

UNIVERSITAS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Año XII , Número 21 / julio-diciembre de 2014

Indexada en LATINDEX / ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634



Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, que se inicia en el año 2002, tiene una regularidad semestral.

El objetivo de **Universitas-UPS** es promover y difundir la publicación de textos científicos y críticos, inéditos y previamente evaluados, de carácter e interés actuales, en el campo de los conocimientos de lo social y humano y sobre problemáticas de alcance general, aunque privilegiando aquellos referidos en particular al Ecuador y América Latina.

La Revista presenta artículos y ensayos, investigaciones en curso o resultados de ellas, análisis y comunicaciones de perfil más coyuntural, y reseñas o reseñas de libros.

<http://www.ups.edu.ec>

Correo electrónico: revistauniversitas@ups.edu.ec

Rector

Javier Herrán Gómez, sdb

Vicerrector General

Luis Tobar Pesántez

Vicerrector Académico

Fernando Pesántez Avilés

Vicerrectores de sede

César Vásquez (Cuenca)

Viviana Montalvo Gutiérrez (Quito)

Andrés Bayolo Garay (Guayaquil)

Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, publicación semestral, No. 21, julio-diciembre de 2014. Editor responsable: José Juncosa Blasco. ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634. Diseño y corrección: Editorial Universitaria Abya-Yala. Domicilio de la publicación: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Casilla postal 2074, Cuenca-Ecuador. Centro Gráfico Salesiano: Vega Muñoz 10-68 y General Torres, Teléfono (+593 7) 2831745, Casilla 01-01-0275, Cuenca-Ecuador.

D.R. © Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas.

Impreso en Ecuador

UNIVERSITAS, es una publicación semestral de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Las ideas y opiniones expresadas en las colaboraciones, son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Director

Teodoro Rubio Martín

Editor Responsable

José Juncosa Blasco

Editor General

Luis Álvarez Rodas

Consejo Científico Externo

Francois Houtart (Centre Tricontinental, Belgique-Universidad de Lovaina Foro Mundial)

Alberto Acosta (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Quito)

Isabel Yépez (Universidad de Lovaina)

Rafael Grasa (Universidad Autónoma de Barcelona)

Jesús Leal (Universidad Complutense de Madrid)

Ángel Montes (Universidad de Murcia)

Antonio Hermosa (Universidad de Sevilla)

Giangi Schibotto (Universidad de Bologna)

Manfred Liebel (Universidad de Berlín)

Julio Mejía (Universidad de San Marcos, Lima)

Juan Podestá Arzubialde (Universidad Arturo Prat, Iquique)

Bertha García (Universidad Católica del Ecuador, Quito)

Fernando Mayorga (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba)

José Luis Guzón (Universidad Pontificia de Salamanca)

Pablo Vommaro (Universidad de Buenos Aires)

Comité Editorial

Juan Bottasso (Università Pontificia Salesiana-Roma)

Gaitán Villavicencio (Universidad de Guayaquil)

Lucas Pacheco (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

René Unda (Universidad Politécnica Salesiana)

Victor Hugo Torres (Universidad Politécnica Salesiana)

Rodrigo Peña (Universidad Santamaría-Guayaquil)

Carlos Rojas (Universidad de Cuenca)

Año XII , Número 21 / julio-diciembre de 2014 ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634

Editorial 11

ARTÍCULOS

Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina 17

Juan Illicachi Guzñay

Identidad saraguro en España. Reflexiones con motivo de la celebración de la Virgen del Cisne en Vera (España) 33

Alberto García Sánchez

Empresas sociales y su aplicación en las sociedades rezagadas 57

Manuel Enrique Muñoz Mainato

Construyendo los cuerpos “perfectos”. Implicaciones culturales del culto al cuerpo y la alimentación en la vigorexia 77

Javier Eloy Martínez Guirao

¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión 101

H. C. F. Mansilla

“La Mañosa” de Juan Bosch. La novela socio-realista de la revolución 133

Bruno Rosario Candelier

La evaluación y acreditación de la educación superior ecuatoriana y la producción editorial	163
<i>Luis Álvarez Rodas, José Juncosa Blasco</i>	

INVESTIGACIÓN

La Tecnología y la inteligencia artificial como futuro en el área médica	185
<i>Raúl Beltrán Ramírez, Rocío Maciel Arellano y José Jiménez Arévalo</i>	

Sistema gestor con características adaptativas, para el control en la ejecución de aplicaciones de usuario que solicitan una alta demanda de tiempo procesador	191
<i>Aarón Jiménez Govea, Marisela Mireles Mercado, Laura Torres López</i>	

NORMAS PARA LA PREPARACIÓN DE LOS MANUSCRITOS	209
--	-----

ARTICLES

- Development, education, and cosmovision:
An Andean cosmovision outlook 17
Juan Illicachi Guzñay
- The Saraguro identity in Spain. Reflections on the motives
behind the celebration of the Virgen del Cisne in Vera (Spain) 33
Alberto García Sánchez
- Social enterprises and their applications in lagged
behind societies 57
Manuel Enrique Muñoz Mainato
- Building “perfect” bodies. Cultural implications
of the cult of the body and feeding megarexia 77
Javier Eloy Martínez Guirao
- What can be learnt from the religious sentiment to enrich
the sociopolitical sphere? A brief reminder about religion’s
sociopolitical value 101
H. C. F. Mansilla
- Juan Bosch’s “La Mañosa”.
A socio-realist novel about the revolution 133
Bruno Rosario Candelier

Higher education evaluation and accreditation, and editorial production in Ecuador	163
<i>Luis Álvarez Rodas, José Juncosa Blasco</i>	

RESEARCH

Technology and artificial intelligence, the future of the medical field	185
<i>Raúl Beltrán Ramírez, Rocío Maciel Arellano y José Jiménez Arévalo</i>	

Management systems with adaptive characteristics to control and execute user applications that require high processing times	191
<i>Aarón Jiménez Govea, Marisela Mireles Mercado, Laura Torres López</i>	

GUIDELINES FOR PREPARING PAPERS	215
---------------------------------	-----

EDITORIAL

Estimados lectores: avanzamos en la publicación de nuestra Revista. En el número 21 de *Universitas* contamos con artículos de gran interés, aunque aparentemente abordan diferentes asuntos. Ya en el número anterior aparecía un artículo que profundizaba sobre el indigenismo. En éste también se plantea esta misma temática, pero desde otra óptica, “Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina”, de Juan Illicachi. El autor sostiene que a pesar del reconocimiento que la Constitución del Ecuador de 2008 hace a la cosmovisión andina, esto no se refleja en un refuerzo de la misma en el ámbito educativo, donde se sigue considerando marginal. Sin duda, este artículo es de gran interés para los estudiosos del fenómeno indígena en este país, pero también para los ecuatorianos en general.

Seguimos en Ecuador con el artículo “Identidad saraguro en España. Reflexiones con motivo de la celebración de la Virgen del Cisne en Vera (España)”, ya que Alberto García Sánchez, en el que será un capítulo de su tesis doctoral, acopia las conclusiones de varias entrevistas realizadas a los saragurenses y saraguros residentes en varias localidades del sur de España. En él se recoge cómo viven su identidad aquellas personas del cantón ecuatoriano Saraguro que migraron a España en los años posteriores a la crisis económica, acontecida en su país a finales del siglo XX. Las fiestas en honor a la Virgen del Cisne, así como otras festividades indígenas mantienen su identidad y transmisión cultural de este pueblo en la distancia.

Manuel Muñoz escribe el artículo titulado “Empresas sociales y su aplicación en las sociedades rezagadas”. Es una opción a la pobreza de comunidades desfavorecidas económicamente, creando empresas sociales con microcrédito interno. Este artículo presenta la alternativa de prosperar con el desarrollo de una empresa social, fraterna y solidaria. De esta manera podemos emprender el microcrédito con tolerancia, exento de egoísmo e individualismo, tal como lo propone la comuna de Quinuapata, prototipo de desarrollo social-comunitario.

En su documento “Construyendo los cuerpos “perfectos”. Implicaciones culturales del culto al cuerpo y la alimentación en la vigorexia”, Javier Eloy Martínez Guirao, analiza el fenómeno de la dismorfia muscular, enfocado como el reflejo de la radicalización y distorsión de lo considerado como deseable, y de las contradicciones que la misma sociedad presenta. Asevera que el culto al

cuerpo se ha hecho cada vez más presente en las sociedades contemporáneas; la alimentación y el ejercicio físico se han convertido en dos de los medios más destacados para seguir los valores hegemónicos sobre el cuerpo.

H.C.F. Mansilla en su artículo “¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la Religión” nos recuerda que las religiones, a lo largo de la historia y en todas las sociedades han intentado contestar interrogantes para el orden sociopolítico, como el de dónde venimos y a dónde vamos, el sentido de la vida y la identidad de los seres humanos. En este texto el autor presenta algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica, en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales y en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia.

Bruno Rosario Candelier nos presenta la novela de *La Mañosa*, de Juan Bosch, autor que había demostrado ya su talento y su instinto social en sus anteriores obras, y había captado la pobreza en que vivían la mayoría de las comunidades campesinas. También en esta novela Bosch presenta a esta masa de labriegos que, además de la pobreza, padecen las consecuencias de las revoluciones. El autor de este artículo deja claro que la literatura, y en especial la novela, es un medio para ejercer la crítica social y política; pero a la vez es un cauce para proponer el ideal de sociedad, el arquetipo de la justicia, de un mundo justo.

José Juncosa y Luis Álvarez en su artículo “Las publicaciones arbitradas y el proceso de evaluación y acreditación superior ecuatoriana”, abogan para que la edición universitaria se convierta en un espacio importante de diversidad bibliográfica que contribuya a conseguir el saber, el conocimiento científico y la educación como un derecho que tienen todos los hombres. Así podremos lograr una sociedad con responsabilidad política que promueva la cultura y los saberes.

Rocío Maciel, Raúl Beltrán y José de Jesús Jiménez nos adentran en la tecnología y en la medicina en su artículo titulado “La tecnología y la inteligencia artificial, como futuro en la Medicina”. Constatan que existen avances médicos debido al desarrollo tecnológico. Es un tema de actualidad y del que queda aún mucho por descubrir. El desarrollo de la tecnología en el ámbito de la

medicina es muy relevante ya que ayuda a abaratar costes en asistencia médica y mejorar técnicas y tratamientos. Este desarrollo tecnológico viene de la mano del estudio y uso de la inteligencia artificial sobre todo a través de los llamados sistemas expertos. No podemos obviar que se ha logrado una mayor calidad de vida, unos procesos médicos y unos métodos menos traumáticos.

Para concluir Aarón Jiménez Govea, Marisela Mireles Mercado, Laura Torres López en su texto “Sistema gestor con características adaptativas, para aplicaciones de usuario que solicitan una alta demanda de tiempo procesador” proponen la optimización del manejo energético por medio de una estrategia de ejecución para los procesos de usuario, aplicando un manejo adaptativo, gestionando la asignación del porcentaje de uso del procesador con la finalidad de priorizar o restringir la ejecución de las solicitudes hechas por los usuarios.

Teodoro Rubio
Editor responsable

ARTÍCULOS

ARTICLES

Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina

Development, education, and cosmovision: An Andean cosmovision outlook

Juan Illicachi Guzñay¹
jillicachi@unach.edu.ec

Resumen

Este ensayo trata de visualizar algunos debates sobre la cosmovisión y la manera de relacionarse con el *runa* (hombre) y la Pacha Mama. El hilo conductor del texto es el concepto de cosmovisión andina-*kay pacha*; a través del cual giran las discusiones sobre el desarrollo y la educación como conceptos alternativos en confrontación e interrelación con los conceptos denominados hegemónicos y universales. También analizo cómo la Constitución del Ecuador de 2008, a pesar de contener algunos proyectos históricos de los pueblos indígenas como el *sumak kawsay*, Pacha Mama, se opera en la lógica ambigua y contradictoria, y en esta línea se presenta el campo educativo carente de planes y programas curriculares en temas de cosmovisión y *kichwa*.

Palabras claves

Cosmovisión, cosmovivencia, desarrollo, educación, *sumak kawsay*, Pacha Mama.

Abstract

This article tries to visualize various debates about cosmovision and the way runa (man) relates to Pacha Mama. The text's common thread is the Andean concept of cosmovision-kay pacha, by which we lead a discussion on development and education as alternative concepts, confronted with and interrelated to notions of hegemonic and universal. We also analyze how Ecuador's Constitution of 2008, despite containing historical language promoted by indigenous people such as sumak kawsay, Pacha Mama, is ambiguous and contradictory since national education programs lack specific plans and curricula that entail cosmovision and kichwa themes.

Keywords

Cosmovision, cosmo-life experience (cosmovivencia), development, education, sumak kawsay, Pacha Mama

Forma sugerida de citar: Illicachi Guzñay, J. (2014). Desarrollo, educación y cosmovisión: una mirada desde la cosmovisión andina. *Universitas XII* (21), pp. 17-32. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Doctor en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y profesor-investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo.

Cosmovivencia o cosmovisión²

La palabra cosmovisión está compuesta de dos palabras: cosmo y visión. La primera significa: mundo y la segunda ver, mirar. Diríamos que la cosmovisión es la manera de ver y mirar el mundo de forma muy específica. Para el pueblo indígena el mundo está dividido en tres *pachakuna* (mundos): *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*. En otras palabras es la *visión* filosófica y particular del *pacha* (mundo). En esta línea de reflexión, Catalina Álvarez (2006), menciona que Cosmos (κοσμος) en griego significa orden, armonía, decoro, decencia, construir universo. Por lo tanto, la cosmovisión es una perspectiva frente al orden cósmico de la vida y la manera de ver el orden del universo por parte de una cultura, un pueblo o una nacionalidad. Esto implica que la cosmovisión³ es la forma de ver la naturaleza, la forma de verse a sí mismo, y la forma de ver al otro.

Para José Herrero (2002) la cosmovisión es o son las creencias que una persona o un grupo tiene sobre una realidad y son también un conjunto de pre-suposiciones y asunciones que un grupo sostiene, practica y mantiene sobre el mundo y sobre cómo funciona el mundo. Para Conrad Kottak la cosmovisión es la forma cultural de percibir, interpretar y explicar el mundo. Los tres autores definen la cosmovisión como la manera de entender el mundo; sin embargo, habría que ponderar no en una cosmovisión sino en *plurivisiones* de mundo, de lo contrario caeríamos en la cuestión de la universalidad⁴, tema que cuestiona Boaventura de Sousa Santos (2010).

Desde esta perspectiva, el presente trabajo aborda, específicamente, sobre la cosmovisión indígena kichwa andina y no las otras cosmovisiones. Uno de

2 El presente artículo es uno de los sucesivos escritos de un proyecto más amplio de investigación: “La interculturalidad en el modelo educativo de la educación general básica en el cantón Riobamba”, que viene impulsando la Universidad Nacional de Chimborazo-Facultad de la Ciencias de la Educación.

3 Josef Estermann en su obra clásica *Filosofía andina*, para tener una idea más clara de la “cosmovisión” andina, sugiere tomar en cuenta siempre los principios “lógicos” de la racionalidad andina, en especial los principios de correspondencia y complementariedad. “Cosmovisión” en este sentido es la presentación simbólica del cosmos interrelacionado (*pacha*) mediante distintos ejes cardinales; no se trata de una “visión” en sentido occidental de *theoria* o *visio*. Estermann, prefiere la expresión *pachasofía*, para no someterse al criterio occidental de que solo se trate de “cosmovisión”, pero de ninguna manera de “filosofía” (1998: 145-146).

4 Al decir de Boaventura de Sousa Santos, la cuestión de la universalidad de los derechos humanos es una cuestión cultural occidental. Por lo tanto, los derechos humanos son universales solo cuando se considera desde un punto de vista occidental (2010: 68).

los vectores a tratarse es la forma de relacionarse entre el *runa* (ser humano) y la Pacha Mama (madre tierra) desde una lógica dual:

Los ejes cardinales de la *pachasofía* se extienden, según el ordenamiento “espacial”, entre arriba (*hanaq*) y abajo (*uray*), y entre izquierda (*lloq’*e) y derecha (*qhepa*). Estas dualidades, más que oposiciones son polaridades complementarias. El eje espacial principal de la filosofía occidental es la oposición dual entre adentro (interior, inmanente) y afuera (exterior, trascendente), que en la filosofía andina prácticamente no juega ningún papel de importancia (Estermann, 1998: 146).

Estermann señala otro eje ordenador de la cosmovisión andina que es la polaridad sexual entre lo femenino (*warmi*) y lo masculino (*kari*). Tejiendo en esta reflexión, de acuerdo a mi trabajo de campo en el contexto de Riobamba-Chimborazo, uno de los ordenadores de la cosmovisión es también la dualidad complementaria en el trabajo: “cuando aramos, cuando sahumamos, nos desplazamos hacia la izquierda y derecha y en la misma dirección empleamos los brazos izquierda y derecha”⁵ (Entrevista, Manuel María Guzñay, mayo 5 de 2014). Ocurre lo mismo en las plantas medicinales, entre hierbas machos (*kari kiwa*) y hierbas hembras (*warmi kiwa*); en las piedras: piedras machos (*kari rumi*) y piedras hembras (*warmi rumi*), estas últimas son esgrimidas por los shamanes (*yachakkuna*) para las limpiezas y curaciones.

Parafraseando a Josef Estermann (1998) diríamos que la cosmovisión indígena kichwa de Chimborazo insiste en la importancia de la ubicación topológica de los elementos polares y correspondientes: Cada uno de ellos ocupa un *locus* o *topos* determinado, de acuerdo a su función relacional y simbólica dentro de la relacionalidad cósmica. De alguna manera esta concepción es recogida en la Carta Política de Ecuador a través del concepto *sumak kawsay*; sin embargo, parece ser opacado por el concepto de desarrollo dominante. Estas son las coordenadas analizadas en los siguientes apartados.

5 La traducción es mía, la versión original fue en kichwa.

Runa (ser humano) y Pacha Mama (naturaleza)

Al decir de Hernán Ibarra (2008), la Constitución Política del Ecuador -aprobada en referéndum el 28 de septiembre de 2008 con el 64 por ciento de los votos- radicaliza en el otorgamiento de derechos y su realización, a través de las garantías, que a diferencia de la anterior (1998) circunscribían a la carta de derechos; la actual atraviesa toda la normativa constitucional. La introducción de los derechos de la naturaleza, constituye una de las mayores innovaciones que abre un campo de disputa sobre los factores ambientales en el desarrollo económico. Si damos un mirada retrospectiva, para los Estados, la naturaleza, ha sido considerada como un bien de uso controlado por seres humanos como superiores a ella (la lógica cartesiana). Al posicionar la madre naturaleza como sujeto de derechos, la nueva Constitución ecuatoriana hace un giro total de esta conceptualización moderna occidental (Walsh, 2012).

En el Capítulo séptimo de los Derechos de la naturaleza, en su artículo 71 menciona: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Este articulado toma no solamente como sinónimo la naturaleza y Pacha Mama, sino que se inscribe en la Constitución la palabra Pacha Mama en kichwa, lo que no fue posible en las constituciones colonialistas. Es más, la categoría Pachamama en kichwa aparece escrita con mayúscula por su condición de sujeto con derechos, constituyéndose en un proyecto constitucional de los derechos de la Pacha Mama. Parafraseando a Walter Mignolo (2011) diríamos que es un discurso en pro de la vida, del vivir; no tiene sus fundamentos en el vitalismo de la filosofía europea, sino en el grito del sujeto, a decir de Hinkelammert, de las vidas que gritan, a través del sujeto, las miserias a las que fueron llevadas por años de colonialismo y, últimamente de civilización neoliberal.

La inclusión de derechos de la Pacha Mama en la Constitución Política del Ecuador es una de las formas de responder al clamor histórico de la lucha del movimiento indígena y de la *pacha mama*, y uno de los intentos de descolonizar el Estado colonial, por lo menos en el discurso⁶. No obstante, el discurso y

6 En la práctica, el movimiento indígena parece ser arremetido permanentemente por el Gobierno ecuatoriano; por citar uno de los casos, el presidente Rafael Correa puso fin al convenio de comodato de

la praxis de Estado colonial aún sigue chocando con la cosmovisión y cosmovivencia indígena, o sea, con la forma de concebir y vivir la naturaleza. En este sentido, parece ser aceptada la cosmovisión indígena por el Estado en términos teóricos y no en el nivel práctico.

En estas reflexiones encaja la preocupación de Anita Krainer (2012) en el sentido de que la Pacha Mama está amenazada al igual que la diversidad cultural. Aunque esta preocupación no es reciente, ya el profeta Isaías gritaba: “La tierra está de duelo. La tierra ha sido profanada” (Is. 24,5). Este grito continúa siendo de los indígenas y sus organizaciones, cuando luchan contra los conquistadores y profanadores, en defensa de sus tierras, en defensa de su “madre”.

Leonidas Proaño⁷ (1989) resume el sentir y pensar indígena:

Los indígenas no podemos entendernos como seres separados de la tierra; ni podemos quedarnos en la visión clásica que concibe a la Tierra como el planeta inerte,...Somos hijos e hijas de la Tierra, somos la misma Tierra que se hace autoconsciente, la Tierra que camina, como decía el gran poeta mestizo argentino Atahualpa Yupanqui, la tierra que piensa, la tierra que ama y la tierra que celebra el misterio del universo...La tierra no contiene vida, ella es vida, un superorganismo viviente.

Para los pueblos indígenas, en este sentido no solo es cosmovisión, sino cosmovivencia; que va más allá de la esfera de ver, observar, interpretar el mundo. Es una cuestión de convivir en relación respetuosa y armónica, no solo con la naturaleza sino consigo mismo y con los demás, proceso que para Katherine Walsh (2012) sería interculturalizar.

Concomitante con estas argumentaciones, Walsh (2012) recalca que desde la cosmovisión indígena, la naturaleza es un ser vivo: con inteligencia, senti-

manera unilateral de una casa que ocupaba la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Frente a este hecho no faltaron las reacciones de grandes intelectuales solicitando al presidente Rafael Correa que deje sin efecto el desalojo de la sede que desde 1991 viene ocupando la organización (Para mayor detalle ver la carta abierta al presidente Correa de Boaventura de Sousa Santos con fecha 14 de diciembre de 2014, la carta firmada por los 450 intelectuales del mundo con la fecha 17 de diciembre de 2014).

7 Proaño, uno de los grandes representantes de la Teología de la Liberación en América Latina, argumenta: “Los indios...proclaman hoy que la tierra es su madre, porque de ella ha nacido, porque ella los alimenta, porque en su seno descansan cuando están fatigados por el trabajo, porque a ella volverán cuando mueran” (Proaño, 1989: 9).

mientos, espiritualidad, y los seres humanos son elementos de ella. Paralelamente -sobre la relación del *runa* y *Pacha Mama*- se están reproduciendo varias resistencias y “ataques” que han padecido muchos otros intentos de expresión con voz propia y distinta a las miradas canónicas. Por momentos, esas críticas se acercan a la minimización o exclusión de saberes alternos, invocando la superioridad de las miradas occidentales (Guynas, 2013). Por ejemplo, José Sánchez Parga (2011) subraya que el buen vivir sería un esquema del pasado, una evasión mental y, por lo tanto, reaccionario. Algo así como un paradigma del pasado que no resolvería los problemas actuales. Para este autor, la cosmovisión y cosmovivencia indígena en el *kay pacha*, de considerar a la Pacha Mama como su madre sería como un fenómeno animista y mágico de las relaciones entre sociedades humanas y naturaleza: cuando los hombres consideraban la naturaleza como una realidad viva, parte de su propia naturaleza humana, y con la que mantenían no solo intercambios y reciprocidades, sino también mutuos reconocimientos e identificaciones (2014: 50).

Frente a esta amenaza e inminente peligro contra la cosmovisión de *kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha* indígena, creo interesante insertar un nuevo concepto que Anita Krainer (2012) acuña como una categoría alternativa, tomando el argumento de Bolom Ton, que menciona que la transposición entre zonas de alta diversidad biológica y zonas de alta diversidad cultural ha llevado a un nuevo concepto llamado “diversidad biocultural”. Este autor argumenta que una mejor relación futura con la naturaleza se puede realizar basada en el reconocimiento y conservación de la diversidad humana.

En esta línea de argumentación podemos decir que la Constitución ecuatoriana del 2008, en balance, amplía y fortalece los derechos colectivos indígenas incluidos en la Constitución de 1998. No obstante de estas virtudes y preceptos constitucionales, emergen varias preguntas: ¿La nueva Constitución, recoge todas las voces de los grupos étnicos? o dicho de manera directa ¿En la nueva Constitución, consta la cosmovisión de los afroecuatorianos? ¿La nueva Constitución, responde también a la lucha histórica del pueblo “afro”?

Al decir de Katherine Walsh, la Carta ecuatoriana, sin duda, tiene más reconocimiento de los “afro” que la boliviana; inclusive incorpora la acción afirmativa, demanda central de las organizaciones afroecuatorianas. Sin embargo, repite el error de la Carta de 1998. Esto es, al concebir los derechos colectivos

como derechos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas permitiendo su aplicación a los afroecuatorianos (2012: 131).

En su artículo 58 de la Carta Política del Estado se menciona: “Para fortalecer su identidad, tradiciones, y derechos, se reconocen al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos establecidos en la Constitución, la ley y los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos”; también en el artículo 60 concede la posibilidad de construir circunscripciones territoriales para la preservación de su cultura. Desde esta perspectiva, el discurso constitucional gira en términos de ambigüedad; por un lado, otorga derechos muy limitados al pueblo “afro” y por otro lado, aún siguen excluidos en relación a los derechos adquiridos por los pueblos indígenas.

Para Walsh (2012) haciendo puntos de comparación y conexión con la propuesta de la Carta boliviana y ecuatoriana subraya que a pesar de los grandes avances constitucionales, permanece un problema que ninguna de las dos Cartas logra superar, y esto es la subordinación de la diferencia afro. Este postulado revela otra ambigüedad; por una parte, la Constitución intenta descolonizar a Estado colonial neoliberal, por otra parte reproduce las relaciones de poder entre el Estado y el pueblo “afro”, incluso -esta ambigüedad- puede generar tensión y atomización entre los pueblos en resistencia e insurgencia.

En esta lógica de ambigüedad se inserta también el campo educativo; basándome en las notas de mi diario de campo, por ejemplo, solamente en los colegios filiales a los Distritales Interculturales Bilingües aparecen como asignaturas: el kichwa y la cosmovisión, mientras en los Interculturales no existen estas áreas a pesar de ser una política del Estado. En las entidades educativas distritales interculturales el área de cosmovisión es reemplazada por el de filosofía o desarrollo del pensamiento con contenidos occidentales. En este sentido, la cosmovisión o el *sumak kawsay*, eje articulador de la estructura constitucional continúa siendo solamente para los indígenas.

