ist das-die Philosophie?" -Martin Heidegger.- Verlag Günther Neske Pfullingern-Fünfte Auflage, 1972.- Seite 28.

haber estado condicionando el planteamiento y solución de ciertos problemas filosóficos. O de todos. A través del análisis del lenguaje la filosofía ha tomado distancia de sí misma y se ha puesto en cuestión. En un caso extremo el resultado ha sido la negación del sentido de sus proposiciones y su autoeliminación como discurso (Wittgenstein). En otro, se ha venido a reconocer que sin una reflexión suficiente sobre el lenguaje nunca sabremos verdaderamente qué es filosofía (Heidegger).

El grado de la atención dedicada al lenguaje, la metodología empleada y los resultados obtenidos han variado ampliamente según la tendencia filosófica de que se trate. En mi opinión, las corrientes filosóficas características del siglo XX en Occidente y con mayor vigencia actual pueden dividirse en tres grandes grupos: el enfoque especulativo, el enfoque dialéctico y el enfoque analítico⁽¹⁰⁾.

Lo innegable es que, cada uno de esos Tres Grandes Continentes Filosóficos -José Ferrater Mora los ha denominado "*Imperios Filosóficos*", a saber: El Europeo Occidental, El Angloajón-Norteamericano, y, El Europeo Oriental, o, con sus palabras: "*Los Europeos*", "*Los Angloamericanos*", "*Los Rusos*"⁽¹¹⁾- ha otorgado mayor o menor valor al Lenguaje, desde una óptica filosófica, para permitir la constitución sistemática, ocurrida en rigor y amplitud suficiente sólo en nuestro siglo, a LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE.

(10) "*Principios de Filosofía del Lenguaje*".- José Hierro S. Pescador.- Cap. I: Filosofía del lenguaje; esbozo de justificación, 1.2: La Filosofía del lenguaje.- Alianza Editorial. AUT 106.- Madrid-España. 1986.- págs. 14-15. El Paréntesis interior es nuestro.

(11) Cf.- "*La Filosofía en el Mundo de Hoy*".- José Ferrater Mora.- Cap. II: Las Tres Filosofías.- Págs. 113-132.- Edit. Revista de Occidente, 2a. Edición Madrid-España, 1963.

Con lo expresado queremos manifestar que, *LA FILOSOFIA LINGUISTICA* por referirnos de otra manera a la Filosofía del Lenguaje, Hoy, es una rama recentísima de la Filosofía, con los antecedentes que hemos precisado ya, tanto de la Filosofía Antigua y Medioeval, cuanto Moderna.

¿Qué entendemos, entonces por *FILOSOFIA DEL LENGUAJE* en la Actualidad? Pues no otra cosa que *la Disciplina Filosófica* -cuando no la *PHILOSOPHIA PRIMA* o la *FILOSOFIA "Toto Genere"*, sin más, -*que tiene por Objeto el Estudio del Lenguaje, en cuanto éste comparta una Ciencia Positiva Determinada: La Lingüística (Epistemología del Lenguaje o Filosofía de la Lingüística), un Ser Específico (Ontología y Metafísica del Lenguaje) y un Cosmos Propio de Valores (Axiología del Lenguaje).*

Las Sub-disciplinas que componen -a nuestro juicio- *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE*, son, como queda dicho: *LA EPISTEMOLOGIA, LA ONTOLOGIA* y *LA AXIOLOGIA DEL LENGUAJE*, o, si se prefiere de otro modo: *LA EPISTEMOLOGIA, LA ONTOLOGIA, y, LA AXIOLOGIA LINGÜISTICAS*, cuyo cometido viene puntualizado en nuestra Definición de la Filosofía del Lenguaje.

Las Tareas de la Filosofía del Lenguaje como *Philosophia Prima*, en la Actualidad, se infieren fácilmente de la Conceptuación y División propuestas:

- 1ª -Investigar y aclarar la naturaleza y estatuto epistemológico de la Ciencia del Lenguaje o Lingüística.
- 2ª -Elucidar el Ser del Lenguaje en cuanto comporta una Existencia y una Esencia Peculiares.

3^a -Aclarar las Funciones y "Juegos", esto es, los Valores diferentes que puede tomar el Lenguaje en cuanto Lenguajes distintos.

Cometidos que, los realizaría la Filosofía del Lenguaje como una más de las Disciplinas Filosóficas; empero, si ha sido defendida, por nosotros, como *Philosophia Prima*, su Trabajo se re-carga e intensifica hasta el Paroxismo: Tarea Medular de la Filosofía del Lenguaje, es, entonces, Reducir o Factorar la Totalidad del Lenguaje de la Filosofía -por importante que fuere- a mero Lenguaje Filosófico, al objeto de fundarlo en cuanto tal, y, en haciéndolo, *CONVERTIR LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE DE "PHILOSOPHIA PRIMA" EN EL TODO DE LA FILOSOFIA*, con lo cual *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE QUEDA, ADEMAS, EN CAPACIDAD DE FUNDAMENTAR EL LENGUAJE DE LA NO FILOSOFIA, ESTO ES, CUALQUIER TIPO DE LENGUAJE REAL O POSIBLE... EMPERO, AL EFECTUARLO, SE ABRE POR INERCIA PROPIA HACIA LENGUAJES QUE NO SON YA FILOSOFICOS*: El Artístico: Literario, Musical, Pictórico; El Periodístico; El Científico; El Político; El Religioso: etc., etc., *AL MENOS QUE NO LO SON ESPECIFICAMENTE, AUNQUE PUEDAN REPRESENTAR Y EXPRESAR, TAMBIEN ELLOS, ELEMENTOS FILOSOFICOS... EL CASO ES QUE, AL TRAVES DE LOS LENGUAJES NO-FILOSOFICOS*, en sentido estricto, *JUSTIFICADOS POR LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE Y DE UN LENGUAJE PLURIDIMENSIONAL, LA FILOSOFIA SALE -AL TRAVES DE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE- DEL LENGUAJE DE LA FILOSOFIA HACIA OTROS LENGUAJES, Y, DE ESTE MODO* -cometido esencial de la Filosofía del Lenguaje- *DE LA FILOSOFIA MISMA*.

¿Cómo se produce, por el contrario, *EL IN-GRESO EN LA FILOSOFIA?*, preguntará alguien. La Respuesta es más sencilla: De tantas cuantas maneras como el Pensamiento Humano se vea urgenciado de la Filosofía, y, esos apremios vienen igualmente,

entre otras, de las demás Areas de la Cultura: *ARTE-CIENCIA-RELIGION*, que no son rigurosamente *FILOSOFIA*. El Problema es Cómo se da *EL E-GRESO DE LA FILOSOFIA*, para sustituir *LA DI-SOLUCION* (Wittgenstein) o *LA SUPERACION* (Heidegger) *DE LA FILOSOFIA*. A nivel Teorético del Lenguaje -que no es el único- la forma es mediante *LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE* y tal su tarea más importante.

V.- *Epílogo: Las Urgencias de la Filosofía del Lenguaje.*

VOX POPULI, VOX DEI (La Voz del Pueblo es la Voz de Dios) dice el Adagio Latino y, un Criterio Literario de reciente fallecimiento, nuestro amigo Alfonso Carrasco Vintimilla, añadía con sobra de razón:... *PERO RESULTA QUE EL PUEBLO NO TIENE VOZ* " (12).

Valga lo dicho como Exordio a la Justificación del *DISCURSO POLITICO*, ya que nuestra Ponencia -hasta el momento- puede dar la impresión de haberlo rehuido sistemáticamente, salvo ciertas alusiones de pasada. Muy por el contrario de erradicar *EL LENGUAJE POLITICO*, nuestras *MEDITACIONES SOBRE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE COMO FILOSOFIA PRIMERA, HOY*, se abocan a él como una de las Formas Urgentes de lo que hemos designado *LENGUAJE DE LA NO-FILOSOFIA*, acaso el de mayor apremio junto con el pedagógico-educativo, en nuestro medio y en nuestros Países Tercer Mundistas. *LA FILOSOFIA DEL SILENCIO*, en Wittgenstein y Heidegger, vista por nosotros, finalmente, como *EL SILENCIO DE LA FILOSOFIA*, se ha de completar -así lo enunciaba nuestra Propuesta de *FILOSOFIA DEL LENGUAJE COMO FILOSOFIA PRIMERA*- por la rica Gama de *LOS LENGUAJES NO FILOSOFICOS*, "sensu stricto". *EL*

(12) Cf.- Ponencias al III Encuentro Ecuatoriano de Literatura, en: "PUCARA", Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad de Cuenca, Nº 8-1987.- págs. 159-174.

POLITICO CON CARACTER DE IX URGENTE. Empero, para no caer en la Verborragia, de la cual igualmente disertábamos, se hace preciso pasar por las Mediaciones de *EL SILENCIO DEL LENGUAJE* y de *EL LENGUAJE DEL SILENCIO*, solo así *EL DISCURSO POLITICO* podrá ser verdaderamente enriquecedor y auténtico.

Nuestra Ponencia de *FILOSOFIA DEL LENGUAJE* -quede en claro- no deja fuera ni *EL LENGUAJE NI EL DISCURSO POLITICOS*, ya que -dialécticamente- *LA FILOSOFIA DEL SILENCIO DE LA PALABRA SE HA DE COMPLETAR, POR INERCIA PROPIA, CON LA FILOSOFIA DEL GRITO DE LA PALABRA QUE, NECESARIAMENTE, HA DE SER POLITICA*. Entrar a fundamentar una suerte de *FILOSOFIA DEL LENGUAJE ESPECIAL DEL DISCURSO POLITICO*, sería Tema para otra Ponencia; se ubica, ahora, solamente en su carácter ineludible.

Nos concretamos, pues, en este Epílogo a relieves otra Urgencia: La del Aprendizaje Correcto de la Lengua Materna, sin la cual todo el Horizonte de la Cultura nos estaría vedado. ¿Cuántas Personas en nuestro Continente hablan y escriben con suficiencia el Idioma Castellano?, ya que el hecho del Analfabetismo-Alfabetismo, es, como todo Fenómeno Cultural, también el, dialéctico. De los supuestos Alfabetos, inclusive, ¿cuántos realmente hacen un Uso de la Lengua como Llave Maestra de la Cultura? ¿Cuántos son los que, además de la Lectura de Periódicos -algunos ganados ya por *EL LENGUAJE COBA* como medio de Comunicación para el Proletariado, que alcanzó a superar mínimamente el Analfabetismo- llegan a leer cierto tipo de Literatura, con tiempo libre y opción económica de comprarla?

Finalmente, no pregunto ¿Cuántos? sino ¿Quiénes son los que en Latinoamérica y en Ecuador pueden Leer Libros de Filosofía en Castellano? -no digo nada de otra urgencia, ésta más técnica, de accederla mediante el conocimiento de Idiomas Fundamentales a la

Filosofía: Griego, Latín, Alemán, Francés, Inglés, Italiano, Portugués... y ya, en este momento, también el Ruso.

Y las Urgencias se multiplican con Lenguajes más Refinados que los Idiomas Cultos de Occidente, ya citados, tal el caso de la Lógica Simbólica o Matemática con la que se encuentran empedrados actualmente muchos Libros de Filosofía -el "*Tractatus Logico-Philosophicus*" de Wittgenstein, entre otros- llegando la Complejidad de Lenguajes, que maneja la Filosofía, Hoy, a situaciones inverosímiles Ayer, como puede ser el asombroso hecho que, de pronto, el Autor ilustre su Pensamiento Filosófico con una Partitura Musical de Beethoven o de Hayd, al modo de Juan David García Bacca en sus últimas Obras, en las cuales al uso frecuente del Griego y del Alemán se añaden los Lenguajes Lógicos, Matemáticos, Musicales y Poéticos más avanzados. Como un buen Ejemplo consúltese el Libro del filósofo español vecindado a la fecha en Quito: "*PARMENIDES-MALLARME.- NECESIDAD Y AZAR*" (13).

Si a esto añadimos las Urgencias de que la Filosofía que se expresa, se aprende y enseña ha de estar informada de variedad de Lenguajes de las distintas Ciencias: Física, Psicología, Sociología, Economía, Antropologías, Derecho, Historiografía, Lingüística, etc., etc. Hemos de concluir; además de la urgencia de que el Filósofo mismo se especialice -añtano impensable puesto que Auguste Comte lo definió como "Especialista en Generalidades", esto es, el Hombre Universal por excelencia- se ha de comenzar, desde nuestra perspectiva de la Filosofía del Lenguaje, con el Dominio de nuestra Lengua Materna: *EL ESPAÑOL*, de otro modo cualquier Comunicación Filosófica se tornaría una Fantasía, Hablar y Escribir de Filosofía, en cualquier parte del mundo, y, aún más en nuestros Pueblos tan imaginativos y cargados de Realismo Mágico -si LA

(13) Cf.- Anthropos, Editorial del Hombre.- Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, N° 13.- Barcelona-España, 1985.