En este sentido, el campo educativo se constituye en un escenario rico para el estudio de reconocimientos jurídicos, para promover relaciones positivas entre distintas culturas, a partir de la relación, comunicación y aprendizajes de sus cosmovisiones; pero este mismo campo puede reproducir y de hecho ha reproducido históricamente las relaciones poder, exclusión, racismo. En definitiva, diríamos que la educación puede inscribirse en el monoculturalismo o en el interculturalismo que es el tema que analizo a continuación.

El *sumak kawsay* en la educación

La inclusión de la categoría *sumak kawsay* en la Carta Política ha sido motivo de diversas interpretaciones, ya sea en la opinión pública, en el debate académico⁸ y en los medios de comunicación. El sistema educativo es, sin duda, una de las instituciones sociales más importantes para construir la interculturalidad y poner en praxis el postulado del buen vivir, siendo una de las bases de la formación humana e instrumento no solo de mantenimiento de una sociedad sino de su crecimiento, transformación y liberación, y del reconocimiento de todas sus potencialidades civilizatorio-humanas. Estas potencialidades –que implica el desenvolvimiento de lo humano integral en unidad de la *Pacha Mama*– son las que se desconoce en su práctica actual la educación formal (Walsh, 2009).

La pedagogía puede servir para colonizar o descolonizar, para borrar la cosmovisión indígena o para revitalizar. Creo que hay solamente dos andariveles para la educación. Por un lado, pedagogías que trazan caminos para críticamente leer el mundo e intervenir en la reinención de la sociedad, como apuntó Freire; pero pedagogías que a la vez avivan el desorden absoluto de la descolonización aportando una nueva humanidad, como señaló Frantz Fanon. Pedagogías pensadas así, no son externas a las realidades, subjetividades e historias vividas de los pueblos, de las nacionalidades, sino parte integral de sus combates y perseverancias o persistencias, de sus luchas de concientización, afirmación, y desalienación -ante la negación de su humanidad- de ser y hacerse humano (Walsh, 2013).

Por otro lado, la educación históricamente ha sido parte de la hegemonía cultural que las clases dominantes logran ejercer sobre las clases sometidas, a través del control del sistema educativo. A través de este medio, las clases dominantes “educan” a los dominados para que estos vivan su sometimiento y la supremacía de las primeras como algo natural⁹ y conveniente, inhibiendo así su potencialidad resistente e insurgente. En este sentido la educación continuaría siendo hegemónica y monocultural, capaz de “devorar” cualquier tipo de saberes locales y cosmovisiones.

8 Ver: Cubillo, 2014; Walsh, 2012; Sánchez Parga, 2014; Gudynas 2013; Acosta, 2008.

9 Para Gramsci (1997), el Estado era el principal instrumento de fuerza coercitiva, y la obtención del consentimiento por la dominación ideológica se lograba por medio de las instituciones de la sociedad civil, la familia, la iglesia, los sindicatos, el sistema escolar, por ejemplo.

A pesar de la presencia de algunos ejes en la arquitectura constitucional: la pluralización de la ciencia y el conocimiento, los derechos de la Pacha Mama y el *sumak kawsay*, no se condensa aún en el nivel educativo. Al menos en los centros educativos de la ciudad de Riobamba donde hicimos el trabajo de campo, carecen de un plan programático o política institucional sobre la manera de operativizar la cosmovisión indígena, aunque esta deficiencia es a nivel nacional. Con la misma suerte corre la lengua kichwa, aunque algunos docentes monolingües expresen la necesidad de aprender, unos por las oportunidades de trabajo y otros por la disposición constitucional. La conformación de las distritales, y los reducidos números de centros educativos interculturales bilingües, tampoco vehiculizan sino como una asignatura marginal, tanto la cosmovisión indígena como la lengua kichwa.

De acuerdo a los testimonios, algunos actores educativos creen que para dictar clases de estas materias bastaría ser indígenas aunque el perfil profesional sea diferente, constituyéndose para algunos docentes, estudiantes, y padres de familia en áreas de poca importancia. “No existen docentes capacitados en dictar clases de cosmovisión y pocos son los lingüísticos graduados en la Universidad de Cuenca para dictar clases de kichwa” (Entrevista, Pedro Ayme, docente, 42 años, 5 de noviembre de 2013).

A esta limitación, acompaña la poca literatura para el ejercicio docente en la cosmovisión indígena, aunque en las entrevistas no niegan las capacitaciones recibidas en la lingüística kichwa desde las extintas Direcciones Provinciales de Educación Intercultural Bilingüe. A continuación planteo la relación del desarrollo con la Pacha Mama, enfatizando que este concepto es el nudo que teje todo el texto.

Desarrollo y Pacha Mama

La convivencia armónica entre la naturaleza y el indígena choca rotundamente con el pensamiento de la cultura occidental economicista y dominante. Para los países desarrollados -el pensamiento indígena es considerado una idea primitiva, anticuada y enemiga de la modernidad y del progreso: “...la tierra es la madre de los hombres, los hombres son sus hijos, la tierra es para todos y todos tienen iguales derechos” (Proaño, 1989:14).

Algunos investigadores parecen reforzar este posicionamiento de deslegitimación:

Hay que decirlo claramente: el movimiento indígena de la CONAIE ha caído en la “trampa” de la anti-mundialización y de la anti-globalización, apostando su suerte a un modelo estatista que no tiene viabilidad, y por consecuencia a un Estado-patrón gravemente enfermo... (Santana, 2004: 250)

Estas son las formas y estrategias de las élites que estigmatizan negativamente a las organizaciones, comunidades indígenas, llamándolas antimodernistas y primitivas. Bajo este criterio explotan desmedidamente los recursos naturales, sin importar la contaminación y exterminación ambiental y el desarrollo comunitario.

El concepto de desarrollo para los países centrales se basa en el crecimiento económico, ellos pelean por el dinero, por el “Dios” dólar. Siendo los recursos naturales de nuestros pueblos el objetivo clave de los intereses transnacionales y del capital, y la lógica del neocolonialismo opera directamente sobre los Estados nacionales que aplican minuciosamente políticas y regulaciones que favorecen la extracción de la riqueza para beneficio externo (Carpio, s/f).

En oposición a este tipo de desarrollo, el *sumak kawsay*, para los intelectuales socialistas es claramente un modelo de desarrollo alternativo al neoliberalismo (post-neoliberal y post-capitalista) que busca revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista (socialismo del siglo XXI, socialismo del *sumak kawsay*, socialismo comunitario (Cubillo, 2014). En este sentido, el ambiente, es decir los recursos naturales no pueden ser vistos como una condición para el crecimiento económico, como tampoco puede ser un simple objeto de las políticas de desarrollo (Acosta, 2008).

El nuevo modelo de desarrollo que impera en la Constitución del país es el *sumak kawsay* o el buen vivir:

(...) el buen vivir consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener la vida armónica con la naturaleza. Contiene una diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el *ally kawsay*, en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros (Carpio s/f: 14).

El buen vivir cuestiona al modelo de vivir bien, éste último es un tipo de desarrollo que nos propone la posibilidad de que el hombre, la especie humana, logre dominar las fuerzas naturales para vivir mejor y bien. Es aquí donde se establece las relaciones de poder entre la especie humana y la naturaleza. En este campo de lucha, la Pacha Mama reacciona de forma catastrófica frente a la actitud depredadora y devastadora del ser humano, y de acuerdo a la cosmovisión indígena no es ésta la relación asimétrica entre el runa y la Pacha Mama como habíamos señalado en la primera parte de este texto. Sin embargo, la pregunta que surge aquí es: ¿El modelo *sumak kawsay*, no termina siendo estático y conservador? En otras palabras ¿Las cosmovisiones indígenas bloquean el desarrollo y el progreso?

Según Ana Esther Ceceña: “El *sumak kawsay*, no está diciendo en ningún momento, no avancemos, no conozcamos. No dice nada de eso. Dice que no nos desarrollemos, de acuerdo al concepto capitalista de desarrollo, pero si el desarrollo se usa como palabra es algo que se puede usar; es decir, la humanidad debe seguir adelante, interrelacionándose con la naturaleza” (Diario El Telégrafo, 5 de mayo de 2013).

El siguiente testimonio corrobora las anteriores argumentaciones: “Los pueblos indígenas peleamos por la naturaleza, por la vida, para construir *mus-huk llakta*, *mushuk kawsay*, respetando la naturaleza. Eso es *sumak kawsay* para nosotros” (Entrevista, Juan María Atupaña, 56 años, 9 de junio de 2014).

De cierta manera estas argumentaciones responderían a las preguntas ¿Qué tipo de desarrollo encaja en el pueblo indígena? ¿Qué tipo de desarrollo no atenta y contradice a la cosmovisión y cosmovivencia indígena? ¿Qué tipo de desarrollo fortalece el desarrollo comunitario? ¿Qué es desarrollo comunitario? ¿Cuál es el tipo de desarrollo que permite la participación de la “otredad”?¹⁰.

Para la Conferencia Interamericana sobre el Desarrollo de la Comunidad, el desarrollo comunitario es un proceso integral de transformaciones sociales, culturales y económicas y, al mismo tiempo, es un método para lograr la movilización y la participación popular estructural, con el fin de dar plena satisfacción a las necesidades económicas, sociales y culturales.

10 La “otredad” o el “otro” desde el punto de vista del discurso colonial es el indígena o el negro. Para Homi K. Bhabha: “La visibilidad del Otro racial/colonial es a la vez un punto de identidad” (“Mira, un Negro”) (2002: 106).

El impulso del desarrollo comunitario o también llamado desarrollo de la comunidad fue el paradigma predominante desde 1955 dentro de la corriente del pensamiento indigenista¹¹. La Misión Andina la que más duró, o quizá la intervención más prolongada y controvertida de todas cuantas, inspiradas en el paradigma del desarrollo comunitario, vieron la luz en los países caracterizados por la presencia de importantes contingentes de la población indígena a partir de los años cincuenta. Cabe incluir los posteriores programas de Desarrollo Integral financiado por el Banco Mundial (tipo FODERUMA, por ejemplo (Bretón, 2001). En aras del fortalecimiento del desarrollo comunitario, también la OIT¹² creó una Comisión de Expertos que celebró su primer encuentro en La Paz (Bolivia) en enero de 1951. En esa reunión se resolvió, a instancias de los Gobiernos de Perú, Bolivia y Ecuador, apoyar el establecimiento de una Misión Internacional Indigenista de asistencia técnica. En base a estas proposiciones y en colaboración con otras agencias especializadas (ONU, UNESCO, OEA y OMS), la OIT organizó en 1952 el embrión de lo que sería en el futuro la Misión Andina para visitar y estudiar sobre el terreno y el problema étnico en esos tres países (Bretón, 2001). Los proyectos de desarrollo fomentados por la administración blanco-mestiza, tiende a integrar a los indígenas a la nación. Es decir, preparar al indio para que deje de serlo: facilitar el “pase”, la ladinización que comienza por devaluar la cultura propia. El indio entra en el proceso de desindianización, renegando de su cosmovisión y cosmovivencia (Bonfil, 1981).

11 Como se sabe, el indigenismo es una corriente de pensamiento que nace a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX con la toma de conciencia por parte de algunos intelectuales y reformistas sociales de la importancia de la presencia indígena a las jóvenes repúblicas americanas, así como de las precarias condiciones de vida de ese sector social (Bretón, 2002: 37). Para Manuel Marzal, el indigenismo político en general puede definirse como el proyecto de los “vencedores” para integrar a los “vencidos” centro de la sociedad que nace después de la conquista..., puede hablarse de tres grandes proyectos políticos que han organizado los gobiernos, cuyas metas se resumen así: las sociedades indígenas deben conservarse como tales bajo el control (defensa-explotación) de la sociedad dominantes (indigenismo colonial), deben asimilarse a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza (indigenismo liberal), o deben integrarse a la sociedad nacional, pero conservando ciertos rasgos propios (indigenismo integracionista) (2002: 21-22).

12 “..., hay que tener muy presente el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, que ha sido ratificado por los gobiernos de México y del Perú y se ha convertido en programas e instrumento legal de lucha para el Movimiento Indio. Dicho convenio reemplaza al 107 (1957), que tenía la postura integracionista vigente en aquella década; consta de una introducción y diez partes, que tratan, respectivamente, de la política general, tierras, contratación y condiciones de empleo, formación profesional,...” (Marzal, 2002: 387).

Frente a los discursos y prácticas integracionistas y a los proyectos neoliberales direccionados desde la estructura, el pueblo indígena se ha caracterizado por no refugiarse solamente en los “reclamos”, sino en la elaboración y presentación de proyectos alternativos alcanzables, a través de las organizaciones indígenas, de sus gobiernos locales y comunidades indígenas.

Por eso, para algunos dirigentes políticos indígenas el *sumak kawsay* ya se ha venido fomentando en los gobiernos locales alternativos mucho antes de la Constitución de 2008: “Debemos, no solo dar la mirada a los gobiernos comunitarios y su desarrollo comunitario, sino vivirla y nosotros siempre estamos viviéndola. Esto ya venimos haciendo, con o sin el *sumak kawsay* en la Constitución (Entrevista, Joaquín Pintag, catequista y dirigente comunal, 15 de noviembre de 2014).

Con este análisis aspiro contribuir a visibilizar algunos conceptos indígenas *kichwas*: *sumak kawsay*, *runa*, cosmovisión, Pacha Mama y desarrollo; confrontando y relacionando con las premisas hegemónicas y dominantes. El texto mira al sistema educativo como una de las estrategias privilegiadas para trabajar los temas de cosmovisión indígena y un terreno fértil para aprender desaprendiendo.

Conclusiones

El trabajo discute sobre los conceptos de cosmovisión y cosmovivencia desde el punto de vista estructural y etimológico. La cosmovisión considerada como una concepción de los tres mundos (*kay pacha*, *uku pacha*, *hawa pacha*), en el presente trabajo es analizado solamente el mundo del *kay pacha*.

Por un lado, aparecen discusiones que deslegitiman el pensamiento indígena, la cosmovisión, la comovivencia, la relación armónica entre el *runa* y la naturaleza y por otro lado, algunos académicos, revitalizan y profundizan el debate sobre la cosmovisión indígena considerando el conocimiento, aunque las voces de los indígenas en las academias y medios de comunicaciones hegemónicas, en torno a la cosmovisión, aún siguen opacadas; siendo la categoría cosmovisión, profundizada y debatida desde los intelectuales, investigadores y escenarios académicos no indígenas.

El concepto de *sumak kawsay* o buen vivir en términos de desarrollo emerge como una propuesta alternativa al tipo de desarrollo extractivista, neoliberal del Estado colonial. Sin embargo, la inclusión de derechos de la naturaleza en la Constitución hace que cuestione la legitimidad de la arquitectura estatal monolingüe y hegemónica. A pesar de esta virtud constitucional, el Estado ecuatoriano aún no recoge las (pluri) cosmovisiones, por citar un caso, la del afroecuatoriano; de esta manera perpetúa y reproduce las formas de exclusión. El reconocimiento a los indígenas y no a los “afros” puede provocar que los sujetos reconocidos “impongan” sus visiones y entren en un juego de relaciones de fuerzas.

El campo educativo (Bourdieu, 2008) es uno de los escenarios privilegiados para constatar que las disposiciones constitucionales no se concretizan aún en las aulas educacionales. Los conceptos de *sumak kawsay*, *Pacha Mama*, cosmovisión, aún siguen segregados en las propuestas curriculares y pedagógicas. La educación también cumple funciones ambiguas y contradictorias; por una parte puede ser empleada para el ejercicio del poder, para reproducir las desigualdades sociales, para invisibilizar los temas étnicos que aparecieron en la Constitución del 2008. Por otra parte, podría ser esgrimida como un instrumento de liberación, de alianza con los subalternos que buscan la reivindicación.

Bibliografía

Álvarez, Catalina

- 2006 *Cosmovisión de las nacionalidades shuwar y kichwa*. Módulo dictado a los maestrantes en Estudios Superiores, con mención en la Interculturalidad y Gestión en la Universidad de Cuenca.

Acosta, Alberto

- 2008 El buen vivir, una oportunidad para construir. *Ecuador Debate*, 75, 33-48.

Bhabha, Homi K.

- 1994 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bretón, Víctor

- 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: FLACSO.

- Bonfil, Guillermo
1981 *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Bourdieu, Pierre
2008 *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo Veintiuno.
- CONVENIO 169 de la OIT.
Constitución del Ecuador de 2008.
- Cubillo, Ana
2014 Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Iconos*, 48, 25- 40.
- Esterman, Josef
1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona Andina*
Quito: Abya-Yala.
- Gudynas, Eduardo
2013 El malestar moderno con el buen vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa de desarrollo. *Ecuador Debate*, 88, 183-205.
- Gramsci, Antonio
1997 *Cuadernos de la cárcel: Los intelectuales y la organización de la cultura*, No. 2. México: Juan Pablos Editor.
- Herrero, José
2002 “Cosmovisión” (s/f). Disponible en: <http://www-01.sil.org/training/capacitar/antro/cosmovision.pdf>
- Ibarra, Hernán
2008 Política, participación y ciudadanía en los procesos de independencia en América Andina. *Ecuador Debate*, 75, 131-146.
- Marzal, Manuel
2002 *Historia de la Antropología*. Volumen I. Quito: Abya-Yala.
- Mignolo, Walter
2011 “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En Edgar Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, pp. 73-104. Buenos Aires: CLACSO y CICCUS.
- Proaño, Leonidas
1989 *La cultura indígena*. Quito: FEPP.
- Santana, Roberto
2004 Cuando las élites dirigentes giran en redondo: El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador. *Ecuador Debate*, 61, 235-258.

Santos, Boaventura de Sousa

2010 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Universidad de la República.

Sánchez Parga, José

2011 Discursos revolucionarios: sumak kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84, 31-50.

2014 *Alternativas virtuales Vs. cambios reales. Derechos de la Naturaleza, Buen Vivir, Economía Solidaria*. Quito: CAAP.

Walsh, Katherine

2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala.

2012 *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya-Yala.

2013 *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir*. Quito: Abya-Yala.

Krainer, Anita

2012 Sensibilización intercultural. En Anita Krainer (Ed.). *Educación, interculturalidad y ambiente* (pp. 27-46). Quito: FLACSO.

Fecha de recepción: diciembre 5/2014; fecha de aceptación: diciembre 16/2014

Identidad saraguro en España. Reflexiones con motivo de la celebración de la Virgen del Cisne en Vera (España)

*The Saraguro identity in Spain. Reflections on the motives
behind the celebration of the Virgen del Cisne in Vera (Spain)*

Alberto García Sánchez¹
alberto.garcia.sanchez@correo.es

Resumen

En el presente documento se recogen las conclusiones de varias entrevistas realizadas a los saragurenses y saraguros residentes en varias localidades del sur de España. En él se da detalle de cómo viven su identidad aquellas personas del cantón ecuatoriano Saraguro que migraron a España en los años posteriores a la crisis económica, acontecida en su país a finales del siglo XX. Para ellos las fiestas en honor a la Virgen del Cisne, así como otras festividades indígenas, sirven como vehículo de reivindicación de su identidad y transmisión cultural de este pueblo en la distancia².

Palabras claves

Saraguro, saragurenses, identidad, reivindicación étnica, cultura indígena, fiestas, Ecuador, ecuatorianos en España, migraciones transnacionales.

Abstract

This article is a collection of conclusions based on several interviews with the Saraguro people living in various locations in southern Spain. It includes details on how people from the Saraguro nation experience their identities after migrating to Spain because of the economic crisis that crippled Ecuador at the end of the 20th century. For them, the celebration in honor of the Virgen del Cisne, as well as other indigenous festivities, serves as a vehicle for vindicating their identities and preserving their cultural transmission despite the distance.

Keywords

Saraguro, saragurenses, ethnic identity, indigenous culture, festivities, Ecuador, ecuadorians in Spain, transnational migrations.

Forma sugerida de citar: García Sánchez, A. (2014). Identidad saraguro en España. Reflexiones con motivo de la celebración de la Virgen del Cisne en Vera (España). *Universitas XII* (21), pp. 33-55. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Universidad de Murcia.

2 Trabajo realizado paralelamente a la investigación para la tesis doctoral “Economía de la migración. Usos y decisiones en el envío de remesas económicas a dos cantones de la sierra andina ecuatoriana: Paute y Saraguro” de Alberto García Sánchez, pendiente de presentación. En este documento se recogen algunos aspectos que se trataron en las 20 entrevistas que el autor realizó en las regiones de Murcia y Almería en 2012 a personas provenientes del cantón Saraguro del Ecuador.

La crisis económica que vivió Ecuador a finales del siglo pasado provocó que, en un período de siete años, el país viviera su mayor movimiento migratorio hacia el exterior. Durante ese tiempo cientos de miles de ecuatorianos se desplazaron a otros países en busca de trabajo y de un futuro mejor. Por lo general, los destinos elegidos fueron Estados Unidos y España. En nuestro caso, nos centramos en los migrantes que salieron del cantón Saraguro de los Andes ecuatorianos. Y es que esta población se decidió, en su mayoría, por migrar hacia España, concentrándose allí en algunas localidades del sur como son Vera, Almería, Murcia, Puerto Lumbreras, Cartagena, Marbella o Torre Pacheco, así como también en las grandes ciudades de Madrid y Valencia. El hecho de que exista un importante grupo de población en estas localidades de la misma procedencia ha favorecido cierta organización comunitaria que ha dado lugar a la celebración de algunas fiestas en las que este pueblo saraguro, o en su caso los saragurenses mestizos, ha podido reivindicar su identidad y, de paso, enseñar a los más jóvenes, así como a la gente autóctona, sus fiestas tradicionales. Entre ellas destacan las del ‘pase del niño’ –la celebración de la Natividad cristiana con elementos andinos– y la de la Virgen del Cisne, celebrada ésta última por duplicado en una fecha por los indígenas saraguros y en otra por los saragurenses mestizos. La celebración de estas fiestas supone, para los migrantes procedentes de Saraguro, el momento cumbre en la expresión de su identidad colectiva. Una manifestación como pueblo particular que adquiere matices distintos en su significado al celebrarse en la distancia.

Al final de este texto aportamos en un Anexo algunas fotografías que muestran distintos momentos en la celebración saraguro de la Virgen del Cisne en Vera. Sin embargo, antes de llegar a ese punto, reflexionaremos sobre cómo han ido modificando las ideas acerca de su identidad las personas pertenecientes a estos dos grupos étnicos, antagónicos en Saraguro, al encontrarse en interacción con otras personas de diversa procedencia en las localidades del sur de España.

1. Migración saraguro en España

Podemos afirmar que las migraciones son una apuesta personal para conseguir un mejor futuro tanto para uno mismo como para los suyos. A veces las migraciones son forzosas, como consecuencia de invasiones, guerras o de re-

presión por parte de gobiernos hostiles; pero por lo general, y por muy mal que esté la situación económica o política de un país, casi siempre está la opción de quedarse, aunque pasando posiblemente algunas miserias y calamidades. Es por tanto que cuando hablamos de migrantes podemos ver en ellos a personas decididas en busca de una vida digna. Hablamos de historias de valentía y riesgo, de personas que realizan esfuerzos y sacrificios. Por tanto, opinamos que este hecho de buscar una mejor calidad de vida para sí mismo y para los seres queridos debería de ser reconocido como lo que es, un derecho fundamental de todo ser humano. Así lo recoge la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Organización de las Naciones Unidas [ONU], 2012):

Artículo 13.1 Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.

Artículo 13.2 Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso del propio, y a regresar a su país.

Artículo 25 Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud, el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica [...]. (parra. 9)

Siguiendo este argumento debemos decir que no suele migrar tampoco el más pobre entre los pobres de un país, sino que suele hacerlo la gente con predisposición a conocer y descubrir, a avanzar y prosperar. Así lo recogen unos investigadores peruanos:

Por lo general no migra el resignado a su suerte, sino aquel que se rebela contra ella y busca cambiarla en el mundo exterior. La migración expresa por tanto, tendencialmente, un cierto ánimo, una cierta actitud psicológica que acentúa la apertura a lo nuevo y la orientación al futuro. Por lo demás, aunque muchas veces se perciban ellos mismos como los más pobres y oprimidos, los que tienden a migrar son los más jóvenes, los más educados y no los más pobres entre los pobres de una comunidad. (Degregori, Blondet, & Lynch, 1986, p. 22)

También hay que decir, que la migración no es percibida de igual manera en el país desde el que uno sale y desde el otro al cual uno entra. Normalmente existen sentimientos distintos sobre cómo uno concibe el otro país dependiendo de que su situación sea la de emisor o de receptor. Por lo general, las personas que residen en el país emisor, más si cabe aquellos que tienen una predisposi-

ción a migrar, albergan un concepto positivo del país al que van a migrar, al menos en términos de prosperidad y avance, y también suelen tener un buen concepto de la gente que lo habita. Por desgracia, y suele ser una constante en casi todos los casos –sobre todo hacia las personas provenientes de países en vías de desarrollo– el país receptor no suele corresponder a este sentimiento y puede ver en esta nueva población una potencial amenaza ya sea cultural, social, económica, educacional o de seguridad, pero en el fondo, por supuesto, es un sentimiento racista el que subyace y un cierto temor a que “ellos nos cambien” el que está detrás de todos estos argumentos que se emplean con frecuencia. Como afirma el filósofo Tzvetan Todorov (2008):

Aun cuando, vista desde fuera, toda cultura sea mixta y cambiante, para los miembros de la comunidad que forman parte de ella es una entidad estable y diferenciada, fundamento de su identidad colectiva. Por esta razón sentimos que todo cambio que afecta a nuestra cultura es un atentado contra nuestra integridad. (p. 89)

El caso de España no ha sido diferente y, pese a que a los españoles les cueste reconocerlo, existe racismo sobre todo cuando se habla de qué idea se tiene de ciertas poblaciones extranjeras. Para describir la concepción que se hacen los españoles sobre estos colectivos se suele acudir a ciertos argumentos estereotipados, si bien es cierto que en la mayoría de los casos estas características, que supuestamente describen bien a estas personas, sólo están presentes en algunas de ellas y se tiende a acusar a todos los miembros por lo que hacen unos pocos. Así lo recoge el antropólogo español Carlos Giménez Romero (2003):

Si la pregunta fuera si algunos españoles son racistas o si en España hay racismo, la respuesta no podría ser más fácil: un sí claro. (...) en España hay racismo tanto hacia las minorías autóctonas como hacia las alóctonas o de origen foráneo. En el primer caso, es del racismo ‘interno’, tenemos sobre todo el rechazo frente a los gitanos y él destaca que haya durado y dure tanto tiempo. Se trata de una cuestión pendiente y un punto débil al encarar el reto de la inmigración. En España hay también prácticas racistas y xenófobas hacia minorías de origen extranjero, concretamente contra los magrebíes, los subsaharianos y las personas negras, mestizas o indígenas de Latinoamérica. (p. 162)

A pesar de lo expuesto, en nuestro caso las personas ecuatorianas del cantón Saraguro a las que se ha podido entrevistar en España dicen no haber tenido,

por lo general, una mala experiencia en el país; si bien casi todos han sentido en algún momento, en una medida u otra, cierta forma de discriminación y a veces hasta de humillación. Ellos dicen, y es lo mismo que argumentábamos antes, que ‘no es justo pensar mal de todos por lo que hacen algunos’. A continuación detallaremos cómo llegaron estas personas a España.

1.1 Migración ecuatoriana hacia España

Para hablar de la migración ecuatoriana hacia España nos parece lo más apropiado comenzar haciendo un repaso de la crisis económica y política que vivió el Ecuador a finales de los años noventa y principios de este siglo.

Ecuador es un país con una economía fundamentalmente primaria. Exportador de petróleo, banano, camarón, flores, cacao, atún y café, sin embargo, su producción industrial es mínima y se concentra en la industria textil. No obstante, la mayoría de habitantes nunca han podido sacar beneficio de ello y siempre ha existido un alto índice de pobreza. La riqueza, como en otros muchos lugares, parece caer siempre en las manos de una minoría.

Los inicios de la gran crisis económica que vivió el país se encuentran en la década de los setenta, cuando se instalaron en Ecuador grandes multinacionales para explotar los recursos petrolíferos. En opinión de Acosta (2001), esto provocó una entrada enorme de divisas que animó al gobierno de Ecuador a pedir préstamos elevados al FMI y al BM. Estos préstamos, después de la caída brutal del precio del petróleo en los años ochenta, supusieron un yugo enorme para el Ecuador y condicionó que, hasta hace bien poco, casi la mitad del PIB fuera destinado al pago de la deuda. Este hecho propició que aumentase el nivel de desigualdad y la pobreza se extendiese de forma alarmante por toda la sociedad ecuatoriana.

Esta crisis de la deuda externa sólo fue el prelude de la grandísima crisis que posteriormente seguiría a finales de los noventa. En poco más de una década, desde 1992 hasta 2007, Ecuador tuvo nueve presidentes. Antes de la llegada de Rafael Correa estuvieron en el poder los presidentes Gutiérrez, Noboa, Mahuad, Alarcón, Arteaga, Bucaram, Durán Ballén y Cevallos, lo cual da una idea de la gran inestabilidad política e institucional del Ecuador durante esta época.

Fue en el mandato de Jamil Mahuad que quebró masivamente el sistema financiero. La caída de los precios del petróleo, junto con los escándalos de la banca, provocó la crisis monetaria de 1999 que obligó a adoptar el dólar estadounidense como moneda oficial del país. La dolarización de la economía afectó a la capacidad de consumo y también los ingresos de la mayor parte de la población. La pobreza alcanzó cotas muy altas y se desencadenó un masivo éxodo hacia otros países en busca de empleo. Según palabras de Acosta (2009):

La dolarización respondió principalmente a la dinámica de los intereses políticos hegemónicos y a la lógica del capital a escala internacional, en estrecha vinculación con gran parte de los grupos dominantes del Ecuador. Fue más el resultado de decisiones y angustias políticas, antes que la consecuencia de reflexiones técnicas. Fue producto de la mediocridad de las elites gobernantes. (p. 64)

Con una población que en el año 2001 era de 12.646.000 y en 2010 de 14.483.499 personas, según el censo oficial del INEC, las últimas estimaciones del gobierno del Ecuador apuntan a que abandonaron el país, en la década posterior a la dolarización, algo más de dos millones de ecuatorianos (Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración, 2013). Como decíamos, los principales destinos de estas personas fueron Estados Unidos y España.

Según los últimos datos ofrecidos por el Ministerio de Trabajo e Inmigración (2012) había, en 2011, 372.411 ecuatorianos residentes en España. Sin embargo, todo parece apuntar a que esta cifra va a experimentar una fuerte bajada en los próximos años. La enorme crisis económica, laboral, social y política que vive España ha provocado que perdiesen su trabajo muchísimas personas de este colectivo, uno de los más afectados por la crisis.

Por el contrario, al otro lado del Atlántico, el gobierno de Rafael Correa parece haber estabilizado la situación política y económica. Se han conseguido logros en políticas sociales, laborales y económicas, y se está intentando reducir además la dependencia energética. No obstante, no todo son buenos indicadores y el gobierno de Correa es criticado, entre otras cosas, por no tener en cuenta a las minorías del país y a los grupos sindicales. En palabras de Ospina Peralta (2009):

Podríamos decir que Rafael Correa no está cumpliendo plenamente dos tareas básicas y necesarias para desmontar el neoliberalismo. Por un lado, efectivamente está reforzando el Estado, está construyendo una política económica al-

ternativa y está poniendo el acento en la redistribución y la inversión pública. Pero, por otro lado, no está haciendo más densas, más autónomas y más fuertes a las redes asociativas de los pobres. Tampoco les está ofreciendo mecanismos de participación para asegurarse un lugar en el Estado, una voz directa en sus decisiones y una dosis de autoridad para participar en el diseño y ejecución de las políticas públicas. (p. 219)

1.2 La particularidad de los saraguros y saragurenses.

El cantón lojano de Saraguro, con una población de 30.183 habitantes, tiene registrados en el último censo de población y vivienda de 2010 a 877 personas como migrantes residentes actualmente en el extranjero (Instituto Nacional de Estadística y Censos [INEC], 2013). Sin embargo, pensamos que este dato no recoge la realidad de todas las personas que salieron de Saraguro la pasada década. Prueba de ello está en que el total que recoge el mismo censo para todo el Ecuador es sólo de 280.437 personas migrantes residentes en el extranjero, frente a los más de dos millones de personas que estima el gobierno ecuatoriano que salieron del país como hemos apuntado antes.

Hay que distinguir en este artículo a saraguros –pueblo indígena– y saragurenses –población mestiza del cantón Saraguro–. El pueblo indígena de los saraguros se asienta principalmente entre las provincias de Loja y de Zamora Chinchipe. No se tiene una cifra oficial del número de miembros de esta etnia aunque el Consejo de Desarrollo de las Naciones y Pueblos del Ecuador estima que podrían ser entre unos 37.000 y los 60.000 habitantes organizados en alrededor de 183 comunidades (CODEMPE, 2013).

La migración saraguro y saragurense a España comenzó en la mitad de los años noventa. Las primeras personas que migraron a España no lo hicieron tanto por necesidad, sino para buscar un futuro más próspero. En cuanto a los saragurenses los primeros que migraron eran jóvenes que estudiaban en Loja, allí comenzaron oír a hablar de gente que había abandonado los estudios para probar suerte trabajando en España. Así comenzó la migración en Saraguro y pocos años después los indígenas se sumarían a la moda migratoria. Esto ocurrió cuando un grupo de tres saraguros aprovecharon la ayuda de un sacerdote escolapio español residente en Saraguro a quienes conocían gracias a la escuela que tenía esta congregación en la localidad. El sacerdote les escribió unas cartas

excusando la entrada de estas personas a España con motivo de su participación en la celebración de unos seminarios y también unas cartas de recomendación para que les sirviesen de ayuda.

Poco más tarde, algunos familiares y amigos de estos pioneros se animarían a seguir sus pasos, por lo que contactarían con aquellos en busca de ayuda y recibimiento en España. Fue así que esta población comenzó a concentrarse en determinados lugares de la geografía española. En un primer lugar los saragurenses se instalaron en Madrid y Marbella. Más tarde a éstos se les sumarían los saraguros y pasarían a buscar emplazamiento en las localidades de Valencia y el sur de España, sobre todo Vera, Almería, Murcia, Torre Pacheco, Cartagena, San Javier, Lorca y Puerto Lumbreras.

Los sectores económicos de estas localidades serían determinantes a la hora de elegir un sitio u otro. La población del grupo étnico saraguro, más acostumbrada al trabajo en la agricultura y ganadería, optó casi en su mayoría por las localidades del sur en donde había trabajo en el campo. Así pues, la intensísima explotación agrícola en las regiones de Almería y de Murcia supuso una gran fuente de trabajo para las personas que venían de un ámbito rural. No obstante, por supuesto muchos saraguros trabajaron en otros sectores como el de la construcción o el de servicios. Por su parte, la población mestiza buscaba trabajo también en la agricultura, pero sobre todo fue en el sector servicios, el cuidado de personas mayores y la construcción donde encontraron más empleos.

Hay que decir que muchas de las personas, tanto saraguros como saragurenses, vinieron renunciando a antiguos trabajos en el Ecuador; que aunque, en aquella época, eran mal pagados, requerían de una formación especializada. Así es común encontrar entre ellos a profesores, militares, periodistas, ingenieros, economistas, o también a antiguos trabajadores de la industria minera o bananera, que en la mayoría de los casos no tenían intención de trabajar en el campo o la construcción pero la dificultad que encontraron en la convalidación de títulos, así como la presencia de un cierto racismo a la hora de contratar personas extranjeras para trabajos especializados, condujo a que estas personas buscaran trabajo en aquellas actividades económicas en la que no les recibían con impedimentos.

2. Identidad saraguro en la distancia

El grupo étnico saraguro se halla desde hace pocos años en un proceso de reivindicación y reanimación cultural que les ha llevado a celebrar fiestas antaño reprimidas y olvidadas. Esta recuperación se está produciendo gracias al esfuerzo de una generación de personas bien educadas y formadas que se interesaron por sus raíces e impulsaron un modelo de organización comunitaria que ha ido ganando terreno y que complementa, en el mundo indígena, al propio de cantones, parroquias y cabildos del Ecuador. La economía, la religión y sobre todo la educación, con la creación de escuelas bilingües kitchua-español, son otras áreas en las que los saraguros, al igual que otros grupos indígenas del Ecuador, han ido ganando terreno desde los años ochenta al poder establecido y la administración central.

Entre las fiestas que han vuelto a celebrar los saraguros destacan por su importancia y valor simbólico las del *Pawkar Raymi*, según Chalán Chalán (2011), una pascua femenina en la que se armonizan los distintos elementos terrestres sobre la Pacha-Mama –la Tierra–; el *Kulla Raymi*, celebrado como una pascua también de reconocimiento y valoración a lo femenino; el *Kapak Raymi*, la pascua masculina que representa la reafirmación o el nacimiento del poder; y el *Inti Raymi*, otra pascua también masculina que está dedicada al Padre Sol, creador de la vida y capaz de eliminar lo negativo. Las fechas de celebración de los eventos que acompañan a estas festividades se corresponden con los distintos solsticios y equinoccios del año, así el *Kapak Raymi* comenzaría a celebrarse en los días previos al 21 de diciembre, el *Pawkar Raymi* al 21 de Marzo, el *Inti Raymi* al 21 de junio y el *Kulla Raymi* al 21 de septiembre. Las celebraciones se realizan en algunas de las comunidades saraguros y cuenta con una cada vez más amplia participación, así como con una rica actividad cultural con conciertos, bailes, comidas y ceremonias.

Con una amplia concentración de personas de la etnia saraguro viviendo en el sur de España era lógico que éstos se organizaran para poder continuar con este ánimo de recuperación cultural y reivindicación de su identidad en esta nueva tierra en la que se encontraban. Es por tanto que en la provincia de Almería, en Valencia y en la Región de Murcia se han celebrado varios años la que conocen como fiesta de la navidad indígena, así como también el *Inti Raymi* y la celebración de la Virgen del Cisne.

En cuanto a otras manifestaciones identitarias es muy importante para los saraguros su vestimenta. Es en la población almeriense de Vera donde hay una mayor población de esta etnia y es fácil reconocerlos por su vestimenta y también por su coleta. Al hablar con ellos comentaban que al haber tantas personas del mismo grupo étnico, y al ser Vera un pueblo pequeño, podían fácilmente llevar su ropa tradicional sin sentirse incómodos por miradas de desaprobación del resto de la población verense. Los habitantes autóctonos ya les conocen y los aceptan como tales sin que sea un problema la integración.

2.1 Indígenas y mestizos

En el cantón de Saraguro conviven indígenas saraguros y mestizos, si bien en este último grupo podría distinguirse a su vez dos grupos más: los llamados blancos, o mestizos, de la ciudad de Saraguro y los mestizos del campo, término a su vez que sustituye a otro, *chazo*, dejado de utilizar en la actualidad debido a que se utilizaba de forma peyorativa. Los blancos mestizos, los cuales se llaman a sí mismos saragurenses para distinguirse de los indígenas, también tienen un término peyorativo usado por los indígenas, este término es *laichu* y haría referencia a que éstos tendrían la piel un poco más blanca por el hecho de ser mestizos. El término peyorativo para referirse a un indígena es el de *indio*, quedando el término *indígena* para nombrarlos de una manera más respetuosa, aunque ellos han manifestado en los últimos años preferir el término kichwa de *runa*, que significa 'humano'. Como pueblo, los saraguros también son llamados, en conjunto con los otros indígenas del Ecuador, como uno de los *pueblos originarios* o también como pertenecientes a la nación *kichwa de la sierra*. Esta denominación es más importante ahora desde que la Constitución del Ecuador de 2008 reconociera el Estado ecuatoriano como plurinacional. En cuanto al término indígena hemos podido observar que cada vez está adquiriendo un valor más positivo; esto se debería, al menos en este cantón de Saraguro, a la recuperación cultural que están llevando a cabo los mismos saraguros y también a una generación de indígenas con buena preparación que trabajan como profesionales médicos, abogados, veterinarios, ingenieros agrónomos, profesores, antropólogos, economistas, etc., que han mejorado la autoestima de su pueblo al reafirmar su identidad étnica a la vez que ejercían como profesionales en el área de Saraguro.

Las características físicas que separan un grupo del otro no están del todo claras, pese a que podemos decir que los saraguros poseen ciertos rasgos distintivos. Y es que, debido al mestizaje, la distinción entre una categoría y otra es más cultural que biológica: por tanto, el mejor indicador para saber si una persona pertenece a un grupo a otro es la ropa y el pelo. Escribe la antropóloga Linda Belote (2002) al respecto:

Los indígenas y los no indígenas son fácilmente distinguidos por el vestido y el corte de pelo. El vestido de los hombres indígenas consiste en unos pantalones cortos del largo de unas 'bermudas', una cuzhma (túnica) y un poncho; la mujer viste con una larga pollera y sobre ésta una falda plisada (anaco) y un chal; todos estos vestidos son de color negro, hechos de lana y fabricados en casa. (pp. 29-30)

Con respecto a las relaciones que guardan ambos grupos, mestizos e indígenas, tenemos que añadir que los saraguros han poseído siempre buenas tierras y una cantidad de lluvia anual abundante que favorece el cultivo y aporta buen pasto al ganado. Este hecho les ha permitido tener riqueza años atrás en comparación con los mestizos del pueblo, aunque son estos últimos los que suelen acaparar los puestos administrativos y políticos en el cantón. Esta riqueza de los saraguros les ha permitido vivir en mejores condiciones y tener un trato más igualitario con los mestizos en comparación con otros pueblos indígenas del Ecuador los cuales se han visto permanentemente sometidos por la sociedad mayoritaria blanco-mestiza.

Con respecto a la población que vive en Vera, un estudio de 2003 aseguraba que la población de saraguros era de entre 150 y 350 de los 900 o 1.000 ecuatorianos que residían en la localidad (Cruz Zúñiga, 2007). Este dato se recogía sólo cuatro años después del comienzo de la crisis económica del Ecuador, con lo que podemos deducir que la población se incrementó en los años posteriores, lamentablemente no tenemos ningún estudio que corrobore esta afirmación.

2.2 Caminos de ida y vuelta en el sentimiento de identidad.

Decíamos al principio que la forma en que se concebían los unos a los otros, emigrados y personas autóctonas, era bastante distinta. Pero también es distinta la idea que el migrante tiene de un país antes de ir a él y después de llevar un

tiempo viviendo ahí. Se hace necesario abordar este fenómeno desde este doble punto de vista, ya que como indica Abdelmalek Sayad (2010) “inmigración aquí y emigración allá son las dos caras indisociables de una misma realidad, que no pueden explicarse una sin la otra” (p. 19).

Así los saraguros y saragurenses suelen decir que tenían una idea de España como un país muy avanzado, en algunos casos dicen que pensaban que se encontrarían con una gran urbe que cubriría todo el territorio. Dicen los primeros que llegaron que no se imaginaban que en España hubiera tanto campo y que el paisaje, sobre todo en la zona de Almería, fuera a parecer tan desértico. La mayoría de ellos tampoco imaginaban que acabarían trabajando en el campo, pensaban que sus trabajos tendrían que ver más con el de un país ultramoderno y muchos creían que desempeñarían labores en oficinas o quizás tendrían la suerte de trabajar en algo más leve de lo que hacía en su país.

La realidad estando en España fue bastante distinta, la mayoría de los que tenían anteriormente un oficio no pudo desempeñarlo después en este país. El que tenía algún título universitario se encontró con problemas para convalidarlo y el trabajo en el campo era uno de los pocos a los que podían tener acceso; resultando además ser éste más duro que el que desempeñaban en el Ecuador, acostumbrados a la agricultura y ganadería para consumo propio. Los horarios eran estrictos y las condiciones de trabajo no eran las que habían imaginado. Pese a contar con más maquinaria, el trabajo seguía siendo bastante pesado. Otros sectores donde podían encontrar trabajo eran la construcción y la restauración.

La opinión que tenían de los españoles era también distinta. Si bien pensaban que éstos eran personas altamente educadas y cívicas, con un nivel cultural superior sólo por el mero hecho de ser europeos, la realidad tampoco resultó así y uno de los aspectos que más les sorprendió fue la manera de hablar, no tan formal y en un tono más directo y duro, así como también les pilló de sorpresa el trato, un tanto denigrante, que a veces éstos les ofrecían. Este choque se produjo sobre todo al principio; si bien hay que decir que las personas ecuatorianas a las que hemos entrevistado afirman que, con los años, el trato con los españoles ha mejorado bastante y la mayoría de ellos dicen tener amigos autóctonos y estar a gusto viviendo y trabajando con ellos.

También algunos dicen haber tenido problemas con las autoridades y las administraciones, en especial en algunas zonas del sur de España en donde parece que han sido tratados de mala forma asegurando haber sido, en algunos

casos, perseguidos por su condición étnica. Curiosamente, esto ha sido señalado más por los mestizos saragurenses que por los indígenas saraguros. Estos últimos, en nuestras entrevistas, afirmaban no haber tenido problemas destacables, ni con las administraciones ni con las autoridades.

Sin embargo, y pese a lo apuntado, las personas del Ecuador residentes en España dicen encontrarse ahora a gusto y el único problema, aunque grave, parece ser el de la falta de empleo debido a la crisis que España afronta desde 2008. El hecho de que se sientan más a gusto ahora se ve reflejado cuando les preguntamos cómo se definirían ellos como ciudadanos. La mayoría de los entrevistados dijeron sentirse cómodos en la ciudad donde se encuentran y al ser preguntados acerca de cómo se sienten, si como “verenses/murcianos/cartageneros/lorquinos/... -ecuatorianos” o “ecuatorianos-verenses/murcianos/cartageneros/lorquinos/...” ellos suelen elegir la primera opción. El matiz está en si se consideran o no pertenecientes a esta nueva localidad como un vecino más, pese a haber nacido en otro lugar, o si simplemente consideraban que se encontraban en esa localidad de paso. La mayoría de ellos reconocieron que de no ser por la crisis económica no se plantearían en un futuro próximo el volver a Ecuador.

Esto último nos lleva a hablar sobre la identidad; si bien este tema es bastante complejo y así se muestra en la cantidad de definiciones y discusiones que todavía hoy se siguen manteniendo al respecto. Un buen ejemplo de por qué no se pueden establecer límites precisos en la definición de la identidad de una persona lo podemos encontrar en estas páginas. Viene a colación recordar para ello la *teoría de linajes segmentarios* de Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1977), la cual nos da algunas pistas para entender las complejas relaciones entre identidad y alteridad. Hay que apuntar que, si bien aquí no estamos hablando concretamente de linajes, lo que nos importa de esta teoría es cómo se concibe una persona como miembro de un grupo según sea hecha la comparación de esta persona con otras pertenecientes a grupos distintos.

Así, habiendo comenzado anteriormente con la pregunta de en qué grado se sentían integrados en la localidad donde residían en este momento; preguntados de nuevo sobre su lugar de origen y, por ende acerca de su identidad, encontramos que en nuestra población objeto de estudio, saraguros y saragurenses, responden de distinta manera según sea el nivel de comparación que refleje la pregunta. En un primer segmento ellos se definirían como latinos, formando junto con otros colectivos, en especial bolivianos, un grupo diferenciado de

otros inmigrantes y de los españoles, este grupo frecuentan los mismos bares y locutorios. Los bolivianos y los ecuatorianos en Vera se llevan bien, aunque ellos tienen presente que son de distintos países, tienen asociaciones distintas y suelen organizar también sus eventos de manera separada. Aun coincidiendo muchas veces en la misma celebración, la preparación de bailes o de eventos deportivos es también organizada independientemente.

En un siguiente nivel, si se les pregunta de dónde vienen, ellos dirían que son ecuatorianos. Éstos se suelen encontrar con otros paisanos sobre todo en las canchas en donde se juega al vóley. El círculo de amistades más próximas suele ser también del mismo país independientemente de la región de la que se venga. Los saragurenses se quedarían por lo general en este nivel para definir su identidad, mientras que los saragueros si bien en un primer momento ellos dirían que provienen del Ecuador, y son por tanto ecuatorianos, preguntados directamente por su identidad dirían que son de la etnia saraguro.

Si vamos un poco más allá y les preguntamos, sabiendo de antemano las distinciones culturales entre mestizos y saragueros, acerca de si pertenecen a un grupo u otro: los saragurenses se reconocen como mestizos o blancos, y además dirían que son también lojanos de Saraguro; mientras que los saragueros responden pertenecer a su grupo étnico, matizando la comunidad de Saraguro a la que pertenecen.

La distinción en este último nivel no acaba ahí, las personas del círculo más cercano suelen ser de la misma familia, ya que se da el caso en Vera, y en España en general, que las personas ecuatorianas pudieron reagrupar aquí a sus familias. También tienen primos, tíos, hermanos, vecinos muy cerca. Además los saragueros más mayores suelen vestir a menudo sus prendas tradicionales y también llevan coleta, tanto hombres como mujeres. Los varones más jóvenes llevan coleta bastantes de ellos, si bien la vestimenta saraguro no la suelen llevar. Se da el caso, tanto en Saraguro como en España, que estos jóvenes de la etnia saraguro, pese a no llevar su vestimenta clásica, parecen guardar ciertos gustos estéticos parecidos y sienten predilección por la ropa negra, si bien es cierto que las camisetas de los grupos de rock parecen haber sustituido a la camisa blanca y el chaleco como prenda habitual en la mayoría de casos.

Como decimos, su círculo más íntimo suele estar constituido por personas del mismo grupo étnico. No obstante, en España, y por lo general, podemos decir que mantienen una buena relación un grupo con el otro. Tanto saragurenses

como saraguros afirmaban en las entrevistas que en España llevaban una mejor relación con los del otro grupo que la que tenían en el mismo Saraguro, algo que hemos podido comprobar personalmente no sólo con las entrevistas sino también con los hechos: en Vera, por ejemplo, hemos visto compartir casas a mestizos e indígenas de Saraguro, algo impensable que ocurra en el Ecuador. Sin embargo, en cuestiones culturales ambos grupos se diferencian claramente también en el extranjero. Un hecho que se evidencia en la celebración por separado de las fiestas de la Virgen del Cisne o en la no presencia de mestizos saragurenses en las celebraciones de la navidad indígena.

2.3 Fiestas saraguro en el sur de España

Las fiestas que celebra el pueblo saraguro –aparte de las ya mencionadas anteriormente, Inti Raymi, Kapak Raymi, Pawkar Raymi y Kulla Raymi, rescatadas de la memoria ancestral e incorporadas recientemente a la tradición anual– serían, según Guamán (1999), las de Navidad, Tres Reyes (5 de enero), Carnaval, San Pedro –patrón de Saraguro– (19 de marzo), Semana Santa / Supalata –fiesta de agradecimiento a la Pacha Mama por los primeros frutos–, Fiesta de las Cruces (3 de mayo), Corpus Christi (junio), Virgen del Carmen (16 de julio), Virgen del Cisne (11 de agosto los indígenas, 8 de septiembre los mestizos), Fiesta de los Altares en honor a San Antonio (24 de septiembre), Virgen del Rosario y San Francisco (4 de octubre), San Lucas (18 de octubre) y la Fiesta de Las Almas (2 de noviembre). Estas fiestas, pese a que tienen un nacimiento en la cristiandad, para el pueblo saraguro adquieren un carácter sincrético cristiano-indígena que conserva elementos del pasado prehispánico. También es festividad en el cantón el 10 de marzo, día en el que se conmemora la independencia de Saraguro de los españoles.

En España, en concreto en varias localidades de Almería, Murcia, Madrid y Valencia, se ha celebrado varios años algunas de estas fiestas de una manera colectiva. En concreto la del Inti Raymi, junto a la comunidad boliviana, y la navidad saraguro, llevando en ésta al *niñito* desde las iglesias locales de Vera y Puerto Lumbreras hasta algunas casas particulares donde se celebra la fiesta. Allí se procede al rezo de la novena, se invita a los asistentes a un caldito de pollo, una fritada de chancho y un canelazo; además se realizan exhibiciones de

bailes tradicionales de las *sarawes* –niñas danzantes–, suele haber la actuación de algún grupo de música y también cuentan con la presencia de un pinchadiscos animador. En algunas ocasiones la organización y la financiación de estas fiestas ha recaído en varias personas, a diferencia de lo que ocurre en Saraguro en donde suele encargarse una misma familia entre los que se encuentran el *marcantaita* y la *marcanmama* –figuras masculina y femenina de los sacerdotes organizadores de la fiesta–. También se ha celebrado en tierras españolas la independencia de Saraguro y el día nacional del Ecuador, esta fiesta junto con otros grupos de ecuatorianos. Además, los grupos de danza saraguro han participado en numerosos encuentros, muestras de bailes tradicionales, fiestas y concursos varios.