FILOSOFIA es cosa de *LOGOS*, de *RAZON*, de *PALABRA ULTRA-DESTILADA*- se convierte en ardua, penosa, trágica y en veces imposible Misión.

LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE ha de tener por Fin Práctico más excelente, entonces, el Fundar *LA POSIBILIDAD DE UN DISCURSO -FILOSOFICO O NO-* al objeto de que *LA FILOSOFIA COADYUVE A LA COMUNICACION Y AL ENTENDIMIENTO ENTRE LOS HOMBRES*, que por otra parte, *ES LA RAZON DE SER DE TODO LENGUAJE HUMANO*.

Los Congresos de Filosofía cumplen, así, tan alto propósito de Intercomunicación, por encima de Escuelas Filosóficas y Banderías; de allí que deban cultivarse y continuarse. Si a ello hemos contribuido, mínimamente, con esta Ponencia, queda justificada nuestra participación en el *V ENCUENTRO NACIONAL DE FILOSOFIA*.

CATEGORIAS PARA UNA HISTORIA DE LA CIENCIA

Lcdo. Octavio Chacón Toral

1. INTRODUCCION

El objetivo de esta ponencia es proponer y analizar algunas categorías válidas para realizar una investigación en el campo de la Historia de la Ciencia. Tales categorías, lógicas y filosóficas sobre todo, se ordenan en torno a las nociones de Ciencia, Historia e Historia de la Ciencia.

2. LA CATEGORIA DE CIENCIA

- 2.1 La definición usual de Ciencia la presenta como un saber explicativo, necesario, universal, objetivo, sistemático, que permite predecir procesos y controlarlos.

En esta definición se entiende por saber: aquella actividad inquisitiva encaminada a obtener un conocimiento; y por conocimiento: la captación del ser de las cosas.

En tanto actividad, el saber se diferencia del hacer, que consiste básicamente en una modificación del objeto por parte del sujeto; y del valorar o estimar, que consiste fundamentalmente en una relación emocional entre el sujeto y el objeto, mediante la cual el objeto impresiona al sujeto, llevándole a emitir un juicio de valor. Recordemos un ejemplo propuesto por José Babini⁽¹⁾. Una persona que asiste a una exposición de pinturas puede adoptar las siguientes actitudes diferentes:

- acercarse a una de las pinturas expuestas, descolgarla de la pared y estrellarla contra el suelo. Su actividad la

(1) BABINI, José. "Ciencia, historia e historia de la ciencia" en "Enciclopedia de la Historia de la Ciencia", 1001, Centro Editor de América Latina S.A., Buenos Aires, 1967.

denominamos hacer o actividad práctica, entraña una modificación del objeto por parte del sujeto.

- emitir juicios del tipo: "esta pintura me gusta", "me parece un adefeio" o "es bella" o "es fea" o "es sublime". Estos juicios de valor expresan la impresión que el objeto ha producido en el sujeto. Su actividad se denomina valorar.

- plantear interrogantes del tipo: "quién ha pintado esta obra? ¿a qué escuela pertenece? ¿por qué utiliza esta técnica?, etc. El sujeto ha adoptado una actitud inquisitiva frente al objeto examinada a captar ciertas características suyas, el ser del objeto (conocimiento). Esta actividad la denominamos saber.

En tanto que saber la Ciencia se diferencia de otras clases de saberes por ser:

- Explicativo: no basta saber lo que sucede, se necesita, además, saber por qué sucede lo que sucede. Es decir: la ciencia, en tanto que saber explicativo, averigua por la causa de una cosa.

- Necesario: el propio concepto de causa implica necesidad; saber la causa de una cosa es, no sólo saber por qué sucede tal cosa, sino, además, estar en capacidad de demostrar que únicamente pudo haber sucedido por esta razón. Entre la causa y el efecto debe haber una relación tal que: todo efecto tenga su causa y los mismos efectos estén precedidos siempre por las mismas causas. En tanto explicación necesaria la ciencia postula la vigencia del Principio de Causalidad. Sólo si los mismos efectos van siempre precedidos de las mismas causas es posible demostrar sus causas.

- Universal: válido para todos los tiempos y todos los lugares. Se sigue de la necesidad: si dos fenómenos están relacionados

entre sí causalmente, bastará que se dé un fenómeno para que se dé el otro, independientemente de las condiciones de tiempo y lugar; en consecuencia, independientemente del observador.

- Objetivo: Es decir, fiel al objeto. La ciencia refleja el objeto, prescindiendo de cualquier intromisión distorsionadora del sujeto.

- Sistemático. La explicación se la realiza porque se cuenta con una teoría o conjunto de conocimientos interdependientes, esto es: un sistema de conocimientos.

- Que permite predecir procesos y controlarlos. Desde el Renacimiento la Ciencia es conscientemente práctica. F. Bacon lo había dicho: "conocer para prever, prever para poder". La posibilidad de una previsión descansa en la existencia de un nexo causal. Si los mismos efectos van siempre precedidos de las mismas causas, el conocimiento de la causa me permite esperar el efecto: prever. La modificación de la causa me permite modificar el efecto: poder.

2.2 ¿Puede esta definición de ciencia ser utilizada como categoría selectiva a la hora de reconstruir su Historia? ¿Se ha dado algo en el pasado (o en el presente) que corresponda a estas características?

- Si entendemos que el conocimiento, meta del saber, consiste en la captación del ser de las cosas entendido como "esencia" de las cosas, en seguida nos planteamos la pregunta acerca del alcance real del conocimiento científico: ¿nos proporciona la ciencia un conocimiento de las esencias de las cosas? o, en el mejor de los casos, se limita a informarnos cómo están relacionados regularmente los fenómenos, sin decirnos nada del ser mismo de estos fenómenos? La ciencia es un conocimiento de esencias o simplemente de leyes: relaciones

regulares entre fenómenos, cuyo conocimiento nos permite predecirlos o controlarlos? ¿La ciencia moderna no se ha constituido como tal precisamente porque abandonó la búsqueda de esencias (programa aritotélico), por la búsqueda de leyes?(2).

La definición no es tan obvia como parecía. A poco que reflexionamos sobre ella, tenemos que enfrentarnos al problema de los límites y posibilidades del conocimiento científico.

- Si por saber explicativo entendemos un saber de las causas de las cosas, tenemos que salir al paso de las críticas a la causalidad, principalmente la propuesta por Hume. Cuando nosotros decimos que "B" es causa de "A", entendemos que el efecto "A" es producido necesariamente por el efecto "B". El término "producción" indica que el ser de "A" depende del ser de "B". Sin embargo, de lo único que tenemos experiencia es de la sucesión regular de ambos fenómenos. Apoyados en la relación psicológica de las ideas correspondientes, suponemos el carácter necesario de esa sucesión y, por fin, el nexo ontológico ("B" produce "A") entre los dos fenómenos. Queda planteada la pregunta de si la llamada relación causal es una relación ontológica o, simplemente, psicológica. Igualmente, hay que responder si se trata tan sólo de una sucesión regular o una sucesión necesaria. Si existe únicamente sucesión o hay auténtica producción. Preguntas que debe tratar de contestar la Filosofía de la Ciencia.

- Si la necesidad descansaba en la posibilidad de establecer nexos causales, una vez cuestionados éstos, quedan en entredicho aquella. A esto se suma una crítica, no ya a la

(2) ZUBIRI, Xavier. "Naturaleza, historia, Dios", Editora Nacional, Madrid, 1978.

categoría de causa, sino al principio mismo de causalidad. Se ha señalado que este principio no es evidente, ni se lo puede inferir de otro principio evidente⁽³⁾. Lo aceptamos por experiencia, en base a un razonamiento inductivo: puesto que en todas las experiencias realizadas hasta ahora "todo efecto tiene su causa y los mismos efectos van siempre precedidos por las mismas causas", concluimos que ésto será válido para toda experiencia posible. Pero, cuando inquerimos por el fundamento de la validez de este tipo de razonamiento, no encontramos ninguna ley lógica que lo justifique y nos vemos obligados a introducir un "principio de inducción", que no es otro sino el principio de causalidad. Se demostramos que entre los hechos o fenómenos hay una relación causal, por el principio de causalidad, puesto que las mismas causas van siempre precedidas por los mismos efectos, esa relación será también válida para toda experiencia posible, aunque sólo hayamos considerado un número finito de experiencia. Tal parece que hemos caído en un círculo vicioso; el principio de causalidad se fundamenta en la inducción y ésta en el principio de causalidad.

Debemos fundamentar por otro camino el principio de causalidad. Tarea que corresponde a la Filosofía de la Ciencia.

En cualquier caso se podría pensar que este es un problema de interés puramente filosófico, puesto que la ciencia se ha desarrollado muy bien sin necesidad de resolverlo. En efecto, a la ciencia le es suficiente entender las relaciones regulares entre fenómenos como relaciones funcionales; el problema no es saber cuál es la causa de tal fenómeno, sino simplemente, cuánto varía tal fenómeno si tal otro varía tanto. Así como la ciencia abandonó la búsqueda de esencias por la investigación

(3) POPPER, K.R. "La lógica de la Investigación Científica", Edit. Tecnos S.A., Madrid, 1967.

de las leyes, igualmente, en la práctica ha establecido funciones y no causas.

- Si la universalidad descansaba en la necesidad y ésta en la causalidad, cualquier crítica a la causalidad cuestiona la universalidad. Tenemos que reconocer que las relaciones regulares que efectivamente establece la ciencia (leyes) tienen tan sólo un carácter probable. En consecuencia, nada tendría de extraño que resulten falsas para algún observador.

- La objetividad, esto es, el atenerse sólo al objeto, prescindiendo de cualquier intromisión deformadora del sujeto, se considera hoy algo problemático, no sólo en las ciencias sociales, sino también en las naturales y formales.

Las Ciencias Sociales, que conocen interpretando, deben introducir necesariamente elementos subjetivos. La existencia de escuelas, a veces contradictorias, en las Ciencias Sociales señala la dificultad de un conocimiento objetivo en este campo.

En las Ciencias Naturales, hoy por hoy, el Indeterminismo de Heisenberg (Mecánica Cuántica) introduce también un elemento subjetivo imposible de soslayar. A nivel infraatómico el sujeto sólo puede observar modificando el objeto observado. Por otra parte, a un nivel más general, incluso la Epistemología Positivista actual ha reconocido la mediación del sujeto -individual o colectivo- en el contexto de Justificación de las Teorías.

En las Ciencias Formales, el carácter convencional de los axiomas, considerados ya no como proposiciones evidentes, sino simplemente como proposiciones primitivas, introduce igualmente cierto elemento subjetivo en su elección.

- De todas las características anotadas, la Sistemática la considero una categoría incuestionable. Toda ciencia es un saber sistemático en tanto que pretende fundamentar un fenómeno a la luz de una teoría. Esto lo han reconocido historiadores de la ciencia, tan diferentes en cuanto a su filosofía, como Koyré y Farrington⁽⁴⁾. Por otra parte, a excepción de la corriente Inductivista, toda la epistemología contemporánea, crítica y no crítica, lo sostiene. La capacidad para crear teorías coincide con los inicios de la investigación científica. Puesto que las primeras teorías fueron filosóficas, el hombre se hizo científico gracias a hacerse filósofo⁽⁵⁾.

- El nivel de predicción es diferente según se trate de un tipo de ciencia o de otro. Nadie discute el gran poder predictivo de las teorías físicas. Baste considerar el desarrollo técnico concomitante. Al menos, esto es cierto para la Macro-Física. Tratándose de la Física Cuántica, la modificación del objeto observado acarrea, hasta ahora, inevitablemente, un nivel de incerteza en las predicciones, las mismas que han de expresarse en términos probabilísticos.

La capacidad de realizar predicciones en Ciencias Sociales es todavía menor. En el mejor de los casos nos tenemos que contentar con probabilidades de probabilidades.

Resumiendo, el concepto de ciencia comentado da cuenta, más que de una realidad, de una aspiración que debe justificarse.

(4) KOYRE, Alexandre, "Estudios de Historia del Pensamiento Científico", Siglo XXI Editores, 1978.

(5) Llamamos "Epistemología Crítica", a la que asume como problema la objetividad del conocimiento; y "Epistemología No Crítica" a la que no asume este problema, ya sea que lo dé por resuelto, ya sea que lo considere objeto de otra disciplina

A efectos de realizar Historia de la Ciencia, la definición resulta inoportuna, por cuanto nos dice cómo quisiéramos que sea la ciencia, no cómo de hecho ha sido.