Como hemos apuntado anteriormente, en el caso de la Virgen del Cisne –patrona nacional y patrona también de lojanos, ya sean mestizos o saraguros– cada grupo celebra la festividad en días distintos. Es así también en la ciudad almeriense de Vera, donde el programa de fiestas es también distinto dependiendo de quién organice la fiesta. En España, las fiestas ecuatorianas se suelen organizar entre algunas personas particulares que son los que aportan los fondos necesarios para que pueda realizarse la fiesta. También desempeñan un papel importante en la organización de estos eventos algunas asociaciones de ecuatorianos que hay por la geografía española. Para el caso especial de los saraguros existen dos asociaciones de carácter indígena que han llevado a cabo algunas iniciativas de tipo cultural durante estos últimos años: una llamada *Inti Ñan* en Valencia, y otra llamada *Karumanta* en Vera.

Para los saraguros que viven en el extranjero es muy importante la celebración de estos eventos. Ellos dicen que es la mejor manera de involucrar a los más jóvenes y de que así se despierte en ellos el interés en conocer la cultura de la que la vienen. A través de estas fiestas tienen más presente la tradición, pueden reivindicar su identidad particular y los más mayores pueden dar a conocer su cultura tanto a sus hijos como a los vecinos con los que comparten su vida. Además de las danzas y las particularidades de las fiestas indígenas, las competiciones deportivas, los bailes –fiestas con DJ animador o grupo de baile– y la comida tradicional como el asado de chanco son elementos comunes de todas las fiestas ecuatorianas. Así como también son comunes las misas especiales en las fiestas de carácter religioso cristiano.

3. Algunas conclusiones y consideraciones generales.

La idea de migrar hacia España llegó a Saraguro a mediados de los noventa. Desde entonces, y en un principio muy poco a poco, muchos habitantes de esta zona comenzaron a valorar la posibilidad de dejar su tierra, familiares, amigos y empleo para buscar al otro lado del Atlántico la posibilidad de un futuro más próspero. Al principio fueron los mestizos quienes dieron el primer paso, aunque poco tiempo después les seguirían los indígenas. Cuando llegó la crisis el volumen de desplazamientos aumentó vertiginosamente. La pésima situación económica, el malestar de la población y el desánimo presente en el discurso ecuatoriano de aquella época, impulsó a muchas personas de esta región a aprovechar las redes sociales que se habían ido tejiendo entre un lado y otro del Atlántico para viajar como ‘turistas’ a España con la intención de quedarse allí unos años, trabajar y volver al país con un poco de dinero ahorrado para montar un negocio, construir una casa o simplemente avanzar económicamente.

La información que circulaba en aquella región del Ecuador sobre España dibujaba un contexto en el que era fácil abrirse camino y encontrar un trabajo que le permitiera a uno hacer mucho dinero en poco tiempo. Esta idea se mezcló con otras presentes en el imaginario ecuatoriano, como la del ‘mito del emigrante triunfador’, la de la ‘Europa tecnológica y socialmente avanzada’ o la de la ‘España Madre Patria’, de modo que muchos ecuatorianos dirigieron su atención y pensamientos sobre el futuro hacia el porvenir que podría esperarles si se trasladaban a las localidades de España. Muchos se fueron renunciando a trabajos y vendiendo sus casas, se había apostado el futuro a una carta. Migrar se había convertido en proyecto mismo de vida.

Cuando llegaron a España se dieron de bruces con una realidad un tanto distinta. Las ideas que tenían sobre este país antes de venir a él eran muy distintas de lo que allí mismo pudieron observar. No obstante, y pese a que muchos de ellos se vieron obligados a trabajar en empleos que no habían pensado, la adaptación a este lugar se dio de una manera rápida y sin muchas complicaciones. Muy pronto captaron los códigos y símbolos de esta cultura en la que habían aterrizado y pudieron emplearlos en las relaciones personales con otros grupos y personas autóctonas. Aunque también vivieron algunos episodios de maltrato y racismo, algo que se acentuaba en las grandes ciudades y en el trato con la población más mayor, fue en estas localidades más pequeñas donde se encon-

traron más a gusto y pudieron encontrar un hueco entre la población local para celebrar algunas fiestas que servirían como vehículo de expresión de la identidad. Para las personas de Saraguro estas celebraciones fueron adquiriendo un nuevo significado, puesto que les servía para conectar con sus raíces, añorar su cultura, reivindicar su particularidad frente a aquellos con los que convivían, juntar a su gente y enseñar a sus hijos, especialmente a aquellos que no habían nacido en Saraguro, el lugar de donde provenían.

Pese a las numerosas dificultades, fueron años felices. Muchos trajeron a sus familias consigo, se establecieron en un lugar concreto y comenzaron a planear su futuro como una permanencia en España. Hasta que comenzó en 2008 la gran crisis española. Desde entonces, y con excepciones, comenzó la destrucción masiva de empleo, el ‘pachillar’, el amontonamiento de deudas, los desahucios de viviendas, los retornos a Ecuador y los sueños truncados. Una crisis en el proyecto de vida que exigió a estas personas decidir entre dos posibles opciones: capear el temporal o fijar un nuevo rumbo en el horizonte.

Anexo

Fotografías de la celebración de la festividad de la Virgen del Cisne en Vera, año 2012.



Competiciones deportivas de vóley y juegos de ‘ollas encantadas’ para niños.



Iglesia de Nuestra Señora de la Encarnación en Vera celebrando la misa en honor a la Virgen del Cisne.



Virgenes del Cisne presentes en la iglesia, la 'lojana' y la 'saraguro'.



Niñas vestidas con el traje típico saraguro a las afueras de la iglesia de Nuestra Señora de la Encarnación en Vera.



Traslado de la Virgen del Cisne hasta el lugar de celebración de la fiesta por la noche y pequeño altar preparado en uno de los rincones de la nave. En esta nave alquilada se reúnen cientos de personas, saraguros y mestizos, a las que se les invita a comer. Más adelante hay bailes tradicionales, música con un DJ y una rifa. El sitio, localizado en las afueras de Vera reúne a cientos de personas de la etnia saraguro, y algunos saragurenses, que viven en Vera y también en los alrededores.



Distintos momentos de la celebración con la música y bailes tradicionales.



Posteriormente la fiesta sigue con un DJ animador y un grupo de música.

4. Bibliografía

Acosta, A.

2001 *Breve historia económica del Ecuador* (Segunda edición). Quito: Corporación Editora Nacional.

— 2009 Procesos económicos contemporáneos. Impacto de las reformas neoliberales en la economía. En Á. Montes del Castillo (Ed.), *Ecuador contemporáneo* (pp. 27-72). Murcia: Universidad de Murcia.

Chalán Chalán, Á. P.

2011 *Pachakutik. La vuelta de los tiempos*. Saraguro: Fundación Kawsay.

CODEMPE

2013 *Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador*. Obtenido de Pueblo Saraguro: http://www.codenpe.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=286:pueblo-saraguro&catid=72:pueblosn&Itemid=658, (7 de Enero).

Cruz Zúñiga, P.

2007 *Inmigración de indígenas saraguros y otros ecuatorianos en Vera (Almería). Diagnóstico de las condiciones socioeconómicas y de residencia*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Degregori, C. I., Blondet, C., & Lynch, N.

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. Lima: IEP ediciones.

Evans-Pritchard, E. E.

1977 *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

Giménez Romero, C.

2003 *Qué es la inmigración*. Barcelona: RBA Libros, S. A.

Guamán, L.

1999 La música de los saraguros. *Identidad. Saraguro: Problemas de identidad, 1*, 94-99.

Instituto Nacional de Estadística y Censos [INEC]

2013 *Información Censal Cantonal*. Obtenido de www.inec.gob.ec/cpv/index.php, (9 de Enero).

BIBLIOGRAPHY \I 3082 Ministerio de Empleo y de Seguridad Social. Secretaría General de Inmigración y Emigración

2012 *Extranjeros residentes en España a 31 de diciembre de 2011*. Madrid: Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración

2013 *Ecuador saluda a los migrantes en su Día Internacional*. Obtenido de Boletín No. 1409: www.mmree.gob.ec/2012/bol1409.asp, (9 de Enero)

BIBLIOGRAPHY \1 3082 Organización de las Naciones Unidas

2008 Declaración Universal de los Derechos Humanos. Extraído el 7 Enero, 2013, del sitio Web de Organización de las Naciones Unidas (ONU): www.un.org/es/documents/udhr/index.shtml

Ospina Peralta, P.

2009 Movimientos sociales y participación política. Los movimientos sociales en el Ecuador de Rafael Correa. En Á. Montes del Castillo (Ed.), *Ecuador Contemporáneo* (pp. 199-222). Murcia: Universidad de Murcia.

Sayad, A.

2010 *La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Smith Belote, L.

2002 *Relaciones interétnicas en Saraguro 1962-1972*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Todorov, T.

2008 *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones*. Barcelona: Círculo de Lectores S. A./ Galaxia Gutenberg.

Fecha de recepción: diciembre 15/2014; fecha de aceptación: enero 6/2015

Empresas sociales y su aplicación en las sociedades rezagadas

Social enterprises and their applications in lagged behind societies

Manuel Enrique Muñoz Mainato¹
mmunozm@ups.edu.ec

Resumen

Una empresa social se ubica en el marco de los emprendimientos tendientes al desarrollo humano sustentable. Es sustentable porque promueve la actividad creciente y constante de la economía doméstica y comunitaria, en armonía con el ecosistema. Desde esta óptica, la estrategia de microcréditos propuesta y manejada por la comuna de Quinuapata se puede catalogar como una empresa social. Además este tipo de emprendimiento está protegido por la Constitución Política del Ecuador y las Leyes de la República.

La comuna de Quinuapata es un prototipo de desarrollo social-comunitario, por el tipo de microcrédito que maneja, la estrategia de cobranza aplicada y la forma de asignación del mismo. Para ello se requiere que las personas se conozcan, que la palabra dada esté por sobre los documentos escritos, que haya un clima de apoyo mutuo y que los logros se compartan con los vecinos. Estas exigencias se fundan en las enseñanzas ancestrales: *ama llulla, ama quilla y ama shua*.

El estilo de superación ingeniada por estos pobladores, en sí mismo, es una crítica al sistema capitalista de orden mundial, para el que el capital está por sobre los seres humanos y la devastación del planeta es un medio tolerable para alcanzar el fin (acumulación del capital).

Palabras claves

Comunidad campesina, páramo andino, microcrédito comunitario, el gran capital.

Forma sugerida de citar: Muñoz Mainato, Manuel Enrique (2014). Empresas sociales y su aplicación en las sociedades rezagadas. *Univeristas*, XII (21), julio-diciembre, pp. 57-75
Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Docente de la Universidad Politécnica Salesiana, sede Cuenca. Magister en Ciencias de la Educación, candidato PHD en Antropología por Atlantic International University.

Abstract

A social enterprise is situated in the context of business ventures that lead to sustainable human development. It is sustainable because it encourages the constant and increasing activity of domestic and communitarian economy, in harmony with the environment. From this point of view, the proposed strategy for microcredits, managed by Quinuapata commune, can be understood as a social enterprise. Additionally, this type of business venture is protected under the Ecuadorian Political Constitution and the Republic's Legal framework. Quinuapata commune is a prototype of social-communitarian development, evidenced by its microcredit, payment collection and credit assignment strategies. In order for this to work, it is required that people know each other, that their word is trusted over signed documents, that there exists an environment conducive of mutual support, and that achievements are shared with neighbors. These demands are based upon the ancestral teaching: ama llulla, ama quilla y ama shua. [Quichua for to not lie, to not be lazy, to not steal]. The self-improvement technique devised by the residents, in itself, is a criticism to the worldwide capitalist system, for which the capital must be prioritized over human beings and the planet's destruction is a tolerable mean to reach an ultimate end (capital accumulation).

Keywords

Peasant community, Andean moorland, community microcredit, the great capital.

Introducción

Este estudio quiere mostrar al mundo entero que es posible desarrollar una empresa social sustentable siempre que sus ejes transversales de vida sean la fraternidad, la solidaridad y los legados ancestrales. Sobre todo, el valor fundamental es el respeto y la fidelidad a la palabra dada. Para emprender esta campaña se requiere tolerancia cero al egoísmo e individualismo.

El presente documento presenta un análisis de las actividades económicas que vienen desarrollando los moradores de la comuna de Quinuapata, situada a 3 500m/nm, en el corazón del páramo andino, a partir de los años 70. Se discute la posibilidad de una empresa social fundamentada en los valores tales como la fraternidad, la democracia participativa y el legado ancestral (ama llulla, ama quilla y ama shua), con la posibilidad de adquirir su propio capital para distribuir entre sus moradores como microcréditos de desarrollo humano. Luego se establece comparaciones con las empresas sociales desarrolladas por Muhamad

Yunus en Bangladesh. Desde este estudio, el autor emite una crítica al capitalismo y al sistema financiero mundial, para quienes el ser humano es un instrumento potenciador del capital, la persona al servicio del capital transnacional.

Desde este prototipo de desarrollo humano sustentable se puede proveer un futuro prometedor para el hombre y la naturaleza. Se defiende firmemente la posibilidad de aplicación de estas estrategias de vida a otros ámbitos de la población mundial, siempre y cuando medien las relaciones fraternas y el principio de solidaridad y democracia participativa, amparadas por la Constitución y las leyes.

Contexto histórico-geográfico, económico y cultural de Quinuapata

Una empresa social, como una alternativa al capitalismo, no es un patrimonio exclusivo de Yunus. En una gran mayoría de comunidades campesinas del Ecuador, se vienen desarrollando estas empresas sociales. Por ello se puede afirmar que es posible desarrollar un sistema de sustentabilidad en pequeñas agrupaciones rurales de Sudamérica con el aporte de sus miembros comunitarios. Esto se explica teniendo presente que las sociedades agrarias, de los páramos andinos, viven una realidad de fraternidad, cooperación y apoyo mutuo. Todos conocen las necesidades de sus vecinos y están prestos para apoyar en sus penurias. Si bien hay muchas falencias de servicios básicos, es posible surgir de la miseria con el liderazgo de personas de buena voluntad.

Situación socio-geográfica

En este trabajo se hace referencia a una comunidad del austro ecuatoriano, situada en las faldas del Buerán, en el cantón Cañar, de la provincia del Cañar, a 3 500 m/n.m. Esta comunidad consta de 120 familias, de aproximadamente 680 habitantes. De ellas el, 76% de los hogares, tiene por lo menos a un miembro fuera del país, por efecto de la migración, debido a la debacle económica que el país sufrió entre los años 1998 y 2002. Las remesas enviadas desde el extranjero son mal invertidas por diversas causas. Las mujeres o los familiares que reciben el dinero creen que construir una casa lujosa es lo ideal e invierten todo el capital. Cuando retornan los migrantes se encuentran con una casa vacía y con

las mismas carencias básicas. Muchos regresan al extranjero, otros se sumergen en el alcoholismo y algunos construyen una nueva familia. Con lo que se acrecienta el porcentaje de niños abandonados, de madres obligadas a desempeñar el papel paterno y materno con la consecuente pobreza y exclusión social.

Realidad socio-económica

El sustento económico de los miembros de este poblado rural surge básicamente de la agricultura y la ganadería. Se cultiva los tubérculos (papa, oca, mashua, melloco), las legumbres (haba, arveja), cereales (cebada y avena). Debido al incremento de los costos de los insumos agrícolas, les resulta más barato sembrar forraje y desarrollar un programa ganadero. El 43% de la población vive de la venta de la leche. Se comercializa a \$ 0,45 centavos de dólar el litro. Una familia de cinco miembros, que tiene dos vacas, ordeña alrededor de 20 litros por día. Eso supone \$9 dólares diarios de ingresos y \$270 dólares por mes. Esa es una suma de dinero que no cubre los requerimientos de la canasta básica. En el Ecuador el sueldo básico unificado es \$340. Por lo que las personas se ven obligadas a migrar a las ciudades cercanas en busca de trabajo en la construcción, en las empresas de transporte, en los mercados de abastos, etc. Este factor obliga a muchos jóvenes y niños a quedarse apenas con la instrucción primaria. Los que han podido terminar la instrucción secundaria migran a otras provincias para continuar sus estudios superiores. Finalmente construyen sus hogares en las grandes urbes, ya no vuelven a su tierra natal, el campo se queda cada vez más desatendido. Las personas que surcan el campo y siguen habitándolo son las de la tercera edad, sin fuerzas ni recursos para cultivar.

Por estas razones, esta población rural padece los más altos índices de pobreza y desnutrición. La carencia de los servicios básicos es visible. Hacia el año 1988, el Plan Internacional emprendió un proyecto de conducción del agua de las fuentes de los páramos por tubería, con tanques de almacenamiento y reducción de presión cada 500 metros, debido a la irregularidad del terreno. Desde entonces se utiliza ese servicio, con ciertos arreglos cada seis meses. La gente aporta una cantidad simbólica de dinero para fines de mantención de la red.

El servicio hidroeléctrico también llegó hacia el año 1987, desde esa fecha sólo se ha realizado un cambio de red con ampliación de algunos kilovatios de potencia, e iluminación de los caminos principales. Por el momento, las aguas

servidas son almacenadas en pozos sépticos. Esto resulta peligroso para la salud. La irregularidad del terreno, como se mencionó anteriormente, hace que las aguas contaminadas se filtren a los terrenos de cultivo de las zonas bajas. Propagándose de esta forma las infecciones intestinales en los pobladores.

Organización y economía

Afirman los moradores que todo lo mencionado anteriormente se consiguió por gestión persistente de los dirigentes de la comunidad, quienes son electos por votación democrática, por el período de un año. Su desempeño ejecutivo es netamente de servicio gratuito. Ninguno de ellos recibe una remuneración ni un reconocimiento. Lo hacen por nobleza, por legado positivo, por enriquecer la memoria colectiva (Pérez Taylor, 2002) con aportes al desarrollo humano. Las elecciones se realizan en asamblea general convocada con 15 días de anticipación. Para el efecto son invitadas las autoridades del cantón Cañar, como observadoras de las elecciones. Asumen su cargo bajo juramento. Se eligen a las siguientes dignidades: Presidente, Vicepresidente, Síndico (encargado de las actividades religiosas), tesorero, Secretario, vocales (de deportes, de actividades sociales) y cuatro celadores (encargados de convocar para las asambleas). Una vez posesionados los nuevos dirigentes de la comunidad, estos, a su vez, presiden la sesión en la que se prosigue con la elección de los encargados de vigilar el normal funcionamiento del agua entubada y de riego. Así mismo, de entre las mujeres se elige a la líder del club de damas encargadas de administrar los fondos económicos destinados a los huertos y la crianza de ganado menor.

En la estructuración funcional de la comunidad han intervenido muchas organizaciones externas, gubernamentales y no gubernamentales, sin causar efectos positivos esperados. Ha sido la propia organización, a su ritmo y en el tiempo, la que ha logrado, desde sus propias experiencias elaborar un sistema de funcionamiento tal que no excluye a ningún miembro de la organización. Todos se conocen y buscan apoyarse.

La pregunta es ¿Cómo tuvieron la iniciativa de progresar? Resulta imprescindible definir el progreso como el factor de desarrollo integral centrado en las potencialidades humanas y en los valores tales como la solidaridad, la fraternidad e igualdad. Dicho esto, se puede continuar analizando el entorno cultural, geográfico, económico y político de la comunidad de Quinupata.

La creatividad en las empresas sociales

Para que una empresa social tenga éxito es indispensable la creatividad, entendida como la “sensibilidad a los problemas..., autonomía e independencia de criterio..., buena imagen de sí mismo..., alto nivel de aspiraciones y exigencias..., empeño y constancia en el trabajo” (Barroso Tanoira, 2012: 13). En una población donde las personas carecen de creatividad fácilmente los buenos propósitos pierden interés y desaparecen. Inicialmente una idea puede aparecer por casualidad, pero depende de la persistencia para que esa idea adquiera profundidad e impacto en la transformación social.

En la comunidad de Quinuapata, desde la década de los 70, por iniciativa de Tomás Calle, miembro activo, se dio inicio a una estrategia para la adquisición de recursos económicos, estos a su vez, serían utilizados por la comunidad. Comenzaron por solicitar donaciones de gallinas, cuyes, porciones de papas, etc., para las celebraciones religiosas en honor a la patrona de la comunidad (la virgen de la Inmaculada). Durante estos festejos, todo lo recolectado se vendió a precios muy bajos. Los fondos se destinaron a una caja común (Registro de actas de la comunidad). Hacia los años 80, con la presidencia de Manuel Jesús, en reunión general acordaron invertir esos fondos en préstamos, única y exclusivamente para los miembros activos.

Al contrario que en las empresas sociales de Muhamad Yunus, donde el banco emprende un programa de atosigamiento constante para que los deudores cumplan con los pagos del crédito, incrementado de forma desmesurada el poder del capital, en la comunidad de Quinuapata, los miembros que han adquirido el crédito y no pueden pagar en el tiempo estipulado, en asamblea general se decide la prórroga del plazo y se exhorta públicamente al deudor a continuar adelante con el propósito para el cual fue adquirida la deuda. Hasta la fecha no se ha registrado a ninguna persona que haya defraudado la confianza de sus vecinos. Al finalizar el año deben devolver todo el monto de la deuda con un 5% anual de interés. Se han dado casos en que las personas muy pobres, apenas pudieron recuperar el monto de la deuda, sin los intereses. De la misma manera, en asamblea se debate la posibilidad de perdonar los intereses.

De esa forma, el afán deshumanizante del capital por sobre las personas, pierde terreno para dar paso al imperio de los derechos humanos, la sensibilidad por la miseria y las necesidades del otro ser humano. Siendo los deudores

miembros de una comunidad, todos conocen la realidad de vida, de penuria y de necesidad de sus miembros, apoyan y ofrecen su trabajo a los más desposeídos, realizan la “minga” (los 120 miembros se reúnen y realizan un trabajo en común, en beneficio del necesitado). Hubo un caso en el año 2011, cuando la casa de Florentín se destruyó en un incendio, luego fue reconstruida en menos de quince días gracias a las mingas. Este sentido humano, fraterno, de ayuda mutua no es sino el legado de los antepasados precolombinos, que tiende a desaparecer por el afán autónomo y egoísta de superación fomentada por la mentalidad europea, hoy por el gran capital.

Mecanismos de asignación de créditos

Hoy la comunidad continúa ofreciendo microcréditos, con lo que, generalmente las amas de casa compran pollos, cerdos, ovejas, terneras, patos. No pueden criar en grandes cantidades, debido a las pequeñas parcelas de terreno. Las ovejas y los cerdos se crían a orillas de los caminos, con sobras de los hogares, con las papas que se ocultan en la tierra después de las cosechas, etc.

Por iniciativa de las mujeres, hoy cada una recibe una cantidad de dinero que no supera los \$150 dólares para comprar ovejas, cerdos y terneras, con la única condición de donar a su vecino la primera cría de ganado. La siguiente vecina haría lo mismo, desatándose una cadena de donaciones entre los comuneros. Después que se ha completado esta fase. Deben devolver el dinero recibido sin intereses, sólo con la satisfacción de haber adquirido una cabeza de ganado (ovino, bobino o porcino), incrementándose los ingresos para el sustento familiar. Esta es una estrategia emprendida con el fin de frenar el devastador avance de la miseria y la pobreza.

Al revisar la parte introductoria de Mohammed Yunus (Yunus, Weber, 2010) el autor tuvo una idea innovadora, la de poder describir las actividades que desempeña la gente del sector rural de los Andes ecuatorianos (Quinuapata), sin preparación académica, referente a la economía, de manera intuitiva, impulsados por la necesidad instintiva de superación de la pobreza extrema.

Al dialogar con los moradores del sector cuentan que para la asignación de créditos, se convoca a asamblea general de la comuna. Una vez instalada se da inicio con la lectura del orden del día. Uno de los puntos principales es la

asignación de créditos. Los más necesitados solicitan públicamente un monto que creen conveniente. Cuando ya han registrado a todos los candidatos, revisan el total disponible de capital, dividen para el número de solicitantes. Más o menos le tocaría a cada uno unos 350 dólares afirman, ya que no son todos los moradores los que solicitan. Pero algunos requieren una suma mayor a la que le correspondería por división, otros en cambio solicitan entre \$50 y \$150. Por ello designan a una comisión para que haga el estudio de caso.

Luego se publica el monto de las asignaciones con los nombres de los beneficiados. Los solicitantes tienen una oportunidad de reclamar o agradecer por su crédito. Todos son atendidos, escuchados y sus necesidades son satisfechas en la medida de las posibilidades. La reunión tarda desde las 14 horas hasta la madrugada del día siguiente. Son largas jornadas de diálogo, de discusión, de consensos. Lo novedoso es que si hay disputas se solucionan al momento y en público.

De alguna manera, la dotación de los microcréditos comunitarios son espacios para el ejercicio de la democracia y la integración de sus miembros. Al finalizar la asamblea todos quedan satisfechos y agradecidos. Sus deudas no son una vergüenza, sino una oportunidad para superarse. Los beneficiados por los microcréditos agradecen públicamente a la comunidad y prometen cancelar con responsabilidad. Esto no sucede con los bancos, donde hay que emprender una carrera de trámites burocráticos y, generalmente los pobres no son considerados entre sus prioridades. Los bancos asignan créditos, previo un estudio de patrimonio y una hipoteca de los bienes del deudor. Cuando éste no puede cancelar la deuda, el banco embarga los bienes por montos muy bajos, de tal manera que el deudor continúa con la deuda a pesar de haber perdido sus pertenencias. De esta manera se fomenta el éxito de los más pudientes, excluyendo de sus programas a los pobres.

Diferencia entre los microcréditos comunitarios y la banca

Las políticas de los estados latinoamericanos protegen el gran capital, a pesar de la miseria humana. Es un monstruo que absorbe las entrañas de la vida social causando graves destrozos al programa del “Buen Vivir”, legado por los antepasados precolombinos. Si alguien pregunta ¿por qué se ha incrementado la violencia en Latinoamérica? Esta es una de las respuestas: la extrema des-

igualdad generada por los programas económicos importados de los países “del primer mundo”. En el Ecuador, se discute la posibilidad de una nueva ley que regule el funcionamiento de los bancos y cooperativas de ahorro, en beneficio de los ciudadanos, no en función del capital desnaturalizado e inhumano. La función de los bancos es la permitir la fluidez de los capitales en el mercado, no de acumular el capital en detrimento de los derechos humanos.

Frente a los bancos, cuyos intereses fluctúan entre el 8,5% y 12%, el crédito asignado debe ser devuelto en un año con un interés del 5% anual, o el 0,46% mensual. Frente a la hipoteca de los bancos sobre los bienes de los deudores, la comuna de Quinuapata se asegura con la palabra y la firma de una letra de cambio. Con esto se mantiene la tradición del valor de “la palabra dada” y la honestidad. En las comunidades campesinas está aún vigente la ley natural: “ama llulla ama quilla y ama shua”².