2.3 Como categoría selectiva resulta más útil la caracterización de la Ciencia como un saber (no precisamente de esencias), además de SISTEMÁTICO, AUTOCONSCIENTE, CRÍTICO, RESPONSABLE e INTERSUBJETIVO.

- La ciencia es un saber AUTOCONSCIENTE. El científico, no sólo sabe, sino sabe que sabe. Esto ha implicado en la práctica una tendencia a demarcar su saber frente a otros, que suelen ser considerados pseudosaberes: mito, magia, etc. Es oportuno a este respecto el fragmento de Heráclito: "De todos aquellos cuya palabra escuché, ninguno llegó a conocer que la sabiduría es una cosa separada de todo lo demás⁽⁶⁾."

Por otra parte, este saber que sabe va acompañado de un saber que no sabe (Thaumazein).

- La ciencia es un saber CRÍTICO.

Todo científico, independientemente de que lo logre, pretende ser objetivo, es decir: presentarnos al objeto tal y como es. Pero, al mismo tiempo, tiene conciencia de que el objeto no se manifiesta espontáneamente al sujeto. "El primer objeto es la primera objeción" ha dicho Bachelard⁽⁷⁾. "La naturaleza gusta de ocultarse" afirmaba ya Heráclito. La verdad científica, la objetividad científica, resulta de una desvelación, de un

(6) Heráclito de Efeso, frag. 108. Citado por Mondolfo Rodolfo "El Pensamiento Antiguo", Editorial Losada, B.A. 1964.

(7) BACHELARD, Gastón. "La formación del Espíritu Científico", siglo XXI Editores, 1979.

desocultamiento del objeto: Alézeia. Desvelamiento que hay que entenderlo como una marcha progresiva y, en cierta manera indefinida, hacia la objetividad.

- La ciencia es un saber RESPONSABLE.

Para conseguir este desocultamiento, el científico tiene que someterse a una serie de exigencias de variado tipo: Sociológicas: la discusión, el debate, lo que exige el estar dispuesto a y el poder comunicar sus teorías, hecho posible únicamente en sociedad; y Lógicas: adaptar un criterio de verdad y un método.

Entendemos por CRITERIO DE VERDAD el requisito, o los requisitos, que ha de satisfacer un saber para que lo consideremos objetivo.

Entendemos por METODO, camino hacia el objeto, el procedimiento que hay que seguir para averiguar si un determinado saber cumple o no determinados requisitos, es decir: satisface un criterio de verdad.

No existe un criterio de verdad válido para todas las ciencias. Sin tratar de agotar la clasificación, podemos señalar, al menos, tres criterios diferentes: COHERENCIA, EXPERIENCIA y SENTIDO.

- CRITERIO COHERENCIA: Un saber (expresado a través de proposiciones) se considera objetivo cuando o es EVIDENTE: necesariamente verdadero, o se sigue de otras proposiciones evidentes por INFERENCIA.

Así es como nosotros aceptamos los AXIOMAS y los TEOREMAS respectivamente en las Ciencias Formales.

- **CRITERIO EXPERIENCIA.** Una proposición o un conjunto de proposiciones se considera objetiva, cuando resulta corroborada por la experiencia. Es así como nosotros aceptamos la mayoría de las Leyes Naturales.

- **CRITERIO SENTIDO.** Una proposición, o un conjunto de proposiciones, se considera objetiva, porque proporciona unidad e inteligibilidad a una serie de datos aislados. Así es como aceptamos la mayor parte de las teorías de las Ciencias Sociales (Historia, Psicología, Economía, Sociología, Ciencia Política, etc.).

Cada uno de estos criterios exige un método propio:

El criterio coherencia, el método DEMOSTRACION (ejemplo más notable el método axiomático).

En la práctica se procede de la siguiente manera:

Se parte de una proposición (o conjunto de proposiciones) considerada totalmente segura dentro de un sistema. Luego, aplicando sencillas leyes lógicas (Reglas de Inferencia), se obtienen otras proposiciones, las mismas que, de ahora en adelante, se considerarán seguras por haber sido obtenidas a partir de las primeras.

Desde el punto de vista lógico el proceso consiste en aceptar una conclusión (teoremas), asegurándose de la verdad de las premisas (axiomas o postulados). O, dicho de otra manera, aceptar la verdad del consecuente porque se sigue necesariamente de un antecedente verdadero. Su base lógica hay que encontrarlo en el modo PONENS:

CKCpqpq	Si p entonces q
	p
	q.

Donde p es el antecedente y q el consecuente.

El criterio EXPERIENCIA exige el método HIPOTETICO DEDUCTIVO.

(ejemplo más notable el Método Experimental).

Se procede de la siguiente manera:

Se parte de una proposición cuya verdad o falsedad se desconoce: Hipótesis. Luego, aplicando sencillas leyes lógicas (Reglas de Inferencia), se infiere de las primeras otras que puedan ser observadas en la experiencia: proposiciones observables o protocolarias (se referirán siempre a hechos singulares). Si las proposiciones observables resultan verificadas por la experiencia, la hipótesis se considera corroborada, sobre la base de que sus conclusiones son ciertas. Si la proposición observable resulta negada por la experiencia, la hipótesis se considera falsada y, por lo tanto, debe ser abandonada, sobre la base de que sus conclusiones son falsas.

Desde el punto de vista lógico se trata de aceptar las premisas o el antecedente, basándose en la verdad de la conclusión o consecuentemente. Es bien sabido que no existe ninguna base lógica para ello: la verdad de la conclusión no garantiza la verdad de las premisas. Su esquema es el siguiente:

Si p entonces q	CKCpqqp
q	
luego, p.	

En donde p es el antecedente: Hipótesis; y q es el consecuente: proposiciones observables.

Ahora bien, si es cierto que el método Hipotético Deductivo, carece de base lógica para llevarnos a la verdad de una hipótesis, tiene a su favor el modo TOLLENS para conducirnos a su rechazo:

Si p entonces q	CKCp q N q N p .
No q	

Luego, No p .

Esto ha determinado que, para ciertos epistemólogos (K.R. Popper) el verdadero método de las Ciencias Empíricas, que incluyen las Naturales, sea el método Hipotético Deductivo, sólo en tanto que permite FALSAR hipótesis (Método Deductivo de Contrastación)⁽⁸⁾.

En todo caso, si en el método Demostración la pregunta clave era: de qué proposición verdadera puede ser inferida esta proposición; en el método Hipotético Deductivo habría que preguntarse: qué proposiciones verdaderas o falsas pueden ser inferidas de esta proposición.

El criterio sentido exige el método INTEPRETACION.

En la práctica la Interpretación consiste en aplicar, a la manera de una clave, sobre un conjunto de datos, un criterio (portador

(8) POPPER, K.R. Op. Cit.

de sentido) que permita ordenarlos y unificarlos, tornándolos inteligibles y verosímiles. Un criterio o portador de sentido se considerará mejor que otro en la medida que proporcione más sentido a esos datos, dando cabida al mayor número de ellos. La interpretación será más objetiva si además permite descubrir nuevos datos, requeridos por el sentido de la teoría. La construcción de una teoría de esta clase exige una gran imaginación, alimentada por concepciones filosóficas más o menos fundamentadas. Ejemplo notable de este método es el llamado Método Dialéctico.

- La ciencia es un saber INTERSUBJETIVO.

Al someterse el científico conjuntamente a las exigencias lógicas y sociológicas, torna su saber Intersubjetivo, es decir: aceptable o rechazable para cualquier sujeto que se someta a las mismas exigencias. Ciertamente no toda ciencia arroja el mismo nivel de intersubjetividad. Una conclusión a la que se ha llegado por demostración axiomática alcanza mayor aceptación o rechazo que otras a las que se ha arribado por experimentación o interpretación. Se puede ver que el nivel de intersubjetividad varía en razón inversa al de la mediación que se da entre el científico y la teoría que se trata de evaluar. No obstante, una teoría es científica en la medida que permite llegar a acuerdos intersubjetivos, en mayor o menor escala. En este sentido y, sólo en este sentido, resulta rescatable la categoría de UNIVERSALIDAD de la definición clásica.

2.4 Discontinuidad y totalidad en la ciencia.

Acaso la gran dificultad que encontramos al tratar de definir la ciencia se deba a que carece de una esencia. En realidad, la ciencia no es algo que ya esté hecho, es un hacerse. En este hacerse ha ido adquiriendo múltiples formas, tratando de

adaptarse a las distintas circunstancias. Como un ser vivo la ciencia se adapta transformándose.

Por otra parte, entre forma y forma, se da una ruptura o discontinuidad. Así resulta que no hay una ciencia, sino formas discontinuas de ciencia. Esto si juzgamos la ciencia como un proceso diacrónico. Desde un punto de vista sincrónico, tampoco existe una ciencia, sino una multiplicidad de prácticas científicas que se oponen entre sí. Esta es la visión de la ciencia, que trata de presentar la nueva Epistemología Francesa (Bachelard, Canguilhem, Foucault), según la opinión de autores tales como Dominique Lecourt. No existe la ciencia como unidad sincrónica o diacrónica, existen formas de ciencia discontinuas unas de otras y una multiplicidad de prácticas científicas opuestas entre sí⁽⁹⁾.

Sin embargo, junto a este rasgo no unitario de la ciencia, nos vemos obligados a reconocer un rasgo totalizador propio de la ciencia contemporánea⁽¹⁰⁾. Frente a la especialización excesiva de la ciencia en el siglo pasado, por la que cada disciplina defendía celosamente sus fronteras: había que establecer una diferencia entre problemas físicos, frente a químicos y biológicos, por ejemplo; hoy asistimos a una integración del saber, que refleja el carácter interrelacionado de todos los fenómenos del universo: ya no tiene sentido establecer fronteras entre la Física y la Química, cuando existen la Físico-química y la Química-física, etc. Cualquier estudio en profundidad de un fenómeno lo relaciona con otros. El trabajo en equipo es una exigencia significativa. Y, junto con esta

(9) LECOURT, Dominique. "Para una crítica de la Epistemología", Introducción. Siblo XXI Editores, 1973.

(10) GORTARI, Eli de. "Introducción a la Lógica Dialéctica", Editorial Grijalbo, S.A. México 1979, págs. 44-48.

integración entre las ciencias de una clase, asistimos a una indiferenciación creciente, a una ruptura de fronteras, entre las ciencias naturales respecto a las formales y sociales; entre las ciencias teóricas y las prácticas; entre las ciencias y las técnicas; entre la ciencia y la filosofía. Por ejemplo: las ciencias formales y naturales tienen que reconocer en su práctica la presencia de los mismos "defectos", que antes consideraban exclusivos de sus parientes pobres, las ciencias sociales: subjetivismo, probabilismo, necesidad de trabajar con supuestos no probados; la reinterpretación del concepto de axioma y la aparición de paradojas lógico-matemáticas acercan las proposiciones primitivas de las ciencias formales a las hipótesis de las ciencias empíricas; los epistemólogos actuales establecen la transmigración de los conceptos y los métodos de una ciencia a otra; entre la ciencia y la técnica se ha llegado a una interrelación tal que: "da lugar, según una ingeniosa observación, a que el fisiólogo enseñe al ingeniero cómo construir un aparato automático, el ingeniero enseñe al fisiólogo cómo estudiar el cerebro, el matemático indique al biólogo cómo analizar los fenómenos de la vida y al lingüista cómo estudiar la estructura del idioma; los animales dan lecciones de cómo construir aviones y, en general, de cómo desarrollar la técnica"⁽¹¹⁾; en la corriente anglosajona de la Nueva Ciencia se ha establecido la presencia, en toda teoría científica (Tradición, Paradigma, Programa de Investigación), de elementos filosóficos y metafísicos, que forman parte del núcleo firme de la teoría (Lakatos); por otra parte, el propio desarrollo de la Epistemología científica, al mismo tiempo que se impone como una exigencia del desarrollo de las ciencias, descubre su insuficiencia y la necesidad de completarse con una epistemología filosófica, basada en una Filosofía de la Ciencia; la urgencia de contar la ciencia con una visión

(11) KEDROV, M. B. y SPIRKIN, A. "La ciencia", Edit. Grijalbo, S.A., 1968, pág. 45.

totalizadora y radical de la realidad, objeto de una Ontología, aunque haya que considerarla como altamente hipotética y conjetural, para avanzar en este camino de la integración del saber.

El resultado de este proceso es la vigencia de un nuevo concepto AMPLIO de Ciencia, entendido como "una marcha progresiva hacia la objetividad, realizada a diferentes niveles de investigación, sobre diferentes objetos, con diferentes métodos y criterios de verdad, sobre el mundo considerado como una totalidad".