Lo que ocurre con los microcréditos, donde ningún socio falla en el pago o niega su deuda, también sucede con la tierra. A nadie se le ocurre violentar la tierra del otro, apoderándose arbitrariamente. Eso equivale a quitar la vida a otra persona. La tierra es vida y significa la supervivencia del otro. De ella surge la vida, la armonía con el universo. De la gratitud de la madre tierra se aprende para convivir fraternalmente. Ojalá algunas de estas enseñanzas se puedan poner en práctica en los países donde el desarrollo arrebató la vida del hombre, donde el consumo y el hedonismo son la máxima expresión por sobre la vida humana.

La razón de ser de las empresas sociales

Las empresas sociales nacen en el seno de la miseria humana, por iniciativa de las amas de casa. Según Yunus, porque son ellas las que padecen de manera directa los azotes de la hambruna y de las enfermedades de sus hijos. Las empresas sociales tendrían sentido en tanto en cuanto aportan al desarrollo sustentable de las personas de manera integral, que no solamente incluya la economía, sino su educación, el desarrollo y la evolución de su cultura.

2 En español sería el equivalente a no ser mentiroso, no ser ocioso y no ser ladrón, de domino popular en las comunidades indígenas y campesinas del Ecuador.

Al revisar el mecanismo de funcionamiento de las empresas sociales en Bangladesh y mirando los reportajes, se puede evaluar como un elemento más del funcionamiento del gran capital. Por ejemplo, el sistema de cobranzas funciona por semanas. La pregunta es ¿Puede una ama de casa de los páramos andinos criar una gallina o una oveja en ocho días o producir hortalizas en sus huertos en una semana? Esto resulta inaudito e improcedente en otras latitudes del mundo.

En las empresas sociales de Yunus, las mujeres deben realizar los pagos semanales de los intereses y el capital. De tal manera que, si por un accidente, no pudo fabricar su silla de bambú y no pagó la deuda, toda la agrupación de mujeres la excluye u obligan a adquirir nuevos microcréditos para que pueda cubrir la deuda anterior. Esta es una forma de obligar a las personas pobres a vivir en una eterna dependencia de microcréditos, que tal vez nunca llegarán a pagar, asegurando la liquidez del capital y el éxito bancario. Por estos motivos, aunque se le haya otorgado el premio nobel de la paz a Muhamad Yunus, por su filosofía del emprendimiento social y las empresas sociales con sus microcréditos, el mecanismo de funcionamiento y de cobranzas atentan a los derechos humanos en lo más básico de la vida: la libertad y la supervivencia. Un ser humano debería usar el recurso económico como medio de subsistencia, no como fin. Esta es la gran falencia del sistema capitalista y de las empresas sociales desarrolladas por Muhammad Yunus.

Crítica al sistema capitalista y alternativa de superación social

Entre los argumentos morales para debatir las contradicciones del capitalismo es que, en el Ecuador, por ejemplo, existen 27 bancos privados³, con más de 24 millones de tarjetas de crédito⁴. La pregunta es ¿cómo existe tanta miseria y extrema pobreza? El capital no vela por el desarrollo humano sustentable, sino busca acumular el capital a costa de la explotación y abuso a la población. Hay que saber que los bancos tienen su razón de ser tanto en cuanto son intermedia-

3 <http://www.expat-blog.com/forum/viewtopic.php?id=208105>

4 http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=165772&umt=en_ecuador_circulan_mas_24_millones_tarjetas_credito

rios de la circulación del capital, no generadores de riqueza. Pero las políticas privadas han fomentado esos arquetipos culturales.

El sistema bancario del mundo es el monstruo leviatán que deshumaniza, destruye los recursos del planeta. Esto es una herencia colonial en las culturas latinoamericanas. Antaño fueron los conquistadores con hambre de oro, plata, cobre, plomo, etc. Cuando ya se terminaron las minas devastaron amplias zonas de bosques tropicales, subtropicales y andinos so-pretexito de cultivar la tierra. De esta manera se introdujo el monocultivo, atentando al corazón de la tierra. Eduardo Galeano comenta:

Aquella violenta marea de codicia, horror y bravura no se abatió sobre estas comarcas sino al precio del genocidio nativo: las investigaciones recientes mejor fundadas atribuyen al México precolombino una población que oscila entre los veinticinco y treinta millones, y se estima que había una cantidad semejante de indios en la región andina; América Central y las Antillas contaban entre diez y trece millones de habitantes. Los indios de las Américas sumaban no menos de setenta millones, y quizás más, cuando los conquistadores extranjeros aparecieron en el horizonte; un siglo y medio después se habían reducido, en total, a sólo tres millones y medio⁵. Según el marqués de Barinas, entre Lima y Paita, donde habían vivido más de dos millones de indios, no quedaban más que cuatro mil familias indígenas en 1685. El arzobispo Liñán y Cisneros negaba el aniquilamiento de los indios: “Es que se ocultan –decía– para no pagar tributos, abusando de la libertad de que gozan y que no tenían en la época de los incas (Galeano, 1970: 21).

En este texto se precisa la manera de destruir la vida tanto humana como silvestre. Incluso, sectores de la iglesia que debieron defender el principio inalienable de la vida, dudaron de esta realidad y, hasta negaron tal aberración. Sin embargo, hoy el gran capital continúa devastando a la humanidad cual potencia colonizadora. Arruina las culturas autóctonas con el consumismo, las economías domésticas, aniquila los recursos del planeta con la sobreexplotación de los mismos, acumula todo su potencial en un minúsculo sector de la sociedad mundial, amplía población planetaria su sumerge en la indigencia más repulsiva. El gran capital ha creado dos tipos de culturas: la del consumismo y la

5 Según Darcy Ribeiro, op. cit. con datos de Henry F. Dobyns, Paul Thompson y otros. Citado en la obra de Eduardo Galeano.

del “yoyismo”. Sólo cuento yo en el mundo en tanto en cuanto puedo adquirir y consumir lo que me venden. Para estas culturas, los pobres, los pequeños, los alienados sociales, no son sino objetos de desecho, deben ser aniquilados. Por ejemplo, la UNICEF, con respecto a los niños con capacidades especiales declara que... “Con demasiada frecuencia, estos niños se cuentan entre los últimos en beneficiarse de los recursos y los servicios, especialmente cuando son escasos. Y a menudo son objeto de lástima o, lo que es peor, de discriminación y abuso” (UNICEF, 2013: 5).

Se evidencia diferentes formas de exclusión y marginalidad, ocasionado por la tecnología, las instituciones, las desavenencias corporativas y los aspectos culturales. Estas realidades giran en torno a los intereses creados por los consorcios mundiales decididamente ocupados en incrementar la riqueza a costa de la dignidad humana y la vida en todas sus formas y expresiones. Si nos sorprenden los datos recopilados por Galeano (1970), cuestiona seriamente la imperturbabilidad del hombre contemporáneo ante el incremento de la violencia y la guerra, ante la masacre de vidas inocentes, ante el avance desmesurado de la extrema pobreza mientras un reducido número de poderosos se jacta de su opulencia y, hasta publica año a año el capital acumulado. Por ello el autor cree que donde hay acumulación de capital hay miseria que reclama su derecho arrebatado de manera injusta y violenta. Bachelet (2011) argumenta que... “... nadie debería vivir por debajo de un nivel de ingresos determinado, y todo el mundo debería gozar de acceso a servicios públicos esenciales como el agua y el saneamiento, la salud y la educación”.

El ser humano con respecto a la banca se encuentra en total desventaja, no tiene posibilidades de reacción, por el poder económico y político que subyace al sistema. Las políticas de los estados capitalistas amparan, en todas sus formas, las estrategias de acumulación del capital. Por historia, los bancos acopian el capital a costa de los intereses altos, a esto se suma la astucia para el manejo de las técnicas de confiscación y remate de las garantías de los clientes. Incluso, una vez embargados los bienes de los clientes, la deuda continúa, porque supuestamente esos patrimonios no cubrían el total de la deuda adquirida.

Con esto se atenta a los derechos humanos y nada o muy poco se puede remediar. Entre los años 1997 y 2008, en España se produjo el mayor atentado criminal bancario, por la usura.

Al respecto PAH, Plataforma de los Afectados por la Hipoteca española describe de manera significativa lo siguiente:

...la burbuja inmobiliaria española, el crecimiento masivo de los precios inmobiliarios, comenzó en 1985. De 1997 a 2006, el precio de la vivienda ha subido un 150% en términos nominales que equivale a un crecimiento del 100% en términos reales, según informes del Banco de España. Dado que la financiación de la vivienda se realiza generalmente a través de préstamos hipotecarios, el aumento del precio de los pisos significó un aumento de la deuda de los hogares. El endeudamiento de la industria de la construcción resulta igualmente excesivo (en 2009, el sector de la construcción fue equivalente al 30-40% del PIB del país)... A continuación, se disminuyó la construcción, contribuyendo así al aumento de las altas ya tasas de desempleo. En cuanto a las familias, su alto nivel de endeudamiento se volvió insostenible. Muchas de ellas ya no podían pagar sus hipotecas y los bancos, basándose en la legislación vigente, procedieron a desalojos. Los préstamos hipotecarios españoles, en contraste con los EE.UU. u otros países de la UE, no son deudas sin recurso, lo que significa que las ejecuciones hipotecarias sólo representan el 60% del préstamo y el resto tiene que ser pagado por la familia endeudada. En otras palabras, las personas desalojadas no sólo se quedan sin casa, sino también están cargadas con una gran deuda para una propiedad de la que ya no son dueñas.⁶

Esto sólo por bosquejar el crimen desatado contra la humanidad por la banca mundial. Los privilegiados por el sistema internacional son los que más acumula la riqueza, mientras que los pobres, los sumidos en la miseria, son víctimas del abuso creciente del gran capital. Por esta razón, el fundamento moral del cual se habla en las transacciones comerciales y en las negociaciones, debe velar por el progreso de la persona, cuidando el bienestar de los seres humanos, más no los intereses de un grupo de poder.

Frente a la voracidad del mundo capitalista, se presenta como una alternativa de vida el mecanismo de las empresas sociales o comunitarias de los páramos andinos, donde impera el sentido común, la solidaridad, la fraternidad y el verdadero sentido de la democracia participativa. Como evidencia de este argumento es la descripción detallada del *modus vivendi* de la comunidad de Quinupata.

6 http://www.x-pressed.org/?xpd_article=plataforma-de-los-afectados-por-la-hipoteca-pah-si-se-puede&lang=es Author: Sofia Tiplidou Translator: Eleni Nicolaou.

Legalidad de las empresas sociales o comunitarias en el Ecuador

Por lo que se ha analizado anteriormente surgen grandes interrogantes tales como ¿Es posible una política de Estado que regule el abuso de los grandes bancos privados? Eso es posible. En el Ecuador en la Ley de Economía Popular y Solidaria en el artículo 1 dice que:

Se entiende por economía popular y solidaria, al conjunto de formas y prácticas económicas, individuales o colectivas, auto gestionadas por sus propietarios que, en el caso de las colectivas, tienen, simultáneamente, la calidad de trabajadores, proveedores, consumidores o usuarios de las mismas, privilegiando al ser humano, como sujeto y fin de su actividad, orientada al buen vivir, en armonía con la naturaleza, por sobre el lucro y la acumulación de capital (MIES, 2013: 1).

Así mismo, en el artículo 6 afirma que: “El Estado respeta la pluralidad de formas de organización de la economía popular y solidaria y garantiza su autonomía, independencia, libre desarrollo y ejercicio de cualquier actividad económica lícita, en el marco de la normativa que las regule” (MIES, 2013: 5).

La actividad económica desarrollada por la comunidad de Quinuapata se desenvuelve bajo la protección las leyes y la Constitución Política del Ecuador. Así en la Sección primera de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos, en el Artículo 84 declara que:

El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta

Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.
2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.
3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.

5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.
6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.
7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.
8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.
9. A la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.
10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.
11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.
12. A sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.
13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y a un adecuado financiamiento del Estado.
14. Participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley.
15. Usar símbolos y emblemas que los identifiquen (Asamblea Nacional Constituyente, 2008).

De lo anterior, el numeral trece ampara de manera directa la creatividad financiera y su proyección económica al afirma que los indígenas (también campesinos, por lo general todos los campesinos son indígenas rezagados a las peores condiciones climatológicas y territoriales) deben formular “proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales”.

Pero qué tanto puede progresar el campesino con sus tierras, si generalmente éstas están situadas en los peñascos, son chaparrales, sectores inhóspitos con pendientes de hasta 40° de inclinación. A duras penas puede sembrar unas matas de papas o de maíz, alimentar a una cabra o una oveja. Cuidar una vaca en esas condiciones es imposible. El agua generalmente se encuentra en lo más profundo de las quebradas, a muchos kilómetros de distancia y cuando pueden conseguirlo éstas están contaminadas, sucias, llenas de basura, de desechos

animales, etc. El campesino debe esperar la temporada de lluvias para sembrar, pero a veces, el invierno azota de tal manera que resulta peor que la sequía, porque arrasa con las viviendas, los animales y los pocos sembríos.

Por todo lo anterior la estrategia de los microcréditos emprendida por Quinuapata ayuda en gran medida a aliviar estas necesidades. Es indispensable también que una política de estado regule la tenencia de tierras. Una gran extensión de ellas está concentrada en manos de gente inescrupulosa, de raigambre feudal. Los que realmente pueden trabajar sólo disponen del pajonal, terreno árido pedregoso, sin riego ni accesos para vehículos. La inmensa extensión de tierra cultivable está en manos de quienes ostentan el poder, son tierras ociosas.

La pobreza del mundo se explica por la concentración de la tierra en pocas manos, por la acumulación de la riqueza en una minoría. El mecanismo de funcionamiento de los microcréditos de Quinuapata, es una denuncia a estas grandes desigualdades, es una protesta social que reivindica la dignidad humana, la fraternidad, la justicia social, la equidad de género, los derechos humanos.

Al igual que las empresas sociales de Bangladesh, que se respaldan en un sistema legal, también las comunas campesinas del Ecuador tiene sus propios estatutos que se desprenden de la Constitución de la República. Nada funciona al margen de la ley. El auténtico desarrollo humano sustentable camina de la mano con las exigencias de las leyes y la obligación tributaria pertinente. Aunque la misma constitución afirma que las tierras de los campesinos, indígenas y afroecuatorianos están exentas del impuesto predial.

La comuna de Quinuapata, al ser una agrupación campesina, con sus propios estatutos de comunas y cooperativas, no tiene obligaciones tributarias. No es una empresa lucrativa, sino una comuna con sentido humano de progreso sostenible. Por tal motivo, al revisar los documentos, las actas de la comuna no se encuentran registros de aportes al estado. Pero el hecho de contribuir al progreso de los miembros de la comuna ya es un aporte significativo al desarrollo del país.

El funcionamiento de los microcréditos, es únicamente un *modus vivendi*. Aunque su actividad esté amparada por las leyes de la República, no disponen de un reglamento legalmente establecido que regula el funcionamiento. Las dificultades que surgen se solucionan por la vía del diálogo, del consenso. Por esta razón, las sesiones no se terminan antes de las ocho a diez horas de duración. Cuando finaliza todos brindan por el éxito. Cada actividad realizada es motivo de

celebración y alegría. Estos espacios de reuniones y asambleas no son únicamente oportunidades de progreso económico, sino que además, en estas situaciones los jóvenes encuentran complicidad para descubrir a su pareja y formar un nuevo hogar. No son situaciones aisladas, el funcionamiento de la comuna en sí es global, abarca todos los estamentos y dimensiones del ser humano.

Recomendaciones

El auténtico desarrollo humano no gira en torno al capital, sino al sentido humano, fraterno, se fundamenta en el diálogo, en la democracia participativa de los ciudadanos. Sólo se puede hablar de comunidad, cuando las personas, pertenecientes a un sector geográfico y a una misma cultura construyen lazos estables de fidelidad a los valores ancestrales (ama llulla, ama quilla y ama shua)⁷.

Para establecer el sistema de créditos comunitarios es indispensable que las personas se conozcan, que democráticamente decidan ahorrar, mediados por los valores del respeto y la honestidad.

Para que este sistema funcione en las ciudades, es preciso que las personas se asocien por barrios, que entre los vecinos exista una relación comunicativa mediante la cual cada persona se sienta responsable del desarrollo y progreso de sus próximos.

7 Ama Llulla: ¡No seas mentiroso! tiene una connotación del ser, afecta a la identidad del ser humano creador y poseedor del pensamiento y de la palabra, fiel a la realidad del otro: la verdad. Ama Llulla implica no destruir el espacio comunitario de la vivencia de la verdad, un respeto profundo a la palabra “dada”, a la palabra “expresada”, más allá de los documentos escritos.

Ama Quilla: ¡No seas ocioso! El ser humano por naturaleza es dinámico, trascendente, siempre se encuentra en camino hacia...la construcción, creación, descubrimiento, siembra y cosecha, flor y canto de la vida. El ser humano no es ocioso, es decir, no es un ser estático que espera pasivamente del otro. El campesino trabaja con el sol y descansa con la oscuridad. Durante la noche recupera sus fuerzas, su energía, el espíritu de la vida, para derrochar su energía a la luz del día con la comunidad humana.

Ama Shua: la fidelidad a la verdad y el ímpetu en el trabajo, en la construcción de una comunidad fraterna y solidaria exigen el respeto a la propiedad privada, a los bienes del otro. Sus pertenencias están ligadas a la presencia del SER en el trascurso de la vida misma, por lo tanto, arrebatar las pertenencias del otro implica una agresión al ser de la persona, a su razón de vivir. Por esta razón la filosofía andina expresa una sentencia profunda y trascendente: ¡no seas ladrón!

Conclusiones

Luego de haber realizado un estudio de campo de la realidad sociocultural, económica y geográfica de la comuna de Quinuapata, situada en el cantón Cañar, provincia del Cañar, del austro ecuatoriano, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

Es posible la creación, ejecución y manejo sustentable de créditos comunitarios con el aporte de los miembros de comunidades pequeñas y vecinos de buena fe, comprometidos con el bien común.

Para que los microcréditos comunitarios sean eficientes es indispensable un manejo democrático, participativo y justo del capital entre sus miembros.

Finalmente, hay que saber que los intereses de las personas están por sobre el capital. Cuando se trabaja desde los principios fundamentales de los derechos y la dignidad humana, el progreso económico de un pueblo cumple con los requerimientos y estándares de calidad universal.

Bibliografía

- Asamblea Nacional Constituyente
2008 Constitución Política del Ecuador. Quito, Ecuador.
- Bachelet, Michelle
2011 International Labour Organization. World Health Organization. Edition: 1. ed. Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo. eBook. Language: Spanish
- Barroso Tanoira, Francisco Gerardo
2012 Factores y razones para desarrollar la creatividad en las empresas: un estudio en el sureste de México. *Revista de Ciencias Sociales*, 18(3).
- Galeano, Eduardo
2008 *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI.
- MIES
2013 Ley de economía popular y solidaria.
- Taylor, Rafael Pérez
2002 *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*. Vol. 1. México: Plaza y Valdés.
- UNICEF
2013 “Estado mundial de la infancia 2013: niños y niñas con discapacidad”.

Yunus, Muhammad y Weber, Karl

2010 *Building Social Business: The New kind of Capitalism That Serves Humanity's Most Pressing Needs*. U.S.A: Public Affairs.

<https://www.youtube.com/watch?v=Ac0Le0NSPnI> Enlace para visualizar y escuchar a la agrupación de música intercultural de Quinuapata, en la que se sintetizan las características culturales autóctonas.

Fecha de recepción: octubre 30/2014; fecha de aceptación: enero 5/2015

Construyendo los cuerpos “perfectos”. Implicaciones culturales del culto al cuerpo y la alimentación en la vigorexia

Building “perfect” bodies. Cultural implications of the cult of the body and feeding megarexia

Javier Eloy Martínez Guirao¹
j.elyomartinez@um.es

Resumen

El fenómeno del culto al cuerpo se ha hecho cada vez más presente en las sociedades complejas contemporáneas, y la alimentación y el ejercicio físico se han convertido en dos de los medios más destacados para seguir los valores hegemónicos sobre el cuerpo. En este texto partimos de la idea del cuerpo como realidad simbólica en el cual la sociedad y la cultura se manifiestan, y de la alimentación como hecho social total. Analizamos el fenómeno de la vigorexia, como el reflejo de la radicalización y distorsión de lo considerado como deseable, y de las contradicciones que la misma sociedad presenta, y vemos las repercusiones que conlleva en las pautas alimentarias.

Palabras claves

Cuerpo, alimentación, vigorexia, cultura, antropología.

Abstract

The cult of the body phenomena is ever more present in contemporary complex societies; feeding habits and physical exercise have become the two main paths for pursuing hegemonic guiding principles for the body. This article leads off with the concept of the body as a symbolic reality, a place where society and culture manifest themselves, as well as feeding habits as a social fact. We analyze the phenomena of megarexia as a reflection of the radicalization and distortion of what is desirable as well as society's contradictions and their repercussions in dietary guidelines.

Keywords

Body, feeding habits, megarexia, culture, anthropology

Forma sugerida de citar: Martínez Guirao, J. E. (2014). Construyendo los cuerpos “perfectos”. Implicaciones culturales del culto al cuerpo y la alimentación en la vigorexia. *Univeristas XII* (21), pp. 77-99. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Doctor en Antropología social y cultural. Profesor en la Universidad de Murcia, área de Antropología social, departamento de Filosofía, España.

Introducción

El fenómeno del culto al cuerpo se ha hecho cada vez más presente en las sociedades complejas contemporáneas, presentándose como un hecho multifacético donde confluyen, entre otros, valores como la salud, la estética o el placer. Es común variar los hábitos para conseguir una mayor salud, una vida más longeva y un mejor envejecimiento; cada vez está más reconocida y ha dejado de ser censurada la búsqueda de placer corporal; y las formas corporales han seguido la tendencia de ser exhibidas como modo de ostentación adoptando modelos estéticos hegemónicos.

El hombre ha seguido los pasos de la mujer y se ha incorporado definitivamente a este culto, produciéndose un cambio en las masculinidades, en los modos de relacionarse y percibir el propio cuerpo y en los cánones estéticos.

La alimentación, y también el ejercicio físico y el deporte, se han convertido en dos de los medios más destacados para seguir esos valores que la sociedad impone, y tanto en las consultas médicas como en los gimnasios se prescriben actividades físicas y dietas encaminadas a estos fines.

No obstante, las metas perseguidas presentan algunas incompatibilidades que obligan a elegir y anteponer unas por delante de otras, que queden reflejadas tanto en el cuerpo como en alimentación. Así, la alimentación en nuestras sociedades, suele presentar una serie de problemas propios de la confusión existente entre los diferentes discursos contrapuestos. Si a esto le añadimos que un mismo discurso suele ser modificado una y otra vez con los nuevos estudios, los cambios socioculturales o los intereses económicos, entre otros factores, la desorientación es todavía mayor. Esto nos hace inferir la importancia que los aspectos culturales tienen en las pautas alimentarias y su incidencia en el cuerpo y concretamente en las conductas paradójicas que se producen en la actualidad.

El mensaje que relaciona la alimentación con la estética corporal es cada vez más determinante, elevándose muchas veces sobre la salud, provocando o, al menos, predisponiendo a problemas o desórdenes alimentarios como la bulimia o la anorexia. Sin embargo, existe otro “desorden alimentario”, en el sentido de que altera las pautas consideradas como saludables, relativamente nuevo, que se suele dar en el contexto de los gimnasios de musculación y se conoce como dismorfia muscular o vigorexia.

En este texto partimos de la idea del cuerpo como realidad simbólica en el cual la sociedad y la cultura se manifiestan en lo que denominamos *embodiment* o incorporación, y de la alimentación como hecho social total donde se expresan a la vez todas las instituciones de la cultura. Entendemos la vigorexia, como el reflejo de la radicalización y distorsión de lo considerado como deseable, y de contradicciones que la misma sociedad presenta.

En primer lugar trataremos de abordar las causas y orígenes socioculturales de la vigorexia, para después exponer algunas de las implicaciones que ésta suele tener en la alimentación.

Para la elaboración del artículo que presentamos nos basamos, además de la revisión conceptual y crítica de la literatura existente sobre la temática, en una investigación con trabajo de campo etnográfico en diferentes gimnasios de la provincia de Alicante (España), y que pensamos se pueden extrapolar a otros muchos contextos. No obstante, nuestra intención no es la de la exposición de los datos obtenidos a modo de etnografía, si no de la de teorización, síntesis y análisis a partir de algunos de los aspectos que consideramos significativos en los que concluye nuestro trabajo².

2 Como en toda investigación etnográfica se ha realizado una observación participante, de modo discontinuo, que comenzó el año 2003 y prosigue todavía. Junto a ella se han utilizado las técnicas de la entrevista informal, la historia de vida y el grupo de discusión, y el análisis de algunas fuentes documentales, como la publicidad sobre dietética presente en los gimnasios, revistas que leen los usuarios, etc. Además de la información producida durante la fase de trabajo de campo, se ha procedido a la interpretación de los recuerdos y vivencias personales que nos ha permitido la presencia casi continua en uno u otro gimnasio desde finales de la década de 1980 hasta la actualidad. Este tipo de información nos ha resultado de gran utilidad para comprender cómo el culto al cuerpo se ha ido haciendo cada vez más presente en los gimnasios, la incorporación de cultura material o tecnología con la finalidad de la modificación corporal, la variación de los cánones estéticos reflejada, en muchos casos, a través de los pósteres presentes en las paredes de los gimnasios o la aparición, proliferación y estandarización tanto de dietas, como de productos de consumo alimentario, de distintas marcas con la finalidad de conseguir la silueta deseada.

Orígenes socioculturales de la vigorexia³

El cuerpo “sagrado”

El surgimiento de la vigorexia ha venido de la mano de lo que se suele denominar como culto al cuerpo, fenómeno que se da con un aumento continuo aproximadamente desde los últimos treinta años.

La presión social que se ha ejercido sobre el cuerpo en otras épocas y que lo demonizaba, especialmente sobre el femenino, se fue relajando en lo que Le Breton (1995, 2002) sugiere como una ilusoria liberación del cuerpo. Porque más que una liberación lo que se ha producido es un cambio de la forma de presión, que ha pasado de la negación al culto, que se manifiesta sobre él a través de diferentes discursos, muchos de ellos paradójicos.