¿Cómo compaginar estas dos perspectivas contradictorias de la ciencia? Por una parte la existencia, no de una ciencia, sino de formas discontinuas de ciencia y de múltiples prácticas científicas. Por otra parte, la constancia de la integración del saber que nos impone un concepto amplio de ciencia.

Pienso que el Método Dialéctico torna inteligible esta aparente contradicción. La totalidad que constituye la ciencia actual no es una totalidad abstracta, es decir: una totalidad que evade las diferencias; sino una totalidad concreta, que las asume como momentos, etapas necesarias de su propio desarrollo. Una totalidad que se constituye gracias a las diferenciaciones, rupturas y discontinuidades, las mismas que sólo tendrían un sentido relativo, al ser apreciadas desde el punto de vista de las partes, Bachelard, quien ha introducido la categoría de discontinuidad, mediante el concepto de ruptura epistemológica, ha señalado también que: "La dialéctica que juega entre mecánica relativista y mecánica clásica es una dialéctica envolvente. Parecía que la Relatividad había arriesgado todo lo que constituía la certidumbre del conocimiento clásico de la realidad; pero, habiendo arriesgado todo no ha perdido nada, ha conservado todo lo que se conocía

científicamente en el último siglo. Basta aflojar las finas obligaciones para hallar los antiguos lazos"⁽¹²⁾.

Pero la ciencia debe ser considerada además como una totalidad concreta EN DESARROLLO. En efecto, esta totalidad concreta no hay que considerarla como formada de una vez pór todas, sino que, frente a las diversas circunstancias, da lugar a nuevas diferencias, adquiere formas diferentes, las cuales serán asumidas en totalidades concretas posteriores. Por otra parte, esta totalidad concreta en su desarrollo y formación justifica la afirmación de un mundo que existe como una totalidad de fenómenos interrelacionados, en continua transformación. La constitución y desarrollo del conocimiento científico nos permite conocer la constitución y desarrollo de la realidad.

Recogiendo todas las categorías anteriores, proponemos la siguiente definición de ciencia: "TOTALIDAD CONCRETA EN DESARROLLO QUE, COMO SABER, CONSISTE EN UNA MARCHA PROGRESIVA HACIA LA OBJETIVIDAD, REALIZADA DE UNA FORMA SISTEMÁTICA, AUTOCONSCIENTE, CRÍTICA, RESPONSABLE e INTERSUBJETIVA, A DIFERENTES NIVELES DE INVESTIGACIÓN, RESPECTO A DIFERENTES OBJETOS, SOBRE EL MUNDO CONSIDERADO COMO UNA TOTALIDAD".

Ahora bien, si la ciencia es una totalidad concreta en desarrollo, el acudir a su historia es condición necesaria para su conocimiento. Esto nos lleva a considerar por su propia inercia la categoría de Historia.

(12) BACHELARD, Gastón. "La dialéctica filosófica de las nociones de la relatividad", en El Compromiso Racionalista, Siglo XXI., 1976, pág. 142.



3. LA CATEGORIA DE HISTORIA.

Etimológicamente "historia" significa reunión de noticias, investigación, en el doble sentido del proceso y producto: el acto de investigar y lo investigativo. En este sentido se habla, por ejemplo, de Historia Natural.

En tiempos de los historiadores romanos, "historia" pasa a significar: investigación acerca del pasado del hombre. Este es el significado que ha prevalecido hasta llegar a "historia" como "Ciencia del hombre (humana, social) que tiene por objeto la reconstrucción racional del pasado de la Cultura".

Aclaremos brevemente este concepto:

- Reconstrucción racional: se trata de reconstruir el pasado comprendiéndolo, esto exige interpretarlo por medio de una teoría. Si esto es así, utiliza el criterio sentido y el método interpretación. Para aplicar el criterio sentido ha de introducir una teoría de la realidad histórica, así como de lo que se trate de reconstruir, por ejemplo: una teoría de la ciencia. El mayor o menor sentido que aporte a los datos disponibles servirá, a su vez, para evaluar dichas teorías.
- El pasado de la Cultura: el objeto de la Historia es el pasado de la Cultura.

Cultura es, por definición, el conjunto de valores materiales y espirituales realizados por y en el hombre, mediante la transformación de la naturaleza. Es decir:

- a) La cultura exige dos elementos: el hombre y la naturaleza. La cultura es el resultado de la acción transformadora del hombre sobre la naturaleza que, al ser apropiada por aquel,

lo transforma también. La cultura aparece así como una "segunda naturaleza".

- b) La cultura pertenecen, desde el más rudimentario instrumento de producción fabricado por el hombre, hasta la ciencia más abstracta, pasando por las distintas formas de organización política y social.
- c) El nombre "historia" es equívoco: "historia", realidad que se trata de reconstruir; "Historia": reconstrucción racional. Pues bien, las dos categorías de la historia, tomada como realidad del pasado, son las de evolución y cultura. Historia es la evolución de la cultura.
- d) Si esto es así, si la cultura es una categoría esencial de la Historia y la cultura es propia del hombre, puesto que sólo él la produce, Historia, en sentido estricto, únicamente hay del pasado del hombre. La naturaleza carece de Historia, lo cual no significa que no evolucione en el tiempo.

4. LA CATEGORIA DE HISTORIA DE LA CIENCIA.

La Historia de la Ciencia tiene como objeto LA RECONSTRUCCION RACIONAL DEL PASADO DEL PROCESO TOTAL DEL SABER CIENTIFICO, ENTENDIDO COMO ACTIVIDAD CULTURAL.

Aclaremos esta definición:

- El rasgo "proceso total del saber científico" (o totalidad del proceso del saber científico) hace alusión al carácter de la Ciencia como TOTALIDAD CONCRETA EN DESARROLLO, que se aplica sobre el mundo tomado también como TOTALIDAD.

El rasgo "entendido como actividad cultural" destaca a la Historia de la Ciencia, como historia de una región de la cultura. Lo que implica dos cosas:

1. Si la Historia es la reconstrucción racional del pasado de la cultura y la cultura: el conjunto de valores realizados por y en el hombre mediante la transformación de la naturaleza; la Historia de la Ciencia es la reconstrucción racional de la producción de VALORES DE VERDAD, de las sucesivas aproximaciones al objeto. En este sentido la Historia de la Ciencia tiene como objeto reconstruir el proceso de desocultamiento de los objetos.
2. Esta actividad cultural que llamamos saber científico o ciencia, constituye un momento, a su vez, de la Totalidad mayor que es la cultura y, por lo tanto, sólo puede ser comprendida en su formación y desarrollo concretos, en relación con las otras actividades culturales. Esto, que por una parte, reconoce en la ciencia una realidad histórica. Igualmente, propone en la constatación de las interdependencias con las otras actividades culturales, el método del estudio de esa historia.

La definición propuesta no deja de plantar problemas de orden práctico y teórico:

- Si bien la meta es la Historia de la Ciencia, antes habrá que realizar las Historias de las Ciencias. Sin embargo, el material presenta una desigualdad temática, cronológica y geográfica muy difícil de resolver.

Por su antigüedad y carácter universitario, contamos con obras importantes de Historia de la Medicina, de la Matemática, de la Filosofía, las que pueden considerarse incluso como ciencias autónomas. Las Ciencias Naturales, que "han acelerado su marcha

en los tiempos modernos", con excepción de la Astronomía, presentan solo en este siglo un floreciente desarrollo histórico. Los estudios de Historia de la Lógica empiezan prácticamente con Bochenski, a mediados de este siglo.

Desde el punto de vista cronológico y geográfico. A principios de este siglo se conocía tan solo la historia de la Ciencia Clásica y de la Occidental a partir del Renacimiento. Hoy se ha logrado llenar algunas lagunas: existe ya una Prehistoria de la Ciencia (Saber Prehelénico) que ha sido de gran utilidad; se han hecho investigaciones en Historia de la Ciencia Medieval se ha estudiado la Historia de los pueblos del Próximo Oriente; con la excepción de China, poco se sabe de la ciencia en el Extremo Oriente; igualmente se tienen conocimientos fragmentarios acerca del saber en Africa, América Precolombina y Colonial⁽¹³⁾.

Se puede elaborar una Historia de la Ciencia sobre datos tan disímiles? Este problema ha sido enfrentado con gran lucidez por Koyré. Tenemos que completar, primero, la Historia de las Ciencias. La especialización es forzosa a este respecto. Sin embargo, no debemos olvidar que se trata de una abstracción. Existe la Ciencia, como Totalidad Concreta y los árboles deben permitirnos ver el bosque.

- Los problemas de orden teórico son más bien puntualizaciones:

Uno de ellos es el relativo a los supuestos básicos de la Historia de la Ciencia. No se trata de axiomas, ni de leyes que han merecido una aceptación universal al ser corroboradas por la experiencia. Todavía no se han descubierto las "leyes de la Historia", menos aún las de la Historia de la Ciencia. Lo que contamos es con "portadores de

(13) BABINI, José, Op. Cit.

sentido" que, como en todas las ciencias humanas, dan lugar a una serie de interpretaciones subjetivas.

El otro, se refiere a la Historia de la Ciencia, como reconstrucción de la producción de valores de verdad (valores epistemológicos). Si la Historia de la Ciencia se ocupa de la reconstrucción del proceso de desocultamiento de los objetos, parte importante de ella ocupará, no sólo, la reconstrucción del descubrimiento y aplicación de ciertas exigencias lógicas (criterios de verdad y métodos) y sociológicas; sino también de los siguientes procesos, encaminados a proporcionarnos una información más objetiva de la realidad:

-una depuración de elementos extracientíficos, externos e internos a la constitución del saber científico: hábitos culturales, vicios del lenguaje, falsas intuiciones, obstáculos epistemológicos.

- una mayor abstracción: sustitución de descripciones empíricas por construcciones teóricas. Desocultamos el objeto en la medida en que lo construimos antes de observarlo. (Bachelard).

- una mayor generalización o aumento de la potencia de las teorías. Lo que ha significado, en muchos casos, una modificación de sus fundamentos.

Así resulta que la Historia de la Ciencia, en tanto reconstrucción de la producción de valores de verdad, es la historia del descubrimiento y aplicación de los métodos y criterios de verdad, de la depuración del objeto científico de los elementos extracientíficos, del creciente nivel de abstracción y generalización de las teorías científicas.

EN TORNO A LA FILOSOFIA CRISTIANA, HOY⁽¹⁾.

Francisco Olmedo Llorente

(1) Comunicación presentada al III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Quito, Julio de 1989.

"...un tomismo actual, viviente, no es una cosa ya hecha, sino una tarea por hacer" (A. Dondeyne, Fe cristiana y pensamiento contemporáneo, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, pág. 342).

"...No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquella no tiene más remedio que adaptarse a ésta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teología -su hablar de Dios- el theos es cristiano y el logos predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor se advierte que el logos griego traiciona constantemente e inevitablemente la intuición cristiana" (J. Ortega y Gasset, En torno a Galileo, Madrid, R. de Occidente, 1967, pág. 133).

La cita de Dondeyne, con su referencia al tomismo, no prejuzga nuestra posición ante esa modalidad del pensamiento cristiano. Para nuestro objetivo, donde dice "tomismo actual" podía ponerse "filosofía cristiana actual". A lo mejor, esta sustitución es infundada, propia de un aficionado, pero tal es nuestro punto de vista. Decía G. Bachelard que la ciencia no tiene la filosofía que se merece. Parafraseando esta idea, cabría preguntar si la fe cristiana tiene la filosofía que se merece.

Uno de los fenómenos humanos más complejos, lentos y tardíos ha sido el descubrimiento de la conciencia histórica, de la dimensión histórica de las cosas. El desarrollo de las ciencias -junto a otros fenómenos- ha mostrado el cambio, las diferencias, la pluralidad y la distinción de situaciones históricas, de atmósferas intelectuales, culturales, vitales. Lo que Aristóteles consideraba como meros accidentes del ser (espacio, tiempo, relación, etc.) se ha convertido en categorías esenciales para la comprensión de la realidad. En lo que se refiere a la verdad, la epistemología ha acentuado su carácter provisional, aproximado; ha superado ciertos mitos imperantes hasta

el siglo XIX: la fe en la ciencia infalible, dotada de objetividad absoluta, per se liberadora; la fe en el progreso continuo, rectilíneo, de la humanidad, a partir de la ciencia y de la técnica. También es importante subrayar que el filosofar (humano) -¿acaso existe otro?- no es inmune al error, no está protegido contra él, camina sin guía infalible, por sendas tortuosas, a veces perdidas. Más aún, el error cumple un papel positivo en la heurística de la verdad.

Por otro lado, la filosofía contemporánea se inclina más al problema que al sistema. Hoy -dejando a un lado la posibilidad del sistema- predomina el espíritu problemático.

I

Las ideas anteriores constituyen algunas de las premisas del planteamiento del problema de la filosofía cristiana. ¿Filosofía cristiana, hoy? He aquí, una expresión históricamente polémica, controvertida, cuya forma y contenido originaron un amplio debate, en especial, a partir de la posición crítica, negativa, de E. Brehier. En cuanto filósofos -dice Brehier-, San Agustín o Santo Tomás de Aquino no dependen del cristianismo, sino del platonismo, del aristotelismo, etc. No existe, pues, una filosofía cristiana, como tampoco existe una matemática cristiana.

En cierto modo, la mentada disputa parece trasnochada. Llegamos demasiado tarde para reavivarla, pero no -al parecer- para renovarla, para reorientarla. Quizás, sea poco relevante la pregunta por la posibilidad o la existencia de la filosofía cristiana. Lo fundamental es el factum de una tarea cumplida y el faciendum -el tener que hacerse y continuarse- de la misma. Conocemos el pasado de la filosofía cristiana, pero ¿cuál y cómo será su por-venir, o mejor, su por-traer?

Miremos el pasado. La revelación cristiana y el logos griego se encuentran. ¿Cuál será su relación? Algunas fórmulas apuntan una

respuesta. "Noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas" (San Agustín). "Es que yo no busco comprender para poder creer, sino que creo para poder comprender..." (San Anselmo). Con Santo Tomás de Aquino, la fe y la razón tienen dominios bien definidos, apoyándose en la revelación y en la demostración, respectivamente. No obstante, la fe es tutora de la razón. La filosofía es sierva de la teología. La idea de Pedro Damiano no se ha perdido: la filosofía es "velut ancilla dominae" (theologiae). La filosofía presta servicios religiosos a la fe. La filosofía cristiana consiste en el uso religioso de la razón (Fides quaerens intellectum). La imagen del círculo, que se iniciaba y concluía en la fe, envolviendo en su interior a la filosofía, parece adecuada. Reflexión sobre la fe, en la fe, para la fe. La religión lo atrae todo hacia sí. Es la fe la que determina -según el espíritu de cada autor- la filosofía a elegirse. Luego, esa filosofía es encerrada en una suerte de camisa de fuerza. Doble riesgo: hacer que la filosofía diga lo que conviene a la fe y hacer que la fe y la filosofía misma se empobrezcan, se intelectualicen. Se nos ocurre pensar, como ejemplo, en el análisis tomista del constitutivo formal de la persona, en orden a explicar la realidad de las personas divinas o la unión hipostática.

En la Edad Media, toda la cultura se subordinaba a la fe. En aquella atmósfera espiritual, era una vivencia esta idea recogida por Antonio Machado y citada por J. D. García Bacca: "No se puede hablar con desprecio de una filosofía, la escolástica, que supo hacerse esclava de tan gran Señora como la Teología" (Introducción literaria a la filosofía, Caracas, UCV, 1964, pág. 59).

Pero el saber humano y su relación con la religión cristiana se han modificado sustancialmente. Se ha abierto un nuevo mundo, un mundo profano, laico, secularizado; en amplios sectores, ateo. Se podría decir, con Romano Guardini, que a la fe se le ha ido escurriendo el mundo. Hace algunos meses, numerosos científicos,

reunidos en la Universidad de Harvard, sostenían que la existencia de Dios -como hipótesis explicativa trascendente- es innecesaria.

Urge, pues, desarrollar o acentuar -en el contexto de las premisas indicadas- líneas de filosofía cristiana, actualizadas, abiertas a nuestras circunstancias, a nuestro mundo. Partiremos de una doble comparación, de la cual extraeremos -no sin forzarla y mutatis mutandis- pistas para nuestro trabajo.

La historia de las ciencias conoce varias modalidades. Una de ellas es la historia de los precursores, de las anticipaciones. Adaptándola a nuestro caso, tendríamos una filosofía cristiana que arranca de la revelación, tira de su ovillo y razona a partir de ella. Es una repetición de lo ya dicho, una proyección racionalizada de la religión. En apariencia, al menos, se ha roto el mencionado círculo de la fe. Esta modalidad de filosofía cristiana arranca de unos "principios de fe", para interpretar la realidad. ¿No ocurre algo análogo en toda filosofía? ¿No hay -en todo comienzo- algún principio de fe?

Otra modalidad de historia de las ciencias es la practicada por G. Bachelard y G. Canguilhem. Se trata de una historia recurrente, que parte del presente de la ciencia y se retrotrae a su pasado, para juzgarlo. Parece posible sacar -de este modelo- otro tipo de filosofía cristiana, que no va de la fe a la fe, ni de la fe a su explicitación, sino que avanza -en un vaivén- de la experiencia integral (historia social, económica, política, etc.) a la fe, a su luz, a su juicio. Leer los nuevos signos de los tiempos y cotejar esa lectura con la escuela de la revelación. Desvelar la fecundidad de la fe, interrogándola a partir de esa experiencia integral. A esto lo llamaríamos el uso racional de la religión (Intellectus quaerens fidem). En esta búsqueda, encontraremos verdades -sancionadas por el pensamiento actual- cuyo origen está en la revelación. Descubriremos valores y nociones filosóficas aportadas por el cristianismo. Captaremos el espíritu cristiano en muchas partes, pero también sus posibles desviaciones, sus innovaciones, sus resistencias, sus puntos periclitados, aunque

se los consagre oficialmente. En todos los casos, la filosofía cristiana será una creación humana, que deberá construir su propio discurso -no sin riesgos-, aunque instruída en la escuela de la fe. La filosofía cristiana tiene que meter las manos en la masa.

Muchas sorpresas, muchos cambios, pueden aguardarnos, pues - como dice el refrán- ni son todos los que están, ni están todos los que son. ¿No existirá filosofía cristiana fuera del cristianismo o, al menos, fuera del cristianismo oficial? Algo más podría agregarse. ¿Por qué no poner en epoché -para esa tarea, para ese diálogo con el mundo- el carácter divino, sobrenatural, revelado, de la escuela de la fe? ¿Una filosofía cristiana sin cristianismo?

II

El pensamiento occidental nos ha dejado un importante legado axiológico. El cristianismo ha aportado un valor original y fundamental: el hombre como persona, como interioridad, como espíritu, como libertad, como valor-fuente, como valor creador de valores. Según la fe cristiana, la persona vale por su naturaleza intrínseca, inmanente, no por su condición étnica, social, económica, etc. La persona tiene una dignidad per se, absoluta, que ningún per aliud puede ni debe violentar.

Decir persona es decir sujeto libre, sujeto moral, en cuya ex-sistencia tienen lugar la responsabilidad, la elección, la culpa, el castigo, la angustia. El cristianismo ha alumbrado la persona y ha bautizado a la humanidad con un nombre trascendente: el hombre se llama Eleuterio. Pablo de Tarso escribía -en otro contexto-: "Hermanos, vuestra vocación es la libertad" (Gal. 5,1 y 13).

Grecia había descubierto la libertad del ciudadano, del hombre libre. El cristianismo proclama la libertad de todos los hombres, nivelando -si cabe el término- al libre y al esclavo.

Pero, ¿cómo hay que entender -hoy- la libertad, según el espíritu de la filosofía cristiana? La ciencia sólo exhibe su creatividad, al ser interrogada en su historicidad. Análogamente, la revelación cristiana muestra su fecundidad filosófica al ser preguntada desde la realidad histórica en todas sus dimensiones.

La persona es un ser en situación, en circunstancia, en un contexto social, cultural, etc. La libertad, por consiguiente, no es abstracta, a-histórica, sino encarnada, real, móvil. La historicidad de la libertad -expresión de la historicidad de la persona- plantea algunas preguntas: "¿por qué?", "¿para qué?", "¿cómo?", "¿de quién?", etc. Una comparación. La historia de las ciencias, su progreso, han enseñado mucho a la epistemología, a la teoría de la ciencia. De manera semejante, la historia social, económica, política, religiosa, etc., puede esclarecer una teoría dinámica e integral de la libertad.

La palabra "libertad" -bastante equívoca- ha dado origen a varios problemas, relacionados con su concepto, su ámbito de aplicación, su existencia misma. La libertad como ausencia de necesidad de obrar, como indiferencia de obrar, como autodeterminación o autonomía de la voluntad; la libertad de coacción, la libertad interna o libre albedrío (libertad de ejercicio y libertad de especificación); la libertad social, política, religiosa, de pensamiento; los determinismos (fisiológico, psicológico, social, teológico, físico).

Creemos que un análisis coyuntural -valga esta palabra tan manida- de la libertad exige ir más allá de muchos de estos tópicos tradicionales. Hacemos nuestras -y sobran, al respecto, los problemas puramente especulativos- las palabras de H. Bergson: "... La libertad es, pues, un hecho y, entre los hechos que se comprueba, no lo hay más claro" (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia, OBRAS ESCOGIDAS, México, Aguilar, 1963, pág. 194).

A nuestro juicio, una filosofía cristiana (actualizada) de la libertad debería atender, entre otros muchos, a estos aspectos interrelacionados: la verdad, la democracia (como una estructura económica, social y política), la utopía. Veamos brevemente:

- a) "La verdad os hará libres", dice el Evangelio. Y no se trata de una verdad lógica ni ontológica. Tampoco se habla de una doctrina abstracta. La verdad que libera es una realidad personal, viva: Cristo, camino, verdad y vida. Es muy atractiva la propuesta de Romano Guardini, para quien "...No existe una determinación abstracta de la esencia" del cristianismo. El cristianismo es la persona de Cristo.

La noción cristiana de pecado -hecha abstracción de sus connotaciones teológicas- implica que el progreso humano no es rectilíneo, unilateral, inequívoco, meramente científico. La realidad del pecado exhibe el desorden moral -un zigzag inevitable, una línea que se rompe, una libertad que lleva en su raíz la posibilidad de su propia negación- que afecta al hombre y reclama un orden interior o subjetivo, y un orden objetivo, social o comunitario. Al relacionar a Adán y a Prometeo, se ha subrayado por algún pensador que el pecado del primero es moral, es un pecado de des-amor (y, por tanto, social e histórico), un pecado que exige una conversión del hombre. El cristianismo no condena a Prometeo, pero alerta sobre los riesgos de lo que los griegos consideraban una suerte de pecado científico-técnico. En este contexto, el cristianismo proclama una gran verdad. Un orden social libre exige condiciones objetivas de existencia, pero éstas no bastan. Siempre puede existir un desajuste -no un hiato insalvable- entre el ser y el deber ser, entre el proyecto y la realidad. El cristianismo nos enseña una pedagogía de la libertad, la cual no es un resultado de la luz de la mente ni de las condiciones objetivas adecuadas. La libertad es espontaneidad del espíritu, que se proyecta en el sentido de una liberación personal y

social. En este clima, deben situarse -a nuestro juicio- la filosofía de la liberación y la teología de la liberación.

- b) El principio y el fin de la democracia es la libertad (integral) del hombre. Los valores y los principios de la democracia deberían encontrar su raíz más profunda en la fe cristiana, hostil a los absolutismos, a los caudillismos de cualquier índole. El hombre contemporáneo se opone a los absolutos, sean políticos, ideológicos, morales, religiosos.
- c) Los defectos de la democracia formal, abstracta, y las limitaciones de sistemas políticos inscritos en la vida real pueden recibir luz de una lectura profética de la historia.

El cristianismo puede fecundar la vida social y política, proyectándola hacia una trascendencia, hacia un "plus ultra". También, aquí, podemos poner entre paréntesis el carácter teológico y soteriológico de la trascendencia, entendiéndola como una negación y superación de lo dado, de lo establecido como algo absoluto, definitivo.

El tema de la utopía -no en su sentido peyorativo, no como utopía abstracta, sino como la posibilidad, como el deber ser de lo que todavía no es- se relaciona estrechamente con la libertad y hay que inscribirla en esta atmósfera de la trascendencia. "La libertad, escribe Marcuse, sólo es concebible como realización de lo que hoy es todavía utopía".