En efecto, la historia de “Occidente” nos muestra que durante siglos se dio una demonización del cuerpo, siempre visto bajo sospecha, y que no comenzó a valorizarse hasta entrado el Renacimiento. A partir de entonces diversos sucesos tuvieron que concurrir para que se gestara el actual culto al cuerpo. El interés de la ciencia, el auge del individualismo y la aparición del deporte inglés y de la gimnasia, fueron algunos de ellos. El resultado fue que a partir de los años 70 del siglo XX, pero, sobre todo, a partir de los 90, se dio una valorización sin precedentes, en lo que se ha venido a denominar culto al cuerpo.

Como ya hemos señalado en otra ocasión (Martínez Guirao, 2010: 120) “El ‘culto al cuerpo’ se podría encuadrar dentro de lo que autores como Bellah (1967) o Giner (1993) denominan ‘religiones civiles’, formas que, en sociedades modernas secularizadas han venido a sustituir a las tradicionales ‘religiones sobrenaturales’ en declive y que lo hacen incorporando a lo profano lo ‘numinoso’”. De este modo:

El cuerpo se vuelve el centro de atención: cómo, cuándo, dónde y qué se come, las actividades motrices que se realizan, y el tiempo libre o de ocio, se ven enormemente condicionados, si no determinados, por el cuerpo o los efectos desea-

3 En relación con la etiología de la vigorexia, existe consenso de que se trata de un fenómeno multicausal, entendiéndose que hay factores socioculturales, psicológicos y biológicos, en continua interacción, que predisponen a su desarrollo y mantenimiento (Adams y Kirby, 1998; citados por Rodríguez, 2007; Carrillo, 2002, 2004, Baile, 2005, citados por Fanjul, 2006). En este artículo indagaremos en los factores socioculturales, abordándolos desde una perspectiva antropológica.

bles o indeseados que pueden producir sobre él. La ingesta de algunos alimentos se considera tabú porque los discursos médicos hegemónicos los califican como nocivos para la salud o porque van en contra de los cánones morfológicos ideales. (...) Se crean rituales de alimentación, de entrenamiento, de higiene, de estética que giran en torno al cuerpo (Martínez Guirao, 2010: 121).

El cuerpo se ha vuelto objeto e instrumento en tres aspectos fundamentales: la salud, la estética y el ocio. Todos ellos coexisten con mayor o menor tensión anteponiéndose en función del contexto unos por delante de otros.

La alimentación y el deporte en el cuerpo

Podemos afirmar que, actualmente, la ciencia ha sustituido a la religión en las proscripciones que se hacen en torno al cuerpo, especialmente a través de las ramas de las ciencias naturales y de la medicina.

Y de este modo, bajo sus preceptos, la alimentación, convertida en ciencia de la dietética y nutrición, y el deporte y la gimnasia, ahora ciencias de la actividad física y del deporte, diseñan las pautas que deben seguirse a la hora de ingerir alimentos o de realizar actividades motrices.

De este modo, el hecho de que la salud se puede mejorar o disminuir, por medio de la nutrición y del deporte, ha pasado a formar parte de la mentalidad colectiva de la mayoría de las sociedades complejas actuales.

Lo mismo sucede con la estética, el cuerpo se ha hecho cada vez más maleable. No sólo mediante la cirugía, cada vez con más oferta, podemos conseguir los cuerpos "soñados", sino que en función de las pautas nutritivas que sigamos, o de los ejercicios físicos y deportes que realicemos, podremos moldear los cuerpos adaptándolos a nuestros deseos.

Hoy en día es algo frecuente que la gente asista al médico o al nutricionista, o incluso al monitor del gimnasio a que les prescriba las dietas que deben seguir para conseguir una mejor salud, o los planes de entrenamiento que deben realizar para modificar sus formas corporales.

El desarrollo de la tecnología y la industria, además, se ha puesto al servicio de estos fines, creándose todo tipo de productos. Pastillas y batidos concentran proteínas, aminoácidos o glúcidos en cantidades masivas; sustancias que se considera que favorecen una mejor salud se añaden a los alimentos, toda clase de maquinarias están presentes en los gimnasios para desarrollar diferentes cua-

lidades físicas, cada uno de los músculos del cuerpo o para quemar las grasas del organismo. Junto a aquellas, se publicitan y se venden a diario aparatos de electroestimulación o gimnasia pasiva, que “permiten hacer ejercicio sin levantarse del sofá”, otros se basan en someter al cuerpo a vibraciones a gran velocidad (*vibropower*, *vibroplate*, etc.) y prometen conseguir en pocos minutos los mismos resultados de entrenamiento corporal que con métodos más “convencionales” tardaríamos horas en alcanzar.

La delgadez: de la salud a la estética

Con esta panorámica, con la ciencia, la alimentación y el deporte puestos al servicio del cuerpo sacralizado, existen diferentes motivaciones que llevan a adoptar pautas en busca de un cuerpo ideal, y a que los ideales sobre el mismo vayan variando con el tiempo.

Algunos autores (Contreras y Gracia, 2005: 345) señalan que nos hallamos inmersos en un proceso de secularización del cuerpo, donde la belleza o el erotismo a través del cuerpo adquieren una especial relevancia, quedando la alimentación actual subordinada a ellos.

De esta forma, la estética y más concretamente la estética basada en la delgadez, se ha convertido desde hace años en un fenómeno que modifica nuestra alimentación. En algunos ámbitos se come de una manera determinada con el único fin de mantener o conseguir un aspecto físico delgado.

Pero, la relación directa entre alimentación adecuada y estética es un fenómeno relativamente reciente que surgió a partir de los binomios estética-salud o salud-delgadez. Hasta principios del siglo XIX, la delgadez no era considerada ni atractiva ni saludable y fue por entonces cuando se comenzó a percibir como indicio de salud.

Como afirman Contreras y Gracia (2005: 343), la gordura era sinónimo de “corpulencia” y se asociaba a la salud, prosperidad y honorabilidad, en contraposición a la delgadez, que se asociaba al hambre, la enfermedad y pobreza, algo que sigue sucediendo en muchas culturas.

Por su parte, Brumberg (1988) (citado por Gracia, 1995a) “explica que la asociación tradicional entre gordura, prosperidad y buena salud desaparece a principios de este siglo (XX) potenciada por dos colectivos: el estamento médico y la industria aseguradora”, de forma que las compañías establecieron una

relación entre el peso y la mortalidad, lo que hizo que fuera revisado el discurso médico.

A partir de aquí, comenzó un cambio en los cánones estéticos tendente hacia la delgadez, y que ha ido variando a lo largo de los años, pero en los que siempre subyace el discurso médico, que se sigue manteniendo, compensando en la alimentación los hábitos desencadenados por los cambios socioculturales de las que han llegado a ser llamadas "las sociedades de la abundancia". El consumo excesivo de ciertos alimentos ricos en azúcares y grasas saturadas ha dado lugar a enfermedades frecuentes en la actualidad.

En este sentido, autores como Fischler (1990) (citado por Contreras, 1993: 49-50) sugieren:

(...) que la estética de la línea delgada y la dietética que le acompaña podría constituir una respuesta a la crisis del régimen alimentario provocada por la sobrealimentación y por los desequilibrios alimentarios. La preocupación por la línea y por la forma podría responder a un proceso de reequilibrio, un ajuste adaptativo, en respuesta a los trastornos provocados por la abundancia. La proliferación de dietas adelgazantes, así como algunos cambios de signo en la estética culinaria ('ligereza', 'natural', 'nueva cocina', etc.) remiten a la cuestión de los reequilibrios, de las regulaciones, de los ajustes culturales (Contreras, 1993: 49-50).

Sin embargo, y aunque coexistiendo con el argumento salud, la estética cada vez tiene más importancia en la alimentación y desde hace algunos años la delgadez comienza a mantener una relación más estrecha con la estética que con la salud. La vigorexia, como veremos, aunque bajo otro concepto de la estética, es un ejemplo de ello.

La estética masculina y sus repercusiones en la vigorexia

No hay más que observar las tendencias estéticas que nos transmiten, desde hace más de dos décadas, los medios de comunicación y las tendencias en la moda, para apreciar que la figura del hombre ideal ha ido cambiando desde la delgadez al volumen muscular. Pero debemos hacer una matización sobre el concepto de delgadez, que puede adoptar diferentes interpretaciones. Desde que ésta se relacionó con la salud se establecieron unos patrones y medidas que

se consideraban adecuadas. Así, el peso corporal y las medidas corporales nos clasificaban en función de estos cánones. De ahí podemos deducir que, por un lado, tiene que ver con el volumen y peso del cuerpo y con la morfología corporal. Junto a ello, también existe la interpretación que la relaciona con la cantidad de grasa presente en el cuerpo. De esta forma, una persona puede estar delgada porque pesa poco y no presenta grosor en su silueta, pero tener una cantidad relativamente elevada de grasas. Y es posible que alguien tenga un volumen considerable, incluso desproporcionado, y un peso muy elevado, y ostentar una proporción mínima de tejido adiposo que es sustituido por masa muscular.

Los cánones estéticos propios de la masculinidad, actualmente enfatizan la masa muscular por encima de otros aspectos y de manera secundaria, a veces eclipsada por la primera, dan importancia a la proporción de grasa.

Si bien los gimnasios y el ejercicio físico se han utilizado tradicionalmente para mantener una línea delgada, ahora las pesas y aparatos de fisioculturismo se han hecho indispensables en ellos, ya que constituyen el único camino posible para adquirir el cuerpo que la moda y la sociedad imponen. Y la radicalización de estos aspectos produce nuevos trastornos conductuales en algunos sujetos que, como veremos, también se reflejan en sus pautas alimentarias.

En efecto, el modelo hegemónico de cuerpo masculino dista mucho en la actualidad de ser ese cuerpo delgado que se puso de moda a principios del siglo XX.

Si bien, el músculo nunca ha dejado de ser, en alguna medida, símbolo de la masculinidad, la relevancia que se le ha dado en los cánones estéticos hegemónicos ha variado en el último siglo.

Los cuerpos de iconos de algunas épocas, como pudieron ser Humphrey Bogart, Paul Newman, etc., son considerados por las generaciones actuales como demasiado delgados, poco entrenados, excesivamente descuidados e incluso escasamente decorados. Podemos decir que en aquellos tiempos la atención actual por el cuerpo quedaba relegada a las mujeres.

Fue durante los años 80 del siglo XX cuando se produce, en una aparente contradicción, por un lado lo podríamos denominar una “feminización” del cuerpo masculino, con la exaltación de un cuerpo andrógino (como se puede apreciar en los modelos de las campañas publicitarias⁴ de aquellos años de Calvin Klein),

4 Autores como Fanjul (2008) han realizado interesantes análisis de la representación de los cuerpos masculinos en la publicidad, concluyendo en que la musculación es uno de los rasgos que aparecen más destacados.

y por otro la exaltación del músculo como símbolo de la virilidad y de los cuerpos masculinos deseables ya por muchos en las figuras cinematográficas de actores como Sylvester Stallone, Arnold Schwarzenegger o Jean Claude Van Damme.

Desde entonces el primer factor se ha traducido en la incorporación de adornos corporales, pendientes o *piercings*, tatuajes, etc., la depilación de todo vello que aparezca en cualquier parte del cuerpo (piernas, espalda, pecho, brazos, etc.), el uso de cremas, cosméticos, maquillajes, etc., junto al hecho de que sea lícito mostrar una mayor emotividad (es mucho más frecuente actualmente ver a los hombres llorar)⁵.

El segundo, el desarrollo muscular, se ha incrementado como deseable y necesario para alcanzar el ideal de cuerpo masculino, estableciendo unos cánones (no naturales genéticamente hablando) solamente factibles a través de un ejercicio físico continuo y una planificación alimentaria y suplementación dietética con productos especialmente diseñados para ello.

Los gimnasios, junto a las clínicas de cirugía estética, se han convertido en las "fábricas" o "templos" donde se modelan y, en cierto modo, se controlan los cuerpos. En ellos, siguiendo la idea de cuerpo político de Foucault (1976) o Schepperd-Hughes y Lock (1987), los sujetos descargan su energía, estrés, ansiedad y violencia emocional del día a día, se crea una disciplina a seguir, que se vuelve obligatoria y se aleja del ocio (Martínez Guirao, 2004), se realizan movimientos repetitivos para muchos aburridos, se consumen productos promocionados desde diferentes empresas o se siguen los patrones impuestos por la sociedad en relación con el cuerpo.

El cuerpo social "vigorético"

Mary Douglas en 1970, entendiendo al cuerpo como uno de esos símbolos naturales, que podían ser reflejo y reflejar a su vez la sociedad y la cultura, esta-

5 Son numerosos los ejemplos que se pueden apreciar sobre este hecho en los medios de comunicación españoles. Por ejemplo, durante de década del 2000, el programa de Operación Triunfo, mostraba continuamente llorando de emoción a cantantes ahora famosos como David Bisbal o David Bustamante, hasta provocar incluso la risa del presentador que intentaba consolarlos. Entre otros ejemplos que han pasado a formar parte de los imaginarios colectivos, destacan las expresiones del tenista Rafael Nadal en sus victorias deportivas, el llanto de Roger Federer tras perder la supremacía mundial mientras aquél trataba de consolarlo o el de Iker Casillas tras la victoria de España en el pasado mundial de fútbol. Todos ellos son personajes públicos de algún modo idolatrados y tomados como ejemplo a seguir por muchos españoles.

bleció dos niveles de análisis: por un lado, el cuerpo físico, y por otro, el cuerpo social. De manera que:

El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe pues un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro. Como resultado de esta interacción, el cuerpo en sí constituye un medio de expresión sujeto a muchas limitaciones. Las formas que adopta en movimiento y en reposo expresan en muchos aspectos la presión social. El cuidado que le otorgamos en lo que atañe al aseo, la alimentación, o la terapia, las teorías sobre las necesidades con respecto al sueño y al ejercicio, o las distintas etapas por las que ha de pasar, el dolor que es capaz de resistir, su esperanza de vida, etc., es decir, todas las categorías culturales por medio de las cuales se le percibe deben estar perfectamente de acuerdo con las categorías por medio de las cuales percibimos la sociedad ya que éstas se derivan de la idea que del cuerpo ha elaborado la cultura⁶ (Douglas, 1978: 89).

De este modo, el cuerpo saludable ofrece un modelo de totalidad orgánica; el cuerpo enfermo un modelo de desarmonía social, conflicto y desintegración. Recíprocamente, la sociedad enferma o saludable ofrece modelos para entender el cuerpo (Scheper-Hughes y Lock, 1987: 7).

Igualmente podríamos afirmar que la alimentación como hecho social es total y por tanto en ella (Mauss, 1991: 157) se expresan al mismo tiempo todo tipo de instituciones: “(...) las religiosas, jurídicas, morales –en éstas tanto la políticas como las familiares– y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo (...), y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen”.

Es decir, la alimentación se halla también en consonancia con la sociedad.

En la actualidad son distintos los sistemas ideológicos que giran en torno al cuerpo e influyen en las prácticas y conductas de los sujetos sociales (entre

6 En la interpretación de Honorio Velasco (2007: 57) se afirma que “Mary Douglas no habla propiamente de dos cuerpos sino de uno, el físico, y de su metáfora social. En realidad los dos cuerpos a los que se refería eran el yo y la sociedad, ‘Unas veces están tan cerca que casi llegan a fundirse y otras están muy lejos uno del otro’ (Douglas, 1978: 107)”.

ellas las tendencias alimentarias), entrando a veces en contradicción unos con otros, presentando una alternancia hegemónica condicionada por factores como la edad, el sexo u otros aspectos contextuales.

Por un lado, en las sociedades industrializadas o “de la abundancia”, donde la obtención de alimentos ha dejado, para muchos, de ser un problema, como hemos comentado han surgido enfermedades relacionadas con el consumo excesivo de alimentos (especialmente de grasas saturadas y azúcares simples) y derivadas del sobrepeso, como la obesidad, el cáncer, algunas afecciones cardiovasculares, etc. Igualmente el culto al cuerpo ha derivado hacia un énfasis en la estética corporal y ha puesto la alimentación a su servicio. Junto a estos dos factores, se ha revalorizado el discurso gastronómico, que enfatiza el placer de la alimentación, con una atención a la alta cocina y sobre todo, a través de la revalorización de la cocina “tradicional” y “local”. De esta forma podríamos afirmar que:

(...) siguiendo a Gracia (1995b), tres son los mensajes que coexisten en nuestra sociedad: uno médico, que aboga por la buena salud, por una dieta sana, con un aporte de nutrientes adecuado; otro estético, que establece la delgadez como estado físico ideal; y, finalmente, el gastronómico, que engloba los aspectos relacionados con la degustación de los alimentos (Martínez Guirao, 2003).

Estos se muestran enfrentados en numerosas ocasiones, dando lugar a conductas paradójicas en función del contexto donde se produzcan, de forma que la prevalencia de unos sobre otros resulta circunstancial. Por ejemplo, podríamos adelantar la idea de que, a rasgos generales, el mensaje de salud podría estar más dirigido a personas “mayores”, el gastronómico al ámbito festivo y el estético a la gente “joven”.

En esta tesitura, algunas veces las pautas alimentarias que favorecen la consecución de fines estéticos van en detrimento de la salud, o aquello que satisface los deseos del paladar se contradice con la salud y la estética, o los alimentos buenos para la salud y para la estética no son considerados como apetitosos. Se crea, así, una contradicción constante y sensación de confusión en el consumidor.

A estos tres mensajes que hemos señalado, habría que añadirles la percepción del tiempo y su inclusión en el sistema productivo, de donde surgen conceptos como el ahorro de tiempo, la idea de poder perderlo, etc. Debido a este

discurso ha ido surgiendo toda una serie de productos que tienen como finalidad el comer lo más rápido posible o la no necesidad de cocinar, en relación con la alimentación; y para entrenar el cuerpo en menos tiempo, con menos esfuerzo y con mayores resultados, en relación con el deporte. La vigorexia, como fenómeno social, estaría sujeta a todos estos factores.

Por otro lado, las investigaciones desde las ciencias naturales sobre alimentación y salud están dando lugar a datos contradictorios. Los productos que se suponen perjudiciales para el organismo, demuestran que son beneficiosos en otros aspectos, acentuando la sensación de incertidumbre que puede ser utilizada por algunos para desestimar el discurso médico.

Esta situación de confusión entre los diferentes mensajes alimentarios, junto a la sublimación de los nuevos cánones estéticos, muchas veces por encima del resto de discursos, es para muchos una explicación sociocultural a una serie de “malinterpretaciones” denominadas “trastornos alimentarios”. Estos se caracterizan, principalmente, por producir una modificación en las pautas alimentarias, supeditando la salud a la estética.

De este modo, el vigoréxico no se aleja del conflicto contextual, pero sí se posiciona disciplinadamente en el cuerpo estético y en la alimentación por la estética y sus rígidas dietas.

Pero también resulta peculiar que la radicalización de los ideales estéticos lleve a los afectados a alejarse de los mismos.

Parece ser que las causas de estos trastornos resultan de la confluencia de factores fisiológicos, psicológicos y culturales donde, hasta hace unos años, el género jugaba un papel destacado. Pero no cabe duda de la importancia de los factores culturales en la alimentación y en el rechazo de algunos alimentos, y así:

Desde hace varias décadas muchas personas –sobre todo las mujeres, aunque cada vez más los hombres– se han tenido que negar a aceptar una parte de la oferta alimentaria para solucionar problemas de formas corporales. Esta preocupación aparece en el momento en que la gordura empieza a condenarse socialmente, lo que coincide con el predominio de la estandarización del modelo de estética basado en la delgadez (Gracia, 1995a).

De esta forma “el estándar delgado aceptado culturalmente se formaliza y al difundirse genera descontento y ansiedad entre los individuos que no se encuentran dentro de los límites normales” (Gracia, 1995a).

Podríamos afirmar que este tipo de desorden viene precedido de un malestar impuesto culturalmente y una exaltación de los aspectos estéticos en detrimento de la salud, entre otros. Todo ello degenera en problemas psicológicos en torno a la radicalización de las medidas adoptadas para paliar esta tesitura y una distorsión en la percepción corporal. Las dos enfermedades más difundidas en relación con estos aspectos son la anorexia nerviosa y la bulimia, las cuales "(...) se manifiestan por una obsesiva preocupación por el peso y la línea y el esfuerzo constante de controlarlo, bien ayunando en el caso de la primera, bien introduciendo alternativas de vómitos y otras técnicas para disminuir los efectos del descontrol de las ingestas en el caso de la segunda (Raich, 1993)" (Gracia, 1995a).

Otro problema relacionado con estos aspectos es la vigorexia, como vamos a ver.

El hecho es que parece ser que, este conjunto de malinterpretaciones, tienden a producir discursos fundamentalistas que se hallan presentes en innumerables situaciones de la contemporaneidad, siendo la alimentación, en sus diferentes concepciones, uno de ellos.

Así pues, además del mensaje estético, también el médico sufre los efectos de este fenómeno, el cual, difundido por los medios de comunicación e incorporado a la industria alimentaria, ha producido una sacralización de la alianza alimentación-salud.

De esta forma la denominada ortorexia consistiría en la dogmatización de la relación entre la alimentación y la salud, convirtiéndose el "comer sano" en una obsesión extrema.

La vigorexia

En las sociedades complejas industrializadas, hasta hace unos años, los trastornos alimentarios eran propios del género femenino. Aunque la delgadez también era un factor requerido en los hombres, la rigurosidad con la que se imponía a las mujeres era mucho mayor. Pero, la situación ha ido cambiando paulatinamente, y cada vez son más los hombres que sufren estos trastornos. Junto a ello, un nuevo concepto de la estética masculina y la masculinidad ha

canalizado el desarrollo de estas enfermedades, dando lugar a la denominada vigorexia.

El término vigorexia fue usado por primera vez en 1993 por el psiquiatra Harrison Pope profesor y especialista del Hospital Mc Lean y de la Facultad de Medicina de Harvard en Belmont (Massachusetts), cuando descubrió, mientras investigaba el abuso de sustancias anabolizantes por parte de los culturistas, que en algunos de ellos se daba una actitud obsesiva por aumentar el volumen en sus músculos.

En un principio la denominó anorexia inversa, como término antagónico a la anorexia, pues si en esta última se busca la delgadez, en la primera es el volumen. También se la llama complejo de Adonis y dismorfia muscular. Pero se popularizó con el nombre de vigorexia. Así, podríamos definir:

(...) la vigorexia, cuyo nombre científico es dismorfia muscular, es una distorsión de la imagen corporal caracterizada por que las personas que la padecen se consideran siempre demasiado pequeñas o enclenques por lo que intentan aumentar continuamente el volumen de sus cuerpos y, más en concreto, de su masa muscular. La vigorexia suele acompañarse de la práctica compulsiva de ejercicio, dietas hiperprotéicas y el uso de determinados fármacos que faciliten el aumento de la masa muscular (esteroides anabolizantes, testosterona, hormona del crecimiento, etc.) (Pope et al., 1997) (Portela, 2002).

Baile (2003), señalaba que por aquel entonces podía haber sólo en Estados Unidos casi 1 000 000 de afectados⁷. La particularidad de cada caso, la relativa novedad del fenómeno, así como la dificultad que puede encontrarse a la hora de delimitar cuándo esas conductas son patológicas y cuándo no, entorpecen la precisión de los datos cuantitativos en este tipo de realidad.

7 Resulta muy difícil calcular el número de personas afectadas por este trastorno, tal y como se observa en las considerables variaciones en las estimaciones de diferentes autores, que no parecen ponerse de acuerdo. Así, autores como Pope (2002), sugerían que el 10% de los usuarios de los gimnasios eran vigoréxicos, Baile (2005) estimó el mismo porcentaje en México, la Unión Europea (2002) los situó en el 6%, mientras que Olivardia (2001) estimaba que en Estados Unidos habría unas 90 000 personas aquejadas gravemente de este problema. Las cifras de los estudios en España oscilan entre 20 000 (Alonso, 2002) y los 700 000 de la estimación del Consejo General de Farmacéuticos (García Gómez y Toledo, 2005) (Rodríguez, 2007: 291). Para autores como Rodríguez (2007: 291), esto es consecuencia, entre otros aspectos, de la propia indefinición y ambigüedad del concepto de vigorexia, y establece una amplia orquilla para España de entre 10 500 y 700 000 afectados.

¿Un nuevo trastorno alimentario?

En la actualidad existe una tendencia a adquirir unos nuevos comportamientos alimentarios relacionados con el aumento de la masa muscular en función de los cánones estéticos. La vigorexia implica la radicalización de dichas pautas.

Muchos autores, desde la psiquiatría, no consideran a la vigorexia como un desorden en la alimentación, pero el hecho es que ésta modifica profundamente las conductas alimentarias de los sujetos. Como ya hemos afirmado guarda similitud con la anorexia en el fin de conseguir un cuerpo estéticamente ideal, pero se diferencia de ésta en que el ejercicio físico, y en concreto el culturismo, resulta fundamental para conseguirlo. Pero no podemos desestimar la importancia que la alimentación adquiere en este fin, cuando diversos productos nutricionales se consumen, las dietas están presentes en los gimnasios y los planes de entrenamiento de los culturistas van estrechamente unidos con la alimentación.

Así, los culturistas suelen seguir dietas hipercalóricas, con proporciones muy elevadas en proteínas y algo menos en hidratos de carbono, mientras que las grasas son completamente desterradas, alejándose de las recomendaciones que desde la medicina se promulgan para una alimentación sana y una dieta equilibrada.

Alimentación, estética y vigorexia

Como vemos, los nuevos conceptos estéticos implícitos en la masculinidad, en continuidad con el "culto al cuerpo", han creado unas nuevas dietas y comportamientos alimentarios procedentes de los gimnasios. Estas dietas no afectan solamente a personas que pudieran estar aquejadas de vigorexia, sino también a simples deportistas, más o menos ocasionales que van al gimnasio fundamentalmente por motivos estéticos.

Las dietas procedentes de los gimnasios enfatizan la importancia de las proteínas y de su función plástica en el músculo, y de los hidratos de carbono como fuente de energía para poder mantener y aumentar la intensidad del ejercicio. Esto, por un lado modifica las dietas de los deportistas, elevando la ingesta de clara de huevo, pescado y carne, como fuentes proteicas, seguido de pan, ce-

reales y pasta, como fuente de hidratos de carbono, que ocupan la mayor parte de ellas. Por otro, estos alimentos suelen ser complementados con productos concentrados de proteínas y glúcidos en forma de batidos, polvos o pastillas, lo que provoca algunas veces una hiperalimentación basada en proteínas e hidratos de carbono.

Si revisamos el metabolismo de los alimentos, vemos que los hidratos de carbono, pueden ser utilizados por el organismo como fuentes de energía o almacenados como triglicéridos. Los aminoácidos (moléculas que componen las proteínas) por su parte serán utilizados para la biosíntesis de nuevas proteínas, es decir en masa muscular o, alternativamente, convertidos en glucosa o grasas (Zamora et al., 1992: 24).