III

Algunas de las ideas centrales de nuestra exposición -que ha querido enmarcarse en el subtema "El problema de la libertad a la luz de la Filosofía Cristiana"- se han presentado con cierta ambigüedad e imprecisión. Por ello, queremos concluir con algunos puntos de inquietud, de duda, de incitación:

1. El antagonismo planteado por Ortega y Gasset, en la cita del comienzo. La contraposición paulina entre la sabiduría de la fe y las filosofías falaces y vanas. El Dios de la teología cristiana tradicional, ¿es el Dios de la revelación o es el Dios de la filosofía griega? Estas cuestiones apuntan al verdadero quehacer de la teología y a la posibilidad de la filosofía cristiana. Peligros que acechan: el fideísmo y el intelectualismo especulativo.
2. ¿Cómo debería realizarse -hoy- la filosofía cristiana, en el supuesto de que esta expresión tenga algún sentido? ¿Podría pensarse que la tarea de la filosofía cristiana ha sido absorbida por la teología, entendida como el estudio de lo revelado y de lo que se refiere a la revelación? ¿No es éste el caso de la teología de la liberación?
3. Si se admite la posibilidad de una filosofía cristiana, hay que abrirse al espíritu de la filosofía contemporánea y aprender mucho de ella. Incluso, el riesgo del error, de la duda, de la incertidumbre. Si es filosofía, tiene que arriesgar. Al fin y al cabo, ¿no es la propia fe una aventura? A lo mejor, muchos de los filósofos contemporáneos pertenecen -sin saberlo o sin el reconocimiento de la ortodoxia- a esa tradición cristiana.
4. Según G. Bachelard, la ciencia crea racionalidad, crea filosofía. Análogamente, la fe ¿crea, hoy, racionalidad, crea filosofía?

Todos conocemos las palabras de León XIII: "vetera novis augere et perficere", así como su idea de restablecer la filosofía cristiana "según el espíritu de Santo Tomás de Aquino". ¿Debemos acoger, hoy, esta concepción acumulativa, continua, de la filosofía cristiana, encerrándonos en la torre de marfil del tomismo? ¿Por qué no, según el espíritu de la

revelación cristiana, a la luz de una historia filosófica recurrente?

5. El tema de la libertad, asociado al de la democracia y al de la utopía, nos parece esencial en la filosofía cristiana actual.

GONZALO ZALDUMBIDE Y EL ENSAYO ECUATORIANO

Dr. Antonio Sacoto

La primera guerra y sus resultados catastróficos en Europa afectaron el pensamiento mundial en general; la revolución mexicana de 1917 se deja escuchar en toda América; en el Ecuador nos obligó a reflexionar sobre nuestra realidad y la necesidad de actualizar nuestras estructuras, el levantamiento obrero de Guayaquil que terminó con la masacre del 15 de noviembre de 1922, en la que artesanos y obreros fueron asesinados a mansalva y arrojados en la ría de Guayaquil, episodio que se recoge en Las cruces sobre el agua.

En el año de 1923 se reprimen inmisericorde y brutalmente los levantamientos campesinos de Leito, Sinincay, Vichibuela y Urcuquí, por fin, en 1925 triunfa la revolución juliana, con matices de pequeña burguesía y con grandes deseos de modernizar el país.

En lo que va de 1920 a 1940, hay alrededor de veinte mandatarios, la tónica del momento es el caos político, la intriga, la falta de asentamiento gubernamental, hecho que culmina en la guerra civil de los cuatro días, de 1933. Se observa muy claramente en este período también la fricción entre los gamonales de la sierra y la nueva plutocracia costeña. Igualmente habría que advertir en este período la presencia de un líder político populista, que permanecerá entre victorias y derrotas durante un período de medio siglo en la historia ecuatoriana: José María Velasco Ibarra.

En el campo de las ideas y el pensamiento en Hispanoamérica, a principios de este siglo y a raíz de la problemática que arrastran nuestros países hispanoamericanos, unos escritores se aferran al positivismo como respuesta a nuestros males, el mal de la mezcla de razas que ha dado como resultado un mestizaje ímprobo, por un lado, o simplemente la superioridad de la raza sajona sobre la latina, por otro; o lo que es más, las razas superiores sobre las inferiores y entre éstas se encuentran la latina y la india. Se escribieron obras cuyos títulos son ya un enunciado de sus tesis y conclusiones:

Manual de patología política 1899, de Agustín Alvarez; El continente enfermo 1899, de César Zumeta; Pueblo enfermo 1909, de Alcides Arguedas; Nuestra América 1903, de Carlos Octavio Bunge.

Otros, frente a la desorientación y fracasos políticos y económicos, del caos ideológico y, por qué no decirlo, de humillación en el escenario de las relaciones internacionales por la cercenación de nuestros territorios y la imposición de sus pactos y tratados, al mismo tiempo que se fortalecía el pujante país del norte con una industria moderna y floreciente, con un comercio internacional absorbente y una institución financiera y bancaria que descartaba aún a la misma Europa, y una política internacional de la que sólo se podía desconfiar en silencio (adviértase que algunos de nuestros escritores ecuatorianos anteriores a este período, como Benigno Malo, Remigio Crespo Toral, José Peralta, coinciden en esta visión), consideran a Ariel como símbolo de nuestra América, como símbolo de los valores vapuleados, como símbolo de nuestra herencia cultural ibérica y cristiana, de nuestra raza, de nuestra lengua. El humanismo greco-latino menospreciado por el positivismo vuelve a sus altares y en ellos se ensalzan las virtudes del espíritu humanístico, al mismo tiempo que se rechaza el sentido práctico y venal de los pueblos que nos desprecian. Este abrazo de confraternidad nos estrecha a España con la que formamos la unidad cultural hispanoamericana. Nuestros hombres de cultura se abrazaron ante el llamado de Ariel; pletóricos de calor cívico levantaron el estandarte de los verdaderos valores, los nuestros, desde luego, desde su punto de vista. El peruano Francisco García Calderón le pedía un prólogo (a Rodó) para su De literis, en 1904; Idola fori de Carlos Arturo Torres, tenía la bendición de Rodó al recibir su comentario favorable. El hombre mediocre y las fuerzas morales de José Ingenieros, también recibe partículas de arielismo. Alfredo González Prada, José Vasconcelos, Antonio Caso, por mencionar unos nombres, también están en la penumbra si no a plena luz del arielismo. Y claro, en el Ecuador quien representa mejor estos ideales es Gonzalo Zaldumbide, el gran panegirista de Rodó, el que en 1904 escribiría una obra sobre el escritor uruguayo.

La generación que sigue en Hispanoamérica, tanto a positivistas como a arielistas, tuvo una enorme preocupación por definir los aspectos históricos, culturales, literarios y dentro de ese contexto al ser hispanoamericano: Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Picón Salas, Germán Arciniegas, Uslar Pietri, Blanco Fombona, Andrés Iduarte y muchos otros. Se puede advertir que el ensayo ecuatoriano de la época que tratamos no se encontraba a la zaga del resto del ensayo de Hispanoamérica. Los temas tratados por nuestros ensayistas más o menos concuerdan con los de los ensayistas del resto de Hispanoamérica. Ese gran afán por definir nuestra cultura y, los hombres de letras; pero al mismo tiempo hay que anotar que no tuvieron la visión de aquellos ensayistas que de un salto superaron todo el lastre tradicional colonial, si cabe la palabra, con un enfoque económico e ideológico de la problemática hispanoamericana. Por ejemplo, en el Ecuador nadie da este salto como José Carlos Mariátegui, en 1928, con sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Por lo demás, ni siquiera se menciona a este escritor y su obra en el desarrollo del ensayo ecuatoriano de los años 30 y 40. Igualmente, en estos ensayistas podemos advertir que su conocimiento del ensayo hispanoamericano en general es minúsculo, apenas se menciona a Martí, el más grande de los pensadores hispanoamericanos; se desconoce casi por completo la obra de González Prada, en el Perú; la de José María de Hostos es estudiada por José María Velasco Ibarra, pero es totalmente desconocida por los otros escritores ecuatorianos. Es dentro de estas perspectivas históricas, políticas, ideológicas y esencialmente literarias, que queremos estudiar nosotros a los ensayistas ecuatorianos de este período 1925-1960.

Uno de los primeros escritores que merece un estudio detenido es Gonzalo Zaldumbide. Gran parte de su obra pertenece al período anterior, principalmente su estudio sobre José Enrique Rodó, de 1903; "El elogio de Henry Barbusse", de 1919; "La evolución de Gabriel d' Annunzio", de 1890; y vuelve sobre la figura de Rodó en

estudios más extensos publicados tanto en París como en Nueva York. Pero lo que pertenece al período que estudiamos es su obra sobre Juan Montalvo, en el centenario de su nacimiento -1932- "Significado de España en América", 1933; "Gonzalo Zaldumbide en Cuenca de Los Andes", 1934; algunos de sus estudios sobre clásicos americanos y clásicos ecuatorianos y algunos ensayos sueltos y opúsculos, publicados en separatas o en periódicos. De ahí que sea un imperativo el dar a conocer el pensamiento de Gonzalo Zaldumbide y su influencia dentro del desarrollo de la cultura nacional ecuatoriana.

La crítica ecuatoriana ha hecho hincapié en el estilo: "Al escribir la más hermosa prosa que se haya escrito en nuestro siglo XX, cierra un período de vacilaciones y da comienzo a la vigencia (como ideal estético) de una prosa forjada en los mejores crisoles modernistas"⁽¹⁾. Igualmente, el Padre Astudillo en el prólogo a Páginas escogidas de Gonzalo Zaldumbide, elogia una y otra vez el estilo, al gran estilista, al gran prosista e incluso analiza al estilista dentro de las premisas que él considera de un gran estilo. Galo René Pérez, en su Pensamiento y literatura del Ecuador al referirse al ensayo ecuatoriano del siglo XX, menciona a tres ensayistas: Gonzalo Zaldumbide, Augusto Arias y Darío Moreira. A Zaldumbide le dedica algunas páginas para referirse específicamente al gran estilo, al gran esteticista. Pero nos llama la atención que estos estudios no hagan hincapié en el contenido, en el pensamiento, en las ideas; no le restamos el valor que tienen sus estudios sobre Rodó, sobre Barbusse, sobre D'Annunzio, sobre Montalvo, sobre Espejo, pero sí encontramos un gran desgarramiento o divorcio, si se quiere, de la realidad social, política, ideológica ecuatorianas que vive el país, en momentos difíciles que exigen de sus escritores una guía y participación claras.

(1) RODRIGUEZ C., Hernán. *Literatura Ecuatoriana 1830-1980*, Otavalo Gallo Capitán, 1980, pág. 73.

Por lo contrario, nosotros encontramos que tardíamente, muy tardíamente, Gonzalo Zaldumbide sigue muchos de los conceptos de civilización y barbarie expuestos por Sarmiento a mediados del siglo pasado y que tuvieron un eco resonante en los positivistas de finales del mismo y de principios de éste. También encontramos la falta de consonancia con el resto del pensamiento continental, que ya había dado pensadores genuinamente americanistas.

Es muy claro el caso de Martí, de González Prada y más coetáneo suyo de Mariátegui. Por el contrario, Zaldumbide sigue más bien la línea de los escritores preocupados por la cultura, como Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Picón Salas y otros. En el panegírico de Montalvo brilla el estilista, el conocedor de la biografía y bibliografía, y es trabajo que nos vale como referencia para estudiar la obra del ilustre ensayista ecuatoriano del siglo pasado. Sin embargo, en otros estudios nos ofrece Gonzalo Zaldumbide algo así como una radiografía de su época, la ecuatoriana por supuesto, como el portavoz de su clase, la culta y aristocrática, la europeizante y enciclopédica, que miraba con enorme disgusto y a una tremenda distancia la verdadera realidad socio-cultural ecuatoriana, al punto que algunos de sus enunciados, aunque tardíos, pudieron haber tenido una influencia negativa en el desarrollo del pensamiento ecuatoriano.

En nuestro libro Del ensayo hispanoamericano del siglo XIX en el capítulo "Rodó y el arielismo", nos referíamos a Gonzalo Zaldumbide y lo citábamos "En la pura incolora transparencia de su prosa", para señalar lo fatuo de la adjetivación. Pero a línea seguida indicábamos que ésta estaba a tono con el modernismo, movimiento al que pertenecen los dos escritores. Sin embargo, calando más hondo en la cita que continuaba así: "Nada hay de americano ni de pintoresco, nada de sabores de tierra, con toques de color local ni en su elegante y ceñido decurrir sobre cosas de América misma, ni en sus hábitos generales de pensamiento y estilo, en la nativa primitividad", advertíamos cómo siguiendo las líneas del arielismo,

Gonzalo Zaldumbide también renunciaba la realidad americana para cobijarse en la europea. Pero no era únicamente ese afán europeizante lo que nos chocaba, sino principalmente su desprecio de la cultura americana. De ahí la necesidad de repetir a boca llena las frases de Martí, en "Nuestra América": "Cree el soberbio que la tierra fue hecha para servirle de pedestal porque tiene la pluma fácil o la palabra de colores que acusa de incapaz e irremediable a su república nativa porque no le dan sus selvas nuevas, modo continuo de ir por el mundo de gamonal famoso, guiando jacas de Persia y derramando champaña⁽²⁾.

No sin razón anota Luis Alberto Sánchez, sobre Zaldumbide que "su vida transcurre entre los halagos de la diplomacia y los viajes oficiales. Individualista y europeizante cree que su país se puede salvar por medio de una oligarquía de intelectuales e imitando a Europa, desarraigado, habita sin mayores inquietudes -haciendo literatura- fuera de su país"⁽³⁾.

En la cita que sigue se puede apreciar más de cerca esa actitud de renuncia y vergüenza por lo americano y al mismo tiempo de abrazo fraterno con lo europeo sin comprender que somos fruto de esas savias, "Nuestra literatura, como nuestra vida toda, siente este aquejo, vano es que nos digan que no estamos aún para eso, que basta o que mejoraríamos con distinguirnos cultivando nuestras peculiaridades, diferenciando nuestras costumbres y pintando nuestros paisajes, pero la verdad es que nos avergonzamos de nuestras singularidades cuando no son las del mundo más civilizado y en cuanto a nuestros gustos y paisajes americanos no pasan a constituirnos en título suficiente; distinguirnos podemos sólo por lo

(2) SACOTO, Antonio. Estudios y ensayos hispanoamericanos. Quito, Casa de la Cultura 1981, págs. 94-95.

(3) SANCHEZ, Luis Alberto. Tuvimos maestros en Nuestra América. Buenos Aires, Reigal, 1956, pág. 100.

pintoresco, más, no queremos ser pintorescos, tal vez porque eso nos recuerda todavía muy cerca el taparrabo y las plumas de nuestros inocentes antepasados. Sería muy pobre orgullo para nosotros, lo que queremos de todas veras, dígase lo que se quiera, es ser hombres, ser pueblo, como los de más vieja experiencia y más profunda historia, tomándoles la flor extrema de su saber y de su sentir, airosa petulancia de adolescentes, pero también incontrastables empujes de la vida"⁽⁴⁾.

Igualmente nos llama la atención su ensayo "Mi regreso a Cuenca", donde recoge sus impresiones que le sirven de motivo para exponer su visión sobre los indígenas. "Se asomó un indio -nos dice- que tenía el infeliz de humano apenas su apariencia, su posición vertical, a pesar de ello diríase subido todavía de medio cuerpo abajo en el entrevero de fuerzas originarias de las especies, unido a la gleba nativa en comunión oscura de instintos y de secretos, con animales y vegetales que lo retienen cerca de su reino apenas diferenciado, aún en los más libres, el amor del indio al terruño más tiene de querencia que de consciente predilección. Su apego al surco es de instinto, casi diré tendencia subterránea, de raíz. Su alma sombría es pasividad, de oscuridad durmiente, inercia mental en gestación de siglos, siglos de servidumbre"⁽⁵⁾.

Un análisis estilístico y temático de este pasaje sacaría a las claras residuos positivistas y una serie de logros estéticos en su descripción antiindigenista. La influencia del concepto de "Civilización y Barbarie", de Sarmiento es notoria.

(4) ZALDUMBIDE, Gonzalo. Montalvo y Rodó, New York, Instituto de las Españas, 1938, págs. 99-100.

(5) ZALDUMBIDE, Gonzalo. Páginas Tomo II. Quito, Departamento de Educación, 1961, pág. 174.

Siguiendo las líneas del arielismo, en la obra de Gonzalo Zaldumbide todo lo hispánico es digno del mayor elogio. Por ejemplo cuando tiene que cruzar las montañas de Los Andes, no puede sino pensar en el tremendo esfuerzo de aquellos "Españoles que domaron la ríspida cordillera y fueron colgando de riscos rudos, nidos que ahora son ciudades entre deshesas y sembradíos; todo aspecto propiamente humano de la inmensa región andina, de toda América obra es de España o de su empuje proveniente"⁽⁶⁾.

En el ensayo "Significado de España en América" en que hace un elogio de la madre patria, se ve precisamente este afán hispanizante. Debe comprenderse bien que todos nos enorgullecemos de nuestro ancestro hispánico, pero no a costa de cercenar la cultura indígena. Precisamente el error de Zaldumbide, como el de muchos hispanoamericanos del siglo pasado, fue el de no advertir que nuestra cultura era una vertiente en la que habían confluído aguas de diferentes culturas y etnias y esa era la realidad hispanoamericana que muchos por su afán europeizante no la podían comprender.

Siguiendo también las líneas del arielismo, al mismo tiempo que hace este elogio del mundo hispánico mira con mucho recelo la cultura anglosajona, la de los Estados Unidos. En el ensayo "Mi regreso a Cuenca", nos dice: "La única medida humana del universo es el hombre y éste no es humano sino cuando piensa, sabe y medita, él ciñe la tierra como dura cinta de hierro, no la humaniza ni la ennoblece como el hilo tenue del pensamiento con que el pastor de Caldea ataba por primera vez el curso de los astros. Vosotros sabréis poner en su debido lugar los instrumentos de magia con que se transforma el rumbo: trenes y aviones, radios y laboratorios, vengan cuanto antes, pero no los adoraréis con el fetichismo de un primario, no creeréis como un cafre con chistera que con ello basta para ser civilizado, sobre la comodidad del uso está la ciencia que la

(6) ZALDUMBIDE, Gonzalo. *op. cit.* pág. 172.

procura y sobre la ciencia que la crea la conciencia que la subordinada"(7). Hay muchos otros pasajes que harían relucir esta actitud de Zaldumbide hacia España y los Estados Unidos, caracterizada en los símbolos de Ariel; por lo que tampoco es original.

El ensayo sobre Simón Bolívar es un gran elogio del Libertador, con penetración en la obra, en la historia y en el hombre, tanto el estadista como el guerrero. Habría que anotar que gran parte de los escritos de Zaldumbide en realidad no fueron dirigidos para el lector ecuatoriano, sino más bien, para el lector francés y español.

En ensayo en referencia "Viaje de regreso a Cuenca", precisamente nos hace pensar en esa visión bastante ficticia del campo, desfigurada y arbitraria en páginas no dirigidas al lector ecuatoriano, sino al lector europeo, exaltando, con ciertos matices románticos, lo exuberante y pintoresco de nuestra América (recuérdese que en una cita anterior renegaba de lo pintoresco de América). Hay que señalar que la descripción de aquellos caminos es falsa (cabalgó de Cañar a Azogues) porque el camino del Inca o el camino real que atraviesa esa área geográfica permanecía y permanece todavía vigente. De tal manera que tanto la descripción del paisaje es ficticia como la descripción del indígena con quien él se encuentra en su camino. Estos son simplemente motivos poéticos. Cuán alejado está Zaldumbide de su medio se desprende del hecho de que cuando él escribe su ensayo (1932) el indigenismo está en franco apogeo en el Ecuador y en América toda.

Hay ensayos de mucho valor en la apreciación, por ejemplo de Eugenio Espejo y en esto coincide la crítica moderna. Igualmente sus estudios críticos sobre Juan Bautista Aguirre, Gaspar de Villarroel, Remigio Crespo Toral, sirven de punto de partida para un

(7) ZALDUMBIDE, Gonzalo. *op. cit.* pág. 176.

estudio de estos literatos ecuatorianos porque hay un acercamiento, un intento de dar a conocer la obra de estos escritores del siglo XVII, XVIII y XIX de Ecuador. Sus escritos sobre otras figuras de América Latina, como Enrique Larreta, Teresa de la Parra, sobre el gaucho, la pampa y sus cantores, sobre Ventura García Calderón y otros, nos parecen superficiales pero sin embargo dan noticia de estos escritores en Ecuador y en América y esto es muy importante.

Por lo anotado, se advierte claramente que la línea de pensamiento de Gonzalo Zaldumbide sigue la estela trazada por el arielismo: estético y helénico, pero bastante alejado, si no divorciado, de la realidad circundante; al mismo tiempo los reflejos tardíos, pero derrotistas del positivismo, están presentes en su apreciación del indígena. De estas dos fuentes nace su enorme desprecio de lo popular ergo de la cultura popular que en definitiva es el grueso de nuestra cultura. Gonzalo Zaldumbide, como muchos pensadores de su época, y como lo veremos a través del desarrollo del ensayo ecuatoriano, representa una voz, una actitud, un modelo o patrón, y ésta es la culta aristocrática de principios de siglo, tan alejada del marco sociológico de nuestra realidad.

CINE ECUATORIANO: ENTRE LA IDENTIDAD CULTURAL Y LA DRAMATURGIA AMERICANA

Dr. Carlos Pérez Agustí

El momento actual del cine ecuatoriano parece haber entrado en una fase caracterizada por una abundante producción, superando así el peligroso letargo en que había incurrido en años anteriores. Se incluyen largometrajes de ficción, como "La Tigra" de Camilo Luzuriaga, o recientes producciones televisivas como "Una Mujer", "La Jaula", "Selva sin retorno" y otras similares que han podido contemplarse por la televisión ecuatoriana recientemente.

De esta producción, a la realizada en décadas atrás, con una serie de filmes que llegaron a constituir lo que algunos llamaron el "nuevo cine ecuatoriano", hay sustanciales diferencias. Películas de ficción y documentales como "Los hieleros del Chimborazo" de Gustavo Guayasamín, "Montonera" de Gustavo Corral, "Chacón Maravilla" de Camilo Luzuriaga, "Tiempo de mujeres" de Mónica Vázquez, y tantos otros títulos que están en la memoria de todos, se hicieron "luchando contra las agobiantes desventajas que significa disponer de una mínima infraestructura para la realización y la distribución, sin apoyo económico sustancial", y sin embargo "se producen algunos filmes que rompen radicalmente con el cuadro de costumbres y el deleite turístico conocido anteriormente como cine ecuatoriano" (1).

En estas condiciones, llevadas a veces a situaciones límites, se produjeron las obras del Taller de Cine de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca: "Arcilla Indócil", "La última erranza" y "Cabeza de gallo". Aunque en otras ocasiones puede hablarse de los millones invertidos por "La Tigra" y los recursos técnicos con que cuentan las anteriormente mencionadas producciones de la televisión ecuatoriana. En este contexto, lo que interesa precisar es el camino que sigue la cinematografía nacional en este aparente "despegue" de sus cineastas.

(1) ESTRELLA, Ulises. "Reflexiones sobre el cine ecuatoriano".

Cine e identidad cultural

Debemos comenzar aceptando que la tarea de rescatar -o construir, según se considere- la identidad cultural, es proyecto permanente en la práctica fílmica de los realizadores ecuatorianos. Esto ha sido, sin lugar a dudas, el rasgo más distintivo de la mayor parte de la producción de los años anteriores. Pero es difícil ampliar esta característica a los filmes actuales, con lo que puede afirmarse que ese espacio cultural que se abrió hace algún tiempo está a punto de perderse.

Todos sentimos la necesidad de la urgencia de estimular a las cinematografías nacionales que se afanan por conquistar los espacios fílmicos de sus respectivos países, pero este apoyo debe marchar conjuntamente con un trabajo cinematográfico que se ordene en torno a la cuestión de la identidad nacional. En este sentido, en la Declaración de Principios y Fines del Instituto Nicaragüense de Cine, se formula con claridad qué tipo de cinematografía es la que debe impulsarse en Latinoamérica: "un cine lanzado a la búsqueda de un lenguaje cinematográfico que ha de surgir de nuestra realidad concreta y de las experiencias particulares de nuestra cultura".

¿Un cine así entendido puede considerarse como "cine político"? No tenemos ningún reparo en denominar "cine político", si por tal se entiende, a un cine estrechamente vinculado a su propia realidad y empeñado en la búsqueda de una cultura nacional. Por supuesto, no hay que cerrar los ojos a los peligros, excesos y deficiencias artísticas en que se puede incurrir en el deseo de hacer un cine auténticamente nacional. Pero, como dice Ambrosio Fornet, lo primero de todo es aclarar los términos. Así, una cosa es nutrirse de la propia realidad y otra muy distinta caer en un excesivo localismo que no conduzca más que a una conciencia folklórica falsa de la

proyección nacional. De la misma forma, ya lo recordaba Glauber Rocha, es preciso distinguir entre cine popular y cine populista.

En cualquier caso, puede asegurarse que el cine nacional forma parte con todo derecho de las expresiones culturales ecuatorianas y de América Latina, y que ese nuevo cine debe orientar sus esfuerzos hacia la creación de una forma expresiva nacional en un ámbito descolonizador.

Cine popular y memoria colectiva

¿Cuáles son los caminos o procedimientos a seguirse para la consolidación -a través de la práctica cinematográfica- de la identidad cultural? Cineastas bolivianos, como Alfonso Gumucio y Jorge Sanjinés, vislumbran una producción fílmica fundamentada en la "memoria colectiva" como única garantía para el afianzamiento de una identidad nacional y latinoamericana. Sus fundamentos los resumimos brevemente, y lo primero de todo es distinguir entre "seudo-memoria" y "memoria colectiva".