Por ello, “las cantidades de proteínas y glúcidos ingeridas en exceso en la dieta se convierten fácilmente en ácidos grasos, almacenándose en forma de triglicéridos” (Zamora et al., 1992: 26). De forma que si estos nutrientes no son asimilados por el organismo se transforman en grasas.

Así, es frecuente la imagen en los gimnasios de hombres con una musculatura muy desarrollada, pero con una cantidad de grasa apreciable a la altura del abdomen. Ésta, pese a no ser tan importante, también trata de ser eliminada, mediante el uso de productos o la reducción de ingesta hasta casi el ayuno en algunas fases del entrenamiento.

Esta misma situación, en relación con la prioridad de la musculación en la construcción de los cuerpos masculinos, la encontró también Vázquez (2009: 897-898) en un estudio en gimnasios mexicanos, donde los monitores o instructores coincidían en un rechazo a la delgadez del cuerpo, la cual simbolizaba la debilidad, y una pretensión de engrosarlo o de amplificarlo.

Alimentación, salud y vigorexia

La salud constituye un factor fundamental en el consumo de bienes y servicios y entre ellos se encuentra la alimentación. Según diversos estudios, llevar una buena alimentación es un factor determinante para la salud, así lo transmiten los medios de comunicación y es percibido por la sociedad.

Este argumento está dando lugar a los denominados alimentos funcionales o alicamentos, es decir, alimentos que pueden prevenir enfermedades o incluso llegar a curar. Numerosos ejemplos como los productos enriquecidos con cal-

cio, con Omega 3, yogures con bifidus o jamón con bifidus, etc., nos ilustran este hecho.

Paralelamente, un fenómeno similar se da en los gimnasios. Un gran número de productos como aminoácidos, proteínas, hidratos de carbono, l-carnitina, creatina, etc. ayudan a alcanzar los fines estéticos deseados. Podrían considerarse los alimentos funcionales o alicamentos del culturismo o, quizás más correctamente como alimentos-estética. Si bien, no se trata de alimentos enriquecidos, y nos pueden parecer más propios de ser considerados compuestos farmacéuticos, éstos llegan a ocupar gran parte de la dieta y confundirse en el lenguaje con los alimentos tradicionales. Se hace frecuente en los gimnasios escuchar frases como “voy a cenar hidratos de carbono”, “mañana a la hora de la comida tomaré proteínas”, refiriendo indiferentemente a batidos de proteínas, pescado o clara de huevo, entre otras, en el caso de la última o a un batido de hidratos de carbono, pasta o pan en la primera.

Contreras (2005: 33) ha señalado que “la comida no es, nunca lo ha sido, una mera actividad biológica; constituye algo más que una mera colección de nutrientes elegidos de acuerdo a una racionalidad estrictamente dietética o biológica”, si bien, en la actualidad estamos asistiendo a lo que Poulain (2005) ha denominado nutricionalización de la alimentación, es decir, “la difusión de elementos nutricionales en el cuerpo social a través de diferentes agentes: prensa, televisión, campañas de educación para la salud” (Contreras y Ribas, 2012: 6).

La propia publicidad de los productos que se consumen en los gimnasios y que se acumulan en ellos en forma de folletos, anuncios en revistas de fitness y culturismo, o en las etiquetas de los mismos productos que muchas veces se hallan expuestos, complementa los discursos que hemos visto: “Haz que cada entrenamiento valga la pena. Repara tu cuerpo con 24g. de proteína de suero de leche, 5g. de BCAAs, 4g. de glutamina. Asimila cada gramo de proteína con aminogen. L-carnitina, potente quemador de grasas, etc.”.

Así, en el caso del culturismo, y mucho más en la vigorexia, se puede apreciar este fenómeno en el que la nutrición está eclipsando los demás discursos alimentarios.

Pero, como ya hemos comentado anteriormente, en la tesitura que nos ocupa se otorga una mayor importancia a la estética que a la salud. De esta forma estas dietas producen una alteración de las proporciones adecuadas de nutrientes en pro de la estética. Por un lado, la ingesta desproporcionada de proteínas,

además de los efectos nocivos que pueden producir cuando se acumulan en forma de grasas, como todos conocemos, provoca un sobreesfuerzo en algunos órganos vitales, como en los riñones para su eliminación. Los hidratos de carbono por su parte, también ingeridos en exceso incrementan considerablemente las grasas en el organismo. Al problema de las proporciones se suma la cantidad de calorías que se toman diariamente, a veces muy superiores a las necesarias, y que en algunos casos se mantiene incluso cuando no se está entrenando.

Alimentación, ahorro de tiempo y vigorexia

En las sociedades capitalistas contemporáneas, calificadas por algunos como “sociedades del estrés”, el tiempo adquiere una significación especial, elaborándose conceptos fundamentales como el “ahorro de tiempo”. Esto se ve reflejado también en la alimentación.

Así, “nuestra alimentación, en la actualidad está condicionada por factores como la distancia del hogar al lugar de trabajo o el escaso tiempo del que se dispone para comer durante el descanso del mismo” (Martínez Guirao, 2003).

En este contexto podemos encontrar, cada vez más, una serie de productos y de establecimientos que se adaptan a nuestras necesidades.

Por un lado, las tiendas de comestibles nos ofrecen una gran cantidad de comida precocinada y productos congelados que, pese a ser considerados como de menor calidad gastronómica, se hace uso de ellos frecuentemente. Por ello, estudios recientes demuestran una paulatina disminución en el tiempo que se dedica a cocinar.

Por otro, los restaurantes de comida rápida tienen cada vez más aceptación, derivándose de la denominada mcdonalización, término que Ritzer (1992) aplica al fenómeno que conllevan los restaurantes McDonald's, ejemplo de las tendencias actuales en las pautas alimenticias. Así pues:

(...) encontramos en este tipo de restaurantes una solución para evitar la ‘pérdida de tiempo’ (...), descubrimos un lugar que se adapta a nuestras necesidades. Una serie de menús limitados, que ya forman parte de nuestra cultura gastronómica, como elementos conocidos en el ámbito de la alimentación, junto a la producción en cadena, hacen posible que el consumidor acceda al local sabiendo de antemano lo que quiere comer. En unos pocos minutos podemos tener la comida en la mesa. Si añadimos que muchos de estos locales han habilitado apar-

camientos para coches o han sido construidos estratégicamente cerca, o incluso dentro de otros centros comerciales, el ahorro de tiempo se hace extensible al desplazamiento (Martínez Guirao, 2003).

A este tipo de alimentos se suele denominar "alimentos de conveniencia".

En el caso de los culturistas, los productos concentrados, si se les puede llamar alimentos (consideramos que sí) constituyen el más claro extremo de alimentos de conveniencia, en los cuales, no sólo se ahorran el tiempo de tener que cocinar, sino además también en el dedicado a comer. Junto a esto y debido a su concentración permiten ingerir una mayor cantidad de nutrientes ocupando menos espacio en el estómago.

Alimentación, gastronomía y vigorexia

La comida, desde siempre, se ha considerado como algo placentero y se ha disfrutado cuando ha sido posible. Pero, en la actualidad, que paradójicamente se da una situación de mayor accesibilidad y variedad de estos recursos el discurso gastronómico se ve obligado a convivir enfrentado en muchas ocasiones a otros. El disfrutar de la comida puede implicar tener una mala salud, ir en detrimento de la estética, o "perder" el tiempo que hemos de dedicar a otras actividades "más importantes".

La radicalización de la estética, personalizada en la vigorexia, no permite apenas el placer en la comida, que prácticamente deja de ser un fin. Los alimentos se conciben principalmente desde el punto de vista nutritivo y el aspecto desgustativo tan sólo se da muy tímidamente, en la adición de edulcorantes en los productos dietéticos, como en los batidos, que les proporcionan distintos sabores para adaptarlos a los gustos de los consumidores. Éste constituye un intento por parte de la industria de vender más productos acogándose al discurso gastronómico. A partir de esto, sólo en ocasiones especiales, dependiendo del grado de dogmatismo, se pueden permitir "el lujo" de ingerir una comida considerada de calidad gastronómica. No es infrecuente, tal y como hemos vivido, el que en situaciones festivas se renuncie a los placeres gastronómicos, sustituyendo los alimentos compartidos por batidos proteínicos o por la ingesta masiva de claras de huevo.

Reflexiones finales

Hasta no hace mucho, los trastornos alimentarios eran considerados como algo femenino, propio de las mujeres. La historia nos habla de la anorexia santa y más tarde de la anorexia nerviosa y la bulimia, con explicaciones médicas que se basaban en características genéticas, en la propia personalidad o en vivencias traumáticas. A su vez, las explicaciones culturales a partir de la década de 1970, se han centrado en el modelo de la delgadez y la atención al cuerpo que se impone a las mujeres, propio de una sociedad patriarcal, que las ve como objetos.

El caso de la vigorexia ha matizado estos planteamientos incorporando plenamente a los hombres en este tipo de trastornos. Aunque desde la psiquiatría no es considerada principalmente como un desorden alimentario, sino como una percepción alterada del cuerpo, sigue los mismos patrones que la anorexia o la bulimia. Es decir, una obsesión por la imagen corporal, poner todos los medios al alcance para conseguirla, un alejamiento final de los cánones estéticos primariamente perseguidos y una alteración completa de la dieta alimentaria que implica un deterioro paulatino de la salud.

El hecho de ser un fenómeno relativamente nuevo, inexistente antes del actual auge del culto al cuerpo y del desarrollo tecnológico puesto a su servicio, demuestra que las características psicológicas y de la personalidad de los individuos no dejan de estar sujetas a la cultura.

Con una perspectiva holística podemos analizar la interrelación de todos los elementos de la cultura, impregnada en el cuerpo y en las propias pautas alimentarias. Para así entender cómo la diversidad de discursos, que muchas veces se contraponen, complejizan la realidad dando lugar a confusiones. Y en esta tesitura el discurso imperante que relaciona la alimentación con la estética corporal, evidentemente creado o retroalimentado desde grupos dominantes y potenciado y difundido por los medios de comunicación, ha sido asumido por un gran número de sujetos y distorsionado por otros.

Bibliografía

Baile, Ignacio

- 2003 *Vigorexia y culto al cuerpo, alteraciones de la imagen corporal en hombres. 4º Congreso Virtual de Psiquiatría*. Mallorca: Interpsiquis.
2005 *Vigorexia: Cómo reconocerla y evitarla*. Madrid: Síntesis.

Brumberg, Joan Jacobs

- 1988 *Fasting girls. The emergence of anorexia nervosa as a modern disease*. Cambridge: Harvard University Press.

Contreras, Jesús

- 1993 *Antropología de la alimentación*. Madrid: Eudema.

Contreras, Jesús, & Gracia, Mabel

- 2005 *Alimentación y cultura: perspectivas antropológicas*. Barcelona: Ariel.

Contreras, Jesús, & Ribas, Joan

- 2012 Los alimentos modificados. ¿El omnívoro desculturizado?. *Gazeta de Antropología*, 28 (3). Disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/22985>> [15 de abril de 2014].

Douglas, Mary

- 1978 *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza.

Fanjul, Carlos

- 2006 *La apariencia y características físicas de los modelos publicitarios: códigos no verbales de la realidad del discurso publicitario, como factor de influencia social mediática en la vigorexia masculina*, Castellón: Universitat Jaume I. Tesis doctoral. Disponible en: <<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/10463/fanjul.pdf?sequence=1>> [10 de marzo de 2014].
2008 *Vigorexia: una mirada desde la publicidad: una mirada desde la publicidad*. Madrid: Fragua.

Fischler, Claude

- 1990 *L'omnivore. Le gout, la cuisine et le corps*. Paris: Editions Odile Jacob.

Gracia, Mabel

- 1995a Las preocupaciones de la sobrealimentación: desordenes y enfermedades. *Alimentación, nutrición y salud* 4, oct-dic (Madrid).
1995b *Paradojas de la alimentación contemporánea*. Barcelona: Icaria.

Le Breton, David

- 1995 *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
2002 *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Martínez Guirao, Javier Eloy

- 2003 Los McDonald's: homogeneización y sociabilidad. Un estudio antropológico, en *Gazeta de Antropología*, 19. Disponible en: <http://www.ugr.es/~pwlac/G19_04JavierEloy_Martinez_Guirao.html> [26 de abril de 2014].

Martínez Guirao, Javier Eloy

- 2004 Los gimnasios 'deportivos'. Del ocio a la obligación. En: Antón Álvarez Souza (Coord.), *Turismo, ocio y deporte*. La Coruña: Editorial Universidad de La Coruña.

Martínez Guirao, Javier Eloy

- 2010 El cuerpo en las artes marciales. Confluencias y divergencias entre Oriente y Occidente. En: Javier Eloy Martínez Guirao y Anastasia Téllez (Eds.), *Cuerpo y cultura*. Barcelona: Icaria.

Mauss, Marcel

- 1991 *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Olivardia, Roberto

- 2001 Mirror, mirror on the wall, who's the largest of them all? The features and phenomenology of muscle dysmorphia. *Harvard Journal of Psychiatry*, 9.

Pope, Harrison *et al.*

- 1997 Muscle Dysmorphia: An Underrecognized Form of Body Dysmorphic Disorder. *Psychosomatics*, vol. 10, issue 5.

Portela, Henry

- 2002 Cómo problematizar la Educación Física desde la transición del concepto del cuerpo al de corporeidad, en *Lecturas de educación física y del deporte, Revista digital*, año 8, nº 48. Disponible en: <<http://www.efdeportes.com/efd48/cuerpo.htm>>. [26 de abril de 2014].

Poulain, Jean-Pierre

- 2005 De la dieta mediterránea a los modelos alimentarios mediterráneos: una herencia plural que hay que estudiar de cara a encontrar una denominación para el futuro. En Jesús Contreras, Antoni Riera y Xavier Medina (Eds.), *Sabores del Mediterráneo. Aportaciones para promover un patrimonio alimentario común*. Barcelona: Temed.

Ritzer, George

- 1996 *La Mcdonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona: Ariel.

Rodríguez, José Miguel

- 2007 Vigorexia: adicción, obsesión o dismorfia; un intento de aproximación. *Salud y drogas*, 7, 2.

Scheper-Hughes, Nancy, & Lock, Margaret

1987 The Mindful Body: a Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1.

Vázquez, Gabriel

2009 Agentes de la salud. Percepciones sobre la salud y la alimentación entre instructores de gimnasios y fisicoculturistas en una ciudad miochacana. *Estudios Sociológicos*, XXVII, 81, septiembre-diciembre. México: El Colegio de México.

Velasco, Honorio

2007 *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Ramón Areces.

Zamora, Salvador *et al.*

1992 Nutrición y dietética en la actividad física. En Javier González Gallego (Ed.), *Fisiología de la actividad física y del deporte*. Madrid: McGraw-Hill-Interamericana de España.

Fecha de recepción: septiembre 28/2014; fecha de aceptación: enero 5/2015

¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión

What can be learnt from the religious sentiment to enrich the sociopolitical sphere? A brief reminder about religion's sociopolitical value

H. C. F. Mansilla¹

hcf_mansilla@yahoo.com

Resumen

En todas las sociedades las religiones han intentado esclarecer cuestiones fundamentales para el orden sociopolítico, como el origen, la meta final, el sentido de la existencia y la identidad de los seres humanos. Este texto quiere recordar algunos aspectos importantes acerca de esta temática que no han perdido actualidad, como el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en el campo de la protección ecológica (como se puede deducir del *Génesis* bíblico), en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales (de acuerdo a planteamientos de *G. W. F. Hegel*) y en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia (según un teorema de *Jürgen Habermas*.) El núcleo de las grandes religiones está dirigido hacia el ideal de la reconciliación de los seres humanos consigo mismos y con la naturaleza.

Palabras claves

Ecología, Habermas, Hegel, justicia, religión, solidaridad.

Abstract

In all societies the religious systems have tried to clear fundamental questions for the social-political order, like the origin, the last goal, the sense of existence, and the identity of human beings. This text aims to remember some important aspects about this theme which are still acute, like the relevance of religious phenomena relative to environmental protection (as they appear in the Biblical Genesis), the necessity of love and solidarity in social relations (according to the theory of G. W. F. Hegel), and in the foundation of a comprehensive and lasting idea of justice (according to the theory of Jürgen Habermas). The core of the great religions is bound to the ideal of reconciliation of the human beings with themselves and with nature.

Keywords

Ecology, Habermas, Hegel, justice, religion, solidarity

Forma sugerida de citar: Mansilla, H.C.F. (2014). ¿Qué podemos aprender del sentimiento religioso para enriquecer el campo sociopolítico? Un breve recordatorio acerca del valor sociopolítico de la religión. *Universitas*, *XII* (21), julio-diciembre, pp. 101-132. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Profesor (e), Universidad de Berlín.

Acercamiento preliminar a los fenómenos religiosos

Es muy difícil lograr definiciones adecuadas de religión, religiosidad y sentimiento religioso, definiciones que tengan, por un lado, la suficiente amplitud para aprehender fenómenos muy complejos y diversos y que, por otro, no se disuelvan en meras generalidades conocidas².

Determinar con precisión estos conceptos es tarea muy ardua, pero se los puede *intuir* de manera relativamente aceptable. Puede contribuir a ello el procedimiento de explicitarlos indirectamente a lo largo del texto, mostrando significados a veces distintos en contextos cambiantes, pero constatando también una cierta unidad de sentido, pese a la pluralidad de tiempos y culturas. Desde tiempos inmemoriales el fenómeno religioso ha denotado tantas diferencias y diversidades, que aún hoy es laborioso delimitar una temática común. Los unos perciben en él la unión mística con la divinidad, aspirando a ser partícipes inmediatos de la gracia de Dios. Los otros lo comprenden como la necesidad compulsiva de cumplir con ciertos ritos y mandamientos, bajo la amenaza de quedar fuera de la ley divina por el incumplimiento de los mismos. Algunos lo interpretan como la posibilidad de escapar del ritmo inmisericorde de la vida y sus reencarnaciones incesantes e intentan alcanzar así una especie de redención en la auto-aniquilación.

Los credos teocéntricos vinculados a las religiones occidentales no son asimilables a las grandes religiones cosmocéntricas de Oriente: los primeros son favorables, después de todo, a la dominación del mundo y la materia por el Hombre, mientras los segundos propugnan en última instancia una comunión mística con la naturaleza y su destino insondable³.

En un primer acercamiento se puede afirmar que mediante las religiones todas las sociedades han acariciado la esperanza de dilucidar cuestiones fundamentales, como el origen y la meta final de los seres humanos. Como lo vislumbraron

2 Cf. Por ejemplo: Wilfred Cantwell Smith, *Bedeutung und Ende der Religion* (Significación y fin de la religión), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam 2010, pp. 188-191; Roderick Ninian Smart, *Die religiöse Erfahrung der Menschheit* (La experiencia religiosa de la humanidad), en: *ibid.*, pp. 213-222.

3 Cf. Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber), Tübingen: Mohr-Siebeck 1979, pp. 230-233, 242

los griegos clásicos, lo divino puede ser apreciado como el intento de percibir la unidad de todas las cosas en la diversidad del mundo. Ha existido en casi todos los modelos civilizatorios un esfuerzo interpretativo dirigido a descubrir un sentido que conecte entre sí los fenómenos del universo, especialmente la debilidad y brevedad de la vida humana con la fortaleza y eternidad atribuidas a los fenómenos celestiales. Al lado de la inmensa variedad de las formas y estructuras simbólicas y de los grandes sistemas filosóficos que ha creado el Hombre –muchos de ellos de carácter ateísta–, permanece siempre vivo el anhelo de comprender el sentido del universo y de nuestra existencia en él.

Las religiones, dice *Werner Gephart*, se han especializado en la contestación de las preguntas elementales del ser humano y, por consiguiente, en la dotación de sentido e identidad⁴. A pesar de que estas cuestiones centrales están enlazadas a menudo con un pasado mítico y con un futuro incierto, ellas preservan una nostalgia de la humanidad que no puede ser eliminada pese a los notables éxitos materiales de una modernidad exenta de preocupaciones teológicas. La religión puede haberse originado en el mencionado ámbito del mito, pero desde muy temprano ha estado conectada a la esfera del *logos*, de la reflexión racional, nexa que le brinda un carácter extraordinariamente interesante y fructífero, entre otras cosas para aprehender algunos de los rasgos fundamentales de los diferentes modelos civilizatorios⁵. En un texto olvidado *Herbert Marcuse* afirmó que la “idea de la razón” no es necesariamente antirreligiosa. “La razón deja abierta la posibilidad de que el mundo sea una creación de Dios y que su ordenamiento sea divino y dirigido a un fin”⁶. Esto nos permite, por otro lado, postular la –relativa– inteligibilidad del universo, y, por otro, suponer

4 Werner Gephart, *Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung* (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp 1999, p. 261.- El gran teólogo católico *Hans Waldenfels* sostuvo que el rasgo identificatorio más importante del cristianismo actual no es una identidad limitante y excluyente, sino un símbolo de comunión, que trata de comprender y aceptar al otro. La identidad cristiana hoy sería más un puente que una frontera. Cf. *Hans Waldenfels, Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: Gephart / Waldenfels (comps.), *ibid.*, pp. 105-124.

5 Friedrich Wilhelm Graf, *Religion* (Religión), en: Stefan Jordan / Christian Nimtz (comps.), *Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe* (Léxico de filosofía. 100 conceptos básicos), Stuttgart: Reclam 2011, pp. 237-240.

6 Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962, p. 225.

que los credos religiosos todavía nos pueden brindar conocimientos razonables en varios terrenos. Pueden, por ejemplo, enriquecer el campo sociopolítico mediante reflexiones de largo aliento, indispensables para la problemática del medio ambiente. Las religiones, aseveró *Octavio Paz*, han constituido la respuesta a una necesidad profunda, pero apenas transmisible mediante conceptos racionales: el “regreso a esa totalidad de la que fuimos arrancados”. El anhelo de retorno a esa “patria original”⁷ exhibe aspectos claramente prerracionales porque representa una esperanza honda y perenne de los mortales, anterior a la reflexión filosófica, que también puede ser expresada como la superación de los variados fenómenos de alienación. De acuerdo a *Octavio Paz*, el sentimiento religioso abarca la veneración de toda la obra de la Creación, una especie de participación solidaria y fraternal que se expresa hoy mediante el designio de la protección ecológica⁸.

La religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir el temor básico derivado de una incertidumbre fundamental: nuestro lugar en la Creación. Y la religión puede ser considerada todavía como un designio serio y fructífero porque es algo más que una ilusión y un auto-engaño: además de reducir el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a ciertos anhelos profundos y persistentes, como los expresados por *Blaise Pascal*. En el siglo XVII Pascal se dio cuenta de que el magnífico despliegue del racionalismo y el avance de las ciencias no podían satisfacer la esperanza humana de felicidad y la necesidad de una explicación en torno al sentido de la existencia⁹. Una respuesta a estas interrogantes sólo puede ser brindada por la religión, la literatura y las artes. Entre los aspectos positivos de la religión puede mencionarse, por consiguiente, un sentimiento de confianza básica en el entorno (como se tiene durante una infancia feliz), por una parte, y la posibilidad de una razonable integración en el medio ambiente social, por otra. A este concepto de religión se refiere este ensayo, y no a la

7 Octavio Paz, *Itinerario*, Barcelona: Seix Barral 1994, p. 136.

8 *Ibid.*, pp. 138-139.

9 Blaise Pascal, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (compilación de Louis Lafuma), París 1951 (3 vols.); cf. Reinhold Schneider, *Pascals Drama* (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt: Fischer 1954, pp. 7-37; Albert Béguin, *Blaise Pascal*, Reinbek: Rowohlt 1959, p. 48. Cf. también: Peter L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica), Frankfurt: Fischer 1988, pp. 7, 23-24, 87.

moderna *religión del progreso*, conformada, según *Erich Fromm*, por la nueva trinidad de la producción económica irrestricta, la libertad individual absoluta y la felicidad personal ilimitada¹⁰, credo que llena a sus adeptos de energía y vitalidad, pero que no les transmite ni sentido de la vida ni felicidad duradera.

Hoy podrá parecer pueril el dedicar esfuerzos teóricos al esclarecimiento del aporte que la religión y el sentimiento religioso pueden brindar a la sociedad y a la política. Pese a ello y partiendo de una perspectiva que privilegia los enfoques laterales y marginales, debemos recordar y reconstruir el valor sociopolítico de los fenómenos religiosos en (a) el campo de la protección ecológica (como se puede deducir, por ejemplo, del *Génesis* bíblico), (b) en lo referente a la necesidad de amor y solidaridad en las relaciones sociales (de acuerdo a planteamientos de *G. W. F. Hegel*) y (c) en la fundamentación de una concepción amplia y perdurable de justicia (según un teorema de *Jürgen Habermas*).

El amplio proceso de secularización y la crítica racionalista han devaluado considerablemente el rol que ha tenido la religión a lo largo de milenios, cuando fue el “principal arquitecto”¹¹ de la cultura, según la expresión de *Fernando Mires*. Hasta el siglo XVIII en Europa Occidental y hasta el XX en el resto del mundo no hubo probablemente ningún terreno de la actividad humana que no estuviese influido fuertemente por normativas y valores religiosos. Todavía al comienzo del siglo XIX pensadores adscritos al idealismo clásico alemán atribuyeron una importancia decisiva a la religión en cuanto fundamento de la cultura y de la identidad de los pueblos¹². Asimismo los credos religiosos han tenido una relevancia preponderante en la conformación de la vida cotidiana, en la relación del Hombre con la naturaleza, en la formulación de las grandes obras del pensamiento humano y en las concepciones en torno a la vida bien lograda¹³.

10 Erich Fromm, *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad), Munich: dtv 1981, pp. 13-14.

11 Fernando Mires, *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*, Caracas: Nueva Sociedad 1998, p. 12; sobre la diferencia fundamental entre religión y filosofía cf. Fernando Mires, *Política como religión*, en: CUADERNOS DEL CENDES (Caracas), vol. 27, N° 73, enero-abril de 2010, pp. 1-30, especialmente pp. 3-4.