- La "seudo-memoria" es la de clases dominantes de América Latina. La "memoria colectiva" es la de las grandes mayorías.
- La "seudo-memoria" representa un punto de vista minoritario y ajeno a la realidad, pese a lo cual se constituye en historia oficial. La "Memoria colectiva" es la memoria popular y testimonial.

Así como se habla de una cultura dominante, por oposición a otra que entendemos como dominada, también la memoria colectiva es una alternativa frente a la seudo-memoria de las clases dominantes. La memoria colectiva construye un cine popular.

Pero el cineasta ecuatoriano está obligado a distinguir entre "cine popular" y "cine populista". Un cine para el pueblo, según concepción de Julio García Espinoza, "no es aquel que sólo le devuelve su propia imagen, sino que, sobre todo, le ofrece posibilidades de superarla". Para Glauber Rocha, el cine populista no comunica al pueblo más que su propio analfabetismo y su misma simplicidad, nacidos ambos de la miseria. El cine populista no comunica otra cosa más que las mismas alienaciones del pueblo. El cine de masas es el que hace una minoría para las masas, y lo hace con un criterio de consumo porque las masas quedan reducidas a un papel masivo y consumista. El verdadero cine popular, por el contrario, es el que no reduce al público a la condición de espectador pasivo, el que no anula el gusto del pueblo sino que lo desarrolla.

En el fondo se trata de que el cine popular construya una nueva historia sobre la base de la memoria colectiva. O como dice Gumucio: "de una manera muy clara se plantea un proceso de reescritura del pasado desde el punto de vista antagónico"⁽²⁾. El hecho de que recuperar la presencia de la huella obrera y campesina en nuestra historia, sea la tarea urgente del cine popular, puede colocar al cineasta ecuatoriano frente a casos en que familias enteras de campesinos y obreros ignoren por completo su propia historia. Y muchos factores propician esta especie de "desmemoria".

Podemos fijarnos en el hecho de que las nuevas tecnologías audiovisuales (que por un aparte son instrumento adecuado y necesario para el trabajo cinematográfico), su paulatina implantación en el seno de la familia ecuatoriana sea una de las causas de la "desmemoria". Desde esta perspectiva, hay que aceptar un hecho incuestionable: el papel preponderante que durante mucho tiempo tuvo la transmisión oral, de generación en generación, para el registro de la cultura popular, ha cambiado sustancialmente desde

(2) GUMUCIO, Alfonso. "Cine, historia y memoria popular".

que los medios masivos de comunicación fueron adueñándose paulatinamente de la función transmisora.

No es el único, por supuesto, pero el cine es el medio más idóneo para constituir el registro de la memoria colectiva. Afortunadamente a nadie hay que demostrar ya que, entre los medios de expresión, el cine es el de mayor potencialidad para lo testimonial y lo documental. Por su especificidad, el arte cinematográfico es el recurso más apropiado para ese trabajo impostergable en el ámbito cultural ecuatoriano.

Dramaturgia americana y lenguaje dominante

A nivel de lenguaje y estética, la memoria colectiva o el cine que busca la afirmación de la identidad nacional, es negado por la incontenible presión de la mal asimilada normativa esquematizante del cine norteamericano y el lenguaje dominante de las telenovelas. A tal punto que puede asegurarse que esta doble influencia se constituye en los grandes obstáculos con que se enfrenta el cineasta ecuatoriano. Glauber Rocha reconocía que cuando un brasileño piensa en hacer un filme, lo hace pensando en el lenguaje fílmico del cine norteamericano. Por ello, resulta fundamental la convicción de que no es del todo imposible penetrar a través de la sensibilidad dominante. El reciente estreno de "El éxodo de Yangana", con una aceptación y captación amplia del público ecuatoriano, es sólo uno de los ejemplos que podemos aportar.

Una estética del cine ecuatoriano empeñado en rescatar su propia realidad, sólo será posible mediante la libertad expresiva que genera la oposición al lenguaje dominante. El sometimiento a este lenguaje no ha generado más que todo un subcine de imitación, y además, ha malogrado otros intentos más dignos. Se admite que "aun en los proyectos más avanzados en el área de la producción cinematográfica latinoamericana, se arrastran patrones mal asumidos del cine

dominante, construido a imagen y semejanza del cine de Hollywood"⁽³⁾.

Críticos y cineastas se preguntan si realmente puede cambiarse el lenguaje cinematográfico de los filmes que estamos habituados a ver. Como respuesta, Ambrosio Fornet habla de "un lenguaje que mezcla lo documental con la ficción, en el que la ficción siempre apunta hacia un hecho real, o sea en donde los conflictos y el ojo mismo de la cámara miran siempre desde una perspectiva social y hacia un referente real, al contrario de la dramaturgia burguesa y el cine burgués que tienden a aislar el conflicto y el escenario. El cine latinoamericano ha colocado siempre el conflicto y los problemas en términos de conflicto social, lo que obliga necesariamente a un nuevo lenguaje, a sacar la cámara a la calle, a usar cámara en mano, a montar materiales documentales con materiales de ficción, a ir a las comunidades tradicionalmente no filmadas por el cine"⁽⁴⁾.

El viejo problema de que el público no acepta esa clase de cine y que le resulta sumamente aburrido, además del rechazo o una deficiente calidad técnica y artística, es un falso problema. El público ecuatoriano ha respondido siempre positivamente, como la expresión de la existencia real de un pueblo deseoso de identificarse y reconocerse en sus propias imágenes. En Bolivia admiten no sólo el hecho que desde el punto de vista histórico lo más significativo ha sido el cine que se inscribe en el registro testimonial (tanto en el filme documental como en el de ficción), sino que, y esto es lo importante, las películas que más han impresionado al pueblo boliviano son las que tienen que ver con su propia identidad cultural. Millones de personas han visto los filmes de Jorge Sanjinés.

(3) Ibid. "Chasqui", 1984.

(4) Entrevista a Ambrosio Fornet, en "Chasqui", Revista Latinoamericana de Comunicación, 1984.

Pero sería ingenuo creer que el nuevo cine ecuatoriano conquistará su público "naturalmente". Como en todo caso de ruptura artística, es largo el camino que hay que recorrer hasta ser aceptado definitivamente. No olvidemos además que el cine es espectáculo, pero en el mejor sentido de la palabra. Conscientes de ello, los cineastas cubanos creen que hay que darle una oportunidad al cine latinoamericano, que sea más atractivo para poder salir del ámbito reducido de las cinematecas y entusiastas del cine alternativo.

Cine de pocos recursos

Surge entonces la pregunta básica, la que no puede desconocer el sometimiento tecnológico del cine: es posible una cinematografía, que aceptando las limitaciones de su trabajo fílmico realizado con bajos costos de producción, se inserte, no obstante, con eficacia, en un proceso de afianzamiento de las culturas nacionales? Esto nos lleva al ya bizantino problema del cine imperfecto en los países subdesarrollados.

El término "cine imperfecto", tan desafortunado como polémico, tal vez oculte algunas cosas (deficiencias, falta de profesionalismo, demagogia, etc.), pero creemos que su oponente -"cine perfecto"- oculta más y peores desde el punto de vista ideológico. Tal vez sea cuestionable afirmar que la noción de "perfección" es concepto heredado de las culturas colonizadoras, pero no el hecho de que existe un cine perfecto en el peor sentido de la palabra. En esta dirección, buscar la perfección es buscar la técnica. El problema queda así planteado con toda claridad: cómo crear, cómo hacer cine a partir de estas insuficiencias.

¿Es válida una propuesta para el cine ecuatoriano, incluido en la cinematografía de pocos recursos, en la línea de la teoría de Julio García Espinoza? ¿Tienen actualidad estas reflexiones?

Un cine realizado a bajo costo, "como defensa ante el riesgo de que el cineasta militante ceda a los deslumbramientos de la tecnología y los criterios que imponen el mercado, la competencia y el consumo. La proposición contiene también un llamado a la austeridad y la modestia frente a las sirenas de la crítica elitista. Es, además, una defensa contra el desaliento capaz de paralizar a quienes careciendo de recursos refinados quieren hacer cine"⁽⁵⁾.

No son aconsejables conclusiones radicales, pero todavía hay muchos que creen sinceramente que los cineastas ecuatorianos deben trabajar con la convicción de que es posible realizar filmes a bajo costo hechos para la liberación social y cultural; no las grandes superproducciones espectaculares, pero sí un cine dirigido a la búsqueda de la identidad cultural, que establezca una nueva forma de comunicación con su público, que pese a las limitaciones técnicas éstas no anulen el rigor del análisis ni la actitud crítica; un cine, en fin, que exprese el derecho del país a tener una imagen propia.

Cuando Ulises Estrella habla de "la búsqueda de un lenguaje propio, que juntando los objetivos de la revisión crítica de la historia, el testimonio directo y la reconstrucción argumental, van al encuentro del público y sus necesidades desalienantes"⁽⁶⁾, no faltan sectores que hablan de "concesiones" en un cine así planteado. Pero si un filme se comunica con su público, si llega a quien va dirigido, si expresa su realidad sociocultural, de qué tipo de concesión estamos hablando? Sólo una crítica reaccionaria puede referirse a este cine con los criterios de las concesiones, la imperfección, la carencia de actores profesionales y técnicos superespecializados. ¿O es que no podemos hablar nosotros, invirtiendo los términos del problema, de concesiones desde la dramaturgia burguesa, poniendo un velo mitificador con la tecnología sofisticada?

-
- (5) MICHEL, Manuel. "Cine y cambio social en América Latina", Cuba.
(6) ESTRELLA, Ulises. *Ibid.*

Que una práctica cinematográfica entendida como anteriormente señalamos no está necesariamente reñida con la calidad estética, lo demostró ya hace muchos años el neorrealismo italiano y los filmes inspirados en esta tendencia. Con el neorrealismo, tal vez por primera ocasión, el cine salía a la calle, se alejaba de los grandes estudios, buscaba la luz natural y rehúya los actores de renombre. Se esforzaba, además, por expresar las realidades concretas renunciando a los argumentos comerciales.

Queda así sobre estas bases estéticas, la enorme e impostergable tarea para todos los cineastas, críticos y estudiosos del cine de consolidar definitivamente el auténtico cine ecuatoriano, construido a base de la memoria popular, la cultura nacional y la justa aspiración de liberación social. Un cine, cuya urgencia es también su difusión, pues sólo así podrá garantizarse, desde el trabajo cinematográfico, un proceso -largo, pero que hay que recorrer- que contribuya a la afirmación de la identidad ecuatoriana y latinoamericana. Ojalá lo poco o mucho que se realiza actualmente en el Ecuador tome los rumbos más adecuados para satisfacer las necesidades culturales de nuestros pueblos.

INDICE

CUENCA Y SU PRESENCIA EN EL PAIS:

CARLOS CUEVA TAMARIZ

Mario Jaramillo Paredes 3

EDUCACION, DESARROLLO DEL HOMBRE

Claudio Malo González 9

LA CUENCA DEL RIO CAÑAR EN LA EPOCA ABORIGEN

Napoleón Almeida Durán 23

LA FIESTA DE LOS TOROS EN GIRON

Ana Luz Borrero 45

¿PREGUNTAS O RESPUESTAS? LA FILOSOFIA COMO EJERCICIO DE UNA MIRADA DIALECTICA

Francisco Olmedo Llorente 99

MEDITACIONES ACERCA DE LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE COMO FILOSOFIA PRIMERA, HOY

José Vega Delgado 123

CATEGORIAS PARA UNA HISTORIA DE LA CIENCIA

Octavio Chacón Toral 157

INDICE

EN TORNO A LA FILOSOFIA CRISTIANA, HOY

Francisco Olmedo Llorente 180

GONZALO ZALDUMBIDE Y EL ENSAYO
ECUATORIANO

Antonio Sacoto 191

CINE ECUATORIANO: ENTRE LA IDENTIDAD
CULTURAL Y LA DRAMATURGIA AMERICANA

Carlos Pérez Agustí 202

EL TORNADO Y LA FENOMENOLOGIA DEL TIEMPO

YURIY I. KURCHENKO

CONZAS DE LA TRINIDAD Y EL ENAYO
LITVAKOVA

ESTUDIOS

EL MUNDO Y EL MUNDO EN LA IDENTIDAD
CULTURAL Y LA DIFUSION DE LA CULTURA

ESTUDIOS

Esta revista se terminó de imprimir
el 20 de marzo de 1992,
siendo Decano de la Facultad
el Doctor Jaime Astudillo Romero,
Subdecano, Licenciado Edgar León Reyes.
Director de la Revista:
Doctor Mario Jaramillo Paredes,
Operadores de la Offset:
señores Marcelo Abril S. y Jacinto Sarmiento
Levantamiento de textos:
Sra. Mónica Mosquera A.