12 David Sobrevilla, *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*, Lima: Amaru 1986, p. 212.

13 Ursula Wolf, *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (La filosofía y la cuestión de la buena vida), Reinbek: Rowohlt 1999; Martin Löw-Beer, *Das gute Leben und die Werte: ein Streitgespräch über die Existenz von Werten* (La buena vida y los valores: una disputa en torno a la existencia de valores), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und*

El desarrollo de las ciencias, por un lado, y las diferentes corrientes del racionalismo, por otro, han modificado fuertemente los vínculos de los seres humanos con el fenómeno religioso, y por ello la pregunta del comienzo puede parecer ahora como anacrónica y superflua, sobre todo porque la filosofía y los saberes científicos han analizado de tal modo y con tal intensidad las funciones prosaicas y manipuladoras de la religión¹⁴, que poca gente se atreve a poner en duda los resultados generales de la crítica racionalista, desde la clásica producida durante el siglo XVIII por la Ilustración hasta aquella creación intelectual altamente refinada que es el psicoanálisis de *Sigmund Freud*. De acuerdo con este insigne pensador la religión sería una neurosis coercitiva, contraria a la corriente emancipadora de la razón. Tendencias muy diferentes entre sí suponen ahora que la religión es una especie de invento muy efectivo que tiene la tarea de minimizar los peligros que entraña todo contacto con la naturaleza, protegernos de la omnipotencia de la muerte y brindarnos consuelo ante las adversidades constantes de la vida. Los credos religiosos, por consiguiente, harían bien en consagrarse hoy a una tarea esencialmente privada, como el cuidado y el asesoramiento de los creyentes con dudas y problemas.

Pero, como afirma Jürgen Habermas, no podemos saber si la transposición de lo sagrado al medio del lenguaje es un proceso ya concluido o no. Todavía persiste la tarea filosófica de descubrir las energías prepolíticas y los potenciales semánticos que se encuentran en aquellas tradiciones religiosas que no han sido recuperadas aún para las prácticas sociales; habría que conducir estas herencias religiosas a un lenguaje accesible al juego discursivo de los debates y las razones públicas¹⁵. Por ello una filosofía que todavía quiere aprender debería fomentar el diálogo con los representantes de los credos religiosos, sin pretender que sea un juego de suma cero. Las comunidades religiosas, dice Habermas, permanecen importantes para la legitimación democrática del orden político, también después de un prolongado proceso de secularización de la

Verächter (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp 1993, pp. 164-180.

14 Sobre esta temática cf. un texto entretanto clásico: Paul Tillich, *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* (¿La religión como una función del espíritu humano?), en: Werner Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Freiburg: Alber 2000, pp. 156-161.

15 Jürgen Habermas, *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts* (Transposición de lo sagrado al lenguaje. En lugar de un prólogo), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp 2012, pp. 7-18, aquí p. 17.

esfera pública. La secularización de los credos religiosos, su transformación en un asunto privado-individual y, en general, los decursos modernizadores no habrían generado obligatoriamente una pérdida global de la relevancia de las religiones¹⁶.

En esta constelación el breve texto presente representa un esfuerzo por compilar argumentos ya conocidos en torno a lo que la religión nos ha enseñado en el campo sociopolítico. No trata de establecer ninguna verdad definitiva, sino sólo de informar y recordar algunos aspectos acerca de una temática que no ha perdido actualidad¹⁷. Pese al descrédito contemporáneo de las doctrinas religiosas, debemos considerar a los sentimientos religiosos como una posible fuente de inspiración para debatir algunos dilemas del presente, puesto que una función central de la religión ha sido y es mostrar los límites y las limitaciones de nuestras actuaciones en un mundo finito y, por ende, las consecuencias nefastas de la soberbia (*hybris*) humana¹⁸. Deberíamos reconocer, por ejemplo, que el amor al prójimo, la solidaridad entre los mortales y los derechos de la naturaleza representan valores normativos de la praxis humana en todo tiempo, es decir por encima de los intentos actuales de relativizar todo valor de orientación. Hoy en día, cuando ya conocemos los resultados de la destrucción del medio ambiente y los efectos de los sistemas totalitarios –todos ellos posibilitados por el desarrollo hipertrófico de la razón instrumental–, debemos volcar la vista hacia creencias, como las religiosas, que desde muy temprano han practicado una crítica de la arrogancia intelectual y han promovido, aunque de manera muy incipiente, el cuidado del medio ambiente. El complejo desarrollo de la razón instrumental, que es, en el fondo, lo que más enorgullece a los humanos y lo que conforma la base de su dominio sobre las fuerzas naturales, se ha manifestado ahora como la principal amenaza para nuestra pervivencia en la Tierra y a largo plazo. El Hombre ha creído, desde tiempos inmemoriales, que puede

16 Ibid., p. 17; cf. también Jürgen Habermas, *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?* (¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?), en: Habermas, *Nachmetaphysisches...*, op. cit. (nota 14), pp. 96-119, especialmente p. 96.

17 Cf. DIÁLOGO POLÍTICO (Montevideo), vol. XXIX, N° 4, diciembre de 2012, número monográfico dedicado al tema: “Influencia de los cultos y/o confesiones en la política”.

18 Sobre la *hybris* humana cf. Friedrich Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Friedrich Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer 1968, vol. I, pp. 136-187, aquí pp. 148-149, 156.

disponer libre y soberanamente sobre todos los recursos naturales, y ello se revela precisamente como un error imputable a su soberbia. La precariedad de nuestra base material –que emerge en nuestros tiempos como un conocimiento traumático en medio de la evolución más exitosa de nuestra especie– nos muestra los peligros de la tríada sagrada (progreso, crecimiento, desarrollo) para el ser humano del presente. Y por ello hay que insistir en lo rescatable de la religión para el mundo de hoy, lo que, según el gran teólogo suizo *Hans Küng*, se revelaría en las cuatro bases morales del orden social: la cultura de la no-violencia, la solidaridad en el ámbito económico, la inclinación hacia la tolerancia y la veracidad y la praxis de la ecuanimidad y la igualdad de derechos entre los humanos. Estos cuatro principios estarían enmarcados en uno mayor, que puede ser definido como el respeto efectivo a la vida en todas sus formas y que hoy se manifiesta, como ya se mencionó, en el proyecto de tomar en serio los derechos de la naturaleza y de resguardar el medio ambiente¹⁹.

Aportes en el campo de la comprensión ecológica

Para comprender las raíces del diseño de la protección ecológica debemos echar un vistazo a los comienzos de la reflexión filosófica y de los grandes textos religiosos. En un famoso fragmento de *Anaximandro* (610-547 a. C.)²⁰, el primero auténtico en la historia de la filosofía, encontramos un fuerte pensamiento protorreligioso, estructuralmente similar al núcleo del pecado original del Antiguo Testamento, que nos ayuda a entender la responsabilidad humana en cuestiones ecológicas. Anaximandro sostuvo que el surgimiento de las cosas produce necesariamente su declinación y desaparición, porque las cosas pagan unas a otras castigo y pena por su injusticia, según el orden del tiempo. Uno vive a costa del otro, mejor dicho: a costa de la vida del otro. Esa es la injusticia limi-

19 Hans Küng, *Gesellschaft und Ethos* (Sociedad y ethos), en: Karin Feiler (comp.), *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome* (La sostenibilidad crea un nuevo bienestar. Informe al Club de Roma), Frankfurt etc.: Peter Lang 2003, pp. 245-262, aquí p. 261.

20 Hermann Diels / Walther Kranz (comps.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos), Hamburgo: Rowohlt 1957, p. 14 (Anaximandro de Mileto, fragmento 1).- Cf. el comentario de Theodor W. Adorno, *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Metafísica. Concepto y problemas), Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 117-119.

nar²¹. Unos se comen literalmente a otros, como el ser humano, que para vivir, destruye diariamente millones de estructuras orgánicas. Es también la idea de la compensación (casi jurídica) aplicada a todo el universo, donde tiene que haber una especie de resarcimiento de daños, una indemnización inevitable en la sucesión temporal. Partiendo de este saber *quasi*-religioso de Anaximandro, desde muy temprano han tenido lugar una vinculación y hasta una identificación del conocimiento con la culpa. La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, especialmente el enfoque de *Theodor W. Adorno*, es sólo un testimonio contemporáneo de una larga cadena de reflexiones en torno a la presencia de algo catastrófico que se trasluce en la responsabilidad de los seres humanos, basada en su capacidad de conocer, por los daños y pecados que se producen contra la naturaleza²².

La concepción del pecado original en el Génesis –pese a su irracionalismo aparente– nos obliga a reflexionar en torno a esta compleja temática. Nuestra vida se basa cotidianamente en la utilización destructiva e irresponsable de innumerables organismos vivientes y en el uso desmedido de los ecosistemas naturales. En un pasaje relativamente conocido, G. W. F. Hegel aseveró que el pecado original y la expulsión del paraíso están vinculados inextricablemente al surgimiento de la consciencia humana y al nacimiento del conocimiento racional²³, que, a su vez, están enlazados con la dominación de la naturaleza por el Hombre y con la utilización irrestricta de los ecosistemas en favor del despliegue siempre creciente de nuestra especie. La expulsión del paraíso significó el fin de la inocencia: los seres humanos dejaron atrás su naturaleza animal –su unidad primigenia con Dios– y se convirtieron en sujetos del ámbito cultural. Pero esto, como lo vio Hegel, tiene su aspecto negativo: el Hombre, al disponer

21 Sobre Anaximandro y esta temática cf. Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos. Los presocráticos y sus condiciones previas), *Tübinger Vorlesungen Band I (Lecciones de Tübingen vol. I)*, Frankfurt: Suhrkamp 1978, pp. 241-245; Karl Vorländer, *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I* (Filosofía de la Antigüedad. Historia de la filosofía I), Reinbek: Rowohlt 1963, p. 14; Otfried Höffe, *Kleine Geschichte der Philosophie* (Breve historia de la filosofía), Munich: Beck 2008, p. 21.

22 Cf. el brillante ensayo de Thomas Rentsch, *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der "Negativen Dialektik" auf der Folie von Adornos Hegelkritik* (Mediación como negatividad permanente. La pretensión de verdad de la "Dialéctica negativa" ante el trasfondo de la crítica de Hegel por Adorno), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), op. cit. (nota 12), pp. 84-102, aquí p. 97.

23 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp 1970, vol. 12, p. 389.

libremente sobre los recursos naturales, no es consciente de los costes que su desarrollo conlleva para todos los otros seres vivos y de los límites a los cuales su evolución está sujeta en una perspectiva de varias generaciones. A largo plazo un crecimiento infinito no podrá tener lugar en un mundo finito.

Procediendo de manera razonable, deberíamos someternos a un aprendizaje enriquecedor, pues cada instante podemos comprobar que no sabemos todo sobre el funcionamiento y las potencialidades del medio ambiente. Pero en general los seres humanos suponen que ya saben lo suficiente sobre estos asuntos y sus aspectos prácticos cotidianos, lo cual configura una manera habitual de soberbia, que no es percibida como tal a causa de su extrema difusión. En esta cuestión se anudan las temáticas de la arrogancia, el descuido de la protección ecológica y la carencia de genuina solidaridad a largo plazo, que englobe también a los ecosistemas naturales. Una de las posibilidades efectivas –si es que las hay– de restringir esta evolución negativa podría darse mediante la praxis de una fraternidad dirigida no sólo a nuestros semejantes, sino a todos los seres vivos de la Creación. Hasta en la filosofía postmodernista gana espacio la convicción de que el futuro de las religiones se encontraría en un sentimiento efectivo de solidaridad universal y amor al prójimo (que no debería estar exento de una pizca de ironía). Si es que queda algo de la propensión clásica de la filosofía por la verdad, dice *Santiago Zabala*, esta última debería ser interpretada como amor al prójimo y no como búsqueda laboriosa (e inútil) de objetividad en el conocimiento, lo que constituye un *ethos* antidogmático, propio de la mejor hermenéutica religiosa y de la democracia²⁴.

Las reglas prácticas derivadas de principios religiosos nos brindan asimismo una pista de lo que hay que evitar en comportamientos humanos reiterativos. Casi todos los credos religiosos condenan la tendencia humana a la expansión irrestricta de sus actividades y potencialidades, lo que constituye una forma evidente de *hybris* convencional. El mundo actual, en cambio, celebra el activismo por el activismo, el apetito permanente por nuevas experiencias, la superación de toda frontera y de todo tabú, y todo esto en medio de la nostalgia del ser humano por algo permanente, estable y confiable. Entre las consecuencias

24 Santiago Zabala, *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten* (Una religión sin teístas y ateístas), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp 2006, pp. 11-32, especialmente p. 18.

paradójicas de este desasosiego perenne se halla la carencia de satisfacciones genuinas en casi todas las esferas del quehacer humano, incluidas, en primer término, las prácticas políticas rutinarias. Un ejemplo de esta adicción enfermiza al cambio por el cambio mismo, sin especificaciones de límites y riesgos, se puede detectar actualmente entre los militantes de corrientes progresistas, como los populistas y socialistas radicales latinoamericanos, quienes olvidan el incómodo análisis crítico y lo reemplazan por la fe en el progreso histórico ilimitado, en el crecimiento irrestricto de la estructura económica respectiva y en la continuación del saqueo convencional de los recursos naturales²⁵. Todo esto tiene lugar porque olvidamos los límites del mundo finito, sin que la consideración de estos límites signifique una nostalgia por un severo ascetismo individual y colectivo y por la autorrenuncia a la esfera de los placeres²⁶.

La necesidad de la solidaridad en el ámbito social

Para comprender el aporte de la religión al terreno de una praxis sociopolítica adecuada, nos puede ayudar la obra enciclopédica de G. W. F. Hegel, quien trató de integrar todos los fenómenos celestes y mundanos en una gran síntesis. Su filosofía fue calificada por él mismo como la “casa del espíritu”. Presuponía la racionalidad “redonda”²⁷, es decir completa de la filosofía y el universo: “Lo verdadero es el todo”²⁸. En nuestro contexto son particularmente interesantes sus primeros y brillantes escritos (1793-1800), en su mayoría de carácter teoló-

25 Cf. los interesantes análisis de Eduardo Gudynas, *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: ECUADOR DEBATE (Quito), N° 79, abril de 2010, pp. 61-81; Eduardo Gudynas, *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, en: ECUADOR DEBATE, N° 88, abril de 2013, pp. 183-205.

26 En relación a autores que propugnan un ascetismo contemporáneo (como *Hans Jonas* y *Friedrich Rapp*) cf. Amán Rosales Rodríguez, *¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad*, en: REVISTA DE FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD DE COSTA RICA (San José), vol. XLII, N° 105, enero-abril de 2004, pp. 175-181; Friedrich Rapp, *Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt* (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno), Münster: Lit 2003.

27 G. W. F. Hegel, *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (Borrador para la alocución en la toma de posesión de la cátedra filosófica en la Universidad de Berlín), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 10, pp. 399-417, aquí p. 405.

28 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. 3, p. 24.

gico-filosófico²⁹, en los cuales Hegel nos muestra la importancia sociopolítica de una religiosidad basada en el amor al prójimo, la caridad, la solidaridad y el agradecimiento al Creador.

Es cierto que en toda su obra Hegel se decantó por un credo religioso fuertemente intelectualista, basado en principios éticos y en una interpretación muy diferenciada de los textos sagrados: una religión que renunciaba a milagros, ritos, instituciones y dogmas, pero esto es sólo una parte de su notable empeño. En cierta manera, Hegel continuó la obra de los grandes teólogos medievales católicos, quienes ensayaron la conocida y magna síntesis de razón y fe. También Hegel fue partidario de una religión universal, como la que predicó San Pablo, que no se restringía a determinados grupos étnicos o lingüísticos, sino que se dirigía a todos los hombres de buena voluntad³⁰. Es cierto que Hegel fue muy severo con el sacerdocio y las instituciones³¹ y que favoreció una enseñanza religiosa basada en una lógica discursivo-argumentativa, que estaba destinada al cerebro y no al corazón³². Pero al mismo tiempo enalteció al cristianismo por ser la religión del amor, la caridad y la espontaneidad³³; celebró el valor supremo del Sermón de la Montaña; criticó duramente el formalismo y la hipocresía del antiguo judaísmo; y postuló la idea de que para los cristianos Dios es padre y hermano, y no amo y señor como en el Antiguo Testamento³⁴. En es-

29 Sobre esta temática cf. la obra monumental de Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía), Neuwied/Berlin: Luchterhand 1967.

30 G. W. F. Hegel, [*Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794*] (Fragmentos sobre religión popular y cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), pp. 9-103, aquí p. 21, 45 (título de la obra entre corchetes porque corresponde a los compiladores); G. W. F. Hegel, [*Die Positivität der christlichen Religion, 1795-1796*] (La positividad de la religión cristiana), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 104-229, aquí p. 228 (aditamento de 1800).

31 G. W. F. Hegel, [*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*] (El programa-sistema más antiguo del idealismo alemán), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 234-236, aquí p. 236.

32 Se trata de una praxis religiosa claramente opuesta al pentecostalismo habitual en América Latina desde la segunda mitad del siglo XX, que privilegia los ritos y las ceremonias, los milagros y las sanaciones y hasta las experiencias sensoriales en el culto. Sobre esta temática cf. el interesante texto de Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Las formas de lo religioso en la actualidad); Frankfurt: Suhrkamp 2002, pp. 36-38.

33 G. W. F. Hegel, *Fragmente...*, op. cit. (nota 29), p. 57.

34 *Ibid.*, pp. 90-92; G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), pp. 109-113; G. W. F. Hegel, [*Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798*] (Esbozos sobre religión y amor), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 239-254.

tos escritos tempranos Hegel enfatizó vigorosamente el valor de lo emocional-moral, y llegó a identificar la religión con el ejercicio del amor³⁵: el mortal que ama, supera la separación con la persona amada y alcanza así el “germen de la inmortalidad”³⁶. El perdón de las deudas y ofensas, la práctica de la modestia, la beneficencia y la fraternidad y la superación del formalismo adquieren en su teoría la categoría de criterios sociopolíticos de primera magnitud e importancia³⁷. Se trata, por supuesto, de valores normativos que se encuentran también en variados códigos éticos de carácter laico, pero el mérito de las religiones es haberlos formulado por primera vez, con una claridad encomiable y, sobre todo, como algo básico e irrenunciable para las relaciones entre los seres humanos.

Se puede argumentar, evidentemente, que estas concepciones de amor y solidaridad son demasiado generales y de poca eficacia en la praxis moderna, pero no podemos –o no debemos– renunciar a ellas en cuanto *ideas regulativas*. Hegel mismo, eminente filósofo político y perspicaz pensador de la incipiente modernidad, nos dio la pista principal para este postulado: no se puede fundar un orden social estable y razonablemente justo que esté basado exclusivamente sobre los presupuestos del liberalismo político y de la ética individualista³⁸. Para contrarrestar las tendencias disolventes adheridas a los múltiples fenómenos de las alienaciones inevitables del capitalismo, Hegel trató de popularizar intelectualmente las virtudes sociales que él percibía en el cristianismo ilustrado. De acuerdo a *Karl Löwith*, este designio es uno de los principios básicos de la filosofía hegeliana³⁹.

Por otra parte, es probable que Hegel haya sido uno de los primeros filósofos modernos en llevar a cabo una disolución de la religión y la teología en el saber filosófico, concibiendo a la religión como mero antecedente intelectual de la fi-

35 G. W. F. Hegel, *Entwürfe...*, op. cit. (nota 33), p. 244.

36 *Ibid.*, p. 248.

37 G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*] (El espíritu del cristianismo y su destino), fragmento: [*Grundkonzept zum Geist des Christentums*] (Concepto básico del espíritu del cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 297-316, aquí pp. 299-304.- Hegel enfatiza en varios lugares que Jesucristo vino a salvar el mundo, no a juzgarlo. Cf. G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums*] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 317-418, aquí p. 378.

38 Sobre este enfoque de Hegel cf. Herbert Marcuse, op. cit. (nota 5), pp. 212-220, 223-228.

39 Cf. la notable obra de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart: Kohlhammer 1964, pp. 260-265, 330-333.

losofía y denegando a la teología una autonomía de la misma dignidad que la atribuida convencionalmente a la filosofía. El dilema de esta religión intelectual (o natural, según otros autores) reside en su *falta de impulsos emocionales*. Según el modelo de la reconciliación de la vida escindida, Hegel logró construir una gran síntesis de fe y razón, más profunda y más exigente que las edificadas desde la Antigüedad, entre las que sobresalen las de Proclo y Boecio. De acuerdo a Löwith, el intento de Hegel debe ser considerado como una intelectualización de la religión, que disuelve a esta última en mera filosofía⁴⁰. No hay duda de que este paso puede ser visto como una carencia, puesto de los seres humanos necesitan también un credo que les brinde amor, comprensión y solidaridad y no sólo una brillante elucubración acerca de las compatibilidades entre filosofía y religión.

La teoría hegeliana de la evolución religiosa

En su inmensa obra Hegel explica porqué apreciaba altamente los valores de amor y solidaridad propalados por el cristianismo y porqué suponía que no todas las religiones son iguales entre sí. La filosofía hegeliana ha establecido una jerarquía de los credos religiosos, fundamentada en la evolución histórica de las religiones. Esta gradación de los diferentes credos está obviamente a contrapelo de la corrección política contemporánea, y esto la hace particularmente interesante. En su análisis de las religiones Hegel llegó a la misma conclusión que en su estudio de la historia, las instituciones políticas, la estética y el pensamiento en general: todos los fenómenos humanos están concatenados en una evolución progresiva hacia formas cada vez más complejas y razonables⁴¹. Todas las religiones son necesarias para el desarrollo mundial de un gran credo, pero no son equivalentes entre sí en calidad intelectual y desarrollo racional. Para Hegel el cristianismo representa la religión filosófica por excelencia, porque está basado en un principio racional, en una consciencia aguda de sí mismo,

40 Ibid., pp. 351-356. Sobre los problemas de una religión intelectual cf. Jürgen Habermas, *Ein Symposium über Glauben und Wissen* (Un simposio sobre fe y saber), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 183-237, especialmente pp. 184-201.

41 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 68-72, 405.- El desplazamiento de los credos paganos por el cristianismo fue visto por Hegel como una “revolución prodigiosa”: G. W. F. Hegel, *Die Positivität...*, op. cit. (nota 29), p. 203.

en la evolución más avanzada del pensamiento teológico, en la experiencia de la libertad individual y en la ley suprema del amor y la caridad.

La abolición de la esclavitud –el régimen socio-económico habitual durante la Antigüedad clásica– fue posible, según Hegel, gracias al cristianismo y a su idea central de la igualdad de todos los mortales ante Dios. Jesucristo y Sócrates fueron percibidos por Hegel como maestros similares de la moral y la sabiduría. Mucho más tarde, el cristianismo del mundo germánico se transformaría en la gran síntesis de Oriente (la temprana religión evangélica del amor) y Occidente (la filosofía y los esfuerzos racionales)⁴². Los pueblos germánicos habrían llevado a cabo la magna labor histórica de una combinación bien lograda entre razón y fe. De acuerdo a Hegel no hay una contradicción absoluta entre ambos términos ni tampoco una identificación total, sino una compleja relación de complementación. La religión es la razón humana, pero situada en los sentimientos y en el corazón. Las naciones germánicas habrían adoptado lo mejor del mundo grecolatino: la vida urbana, las leyes, los estudios y la religión cristiana, y habrían unido estos elementos con la esencia de su ámbito propio: el amor a la verdad y la libertad⁴³. Los germanos, según Hegel, aceptaron y ennoblecieron la herencia de los filósofos griegos y del Estado romano; la superación y síntesis elaborada por estos pueblos –cuyo símbolo fue Carlomagno– puede ser vista en la convivencia entre Iglesia y Estado en Europa Occidental, una convivencia ciertamente difícil, pero que puede ser considerada como una síntesis superior que resguarda la autonomía de ambas partes y crea al mismo tiempo un nivel más elevado del desarrollo humano⁴⁴. Como lo vislumbró Hegel, la separación entre Estado e Iglesia adquiere una enorme relevancia histórica, porque ella posibilita de manera efectiva la vigencia de la religión en un mundo que se moderniza de forma acelerada. Esta evolución –tan diferente a lo que prevalece todavía en el ámbito islámico–, es precisamente lo que dificulta, según *Hans Maier* (siguiendo a Hegel), el surgimiento de regímenes totalitarios⁴⁵.

42 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre la filosofía de la religión), en: G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vols. 16 y 17, passim.

43 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit. (nota 22), pp. 385-406, especialmente p. 395, 405.

44 *Ibid.*, pp. 413-417.

45 En una perspectiva similar a la de Hegel cf. el brillante texto de Hans Maier, *Welt ohne Christentum –was wäre anders?* (El mundo sin cristianismo– ¿qué sería diferente?), Freiburg: Herder 1999, p. 159, 165.

Con la Reforma protestante los alemanes habrían salvado y consolidado la prevalencia de una mentalidad exenta de la corrupción y la decadencia propias de la Iglesia católica⁴⁶. Hegel tuvo una posición muy crítica con respecto al desarrollo del catolicismo en la Edad Media y el Renacimiento: condenó las cruzadas, censuró los abusos y el engaño subyacente a la adoración de las reliquias y formas similares del culto; rebatió la equiparación de superstición con piedad; rechazó la manipulación de las ilusiones populares por parte de la Iglesia; e impugnó toda utilización religiosa de la sensualidad que no fuese amortiguada o ennoblecida por la razón⁴⁷.

Por lo tanto el credo racional y autoconsciente de sí mismo que Hegel propugnó era el cristianismo que ha experimentado la Reforma protestante luterana, que es –de acuerdo a este autor– como el sol que todo aclara y embellece. Este cristianismo reformado puede ser considerado, según Hegel, como la restitución de la intención evangélica primigenia. Surgió a causa de la decadencia, los abusos y la corrupción de la Iglesia católica y, sobre todo, del aprendizaje que se pudo hacer de los errores mencionados. De acuerdo a nuestro autor, la confesión luterana podría ser percibida como la necesaria espiritualización del cristianismo y, al mismo tiempo, como la devolución de lo más noble del ser humano. Hegel celebró en todo sentido la obra racionalizadora y modernizante de Martín Lutero y de los príncipes protestantes que lo apoyaron: la instauración de la alfabetización popular, el rechazo de la infalibilidad papal, la prescindencia del sacerdocio en las relaciones entre Dios y los fieles, la abolición del celibato y de las órdenes monacales, la restitución de la dignidad a la familia y la vida laboral y el fomento de las universidades laicas. Hegel elogió el examen de conciencia de los protestantes como una forma preparatoria e indispensable de la autoconciencia crítica de la filosofía, precisamente porque hacía superflua la ayuda interesada y la manipulación de parte del sacerdocio⁴⁸.

La jerarquía de las religiones que subyace a la teoría hegeliana tiene evidentemente un carácter eurocéntrico, lo que se manifiesta en su celebración del protestantismo. Hoy en día no podemos compartir sin más estas valoraciones

46 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 413, 423, 440, 492-495.

47 *Ibid.*, pp. 467-477.

48 *Ibid.*, pp. 492-508, especialmente p. 497.- Sobre la significación de la Reforma protestante cf. Jürgen Habermas, *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 277-307, especialmente p. 300.

y la teoría que se desprende de ellas, pero debemos considerar algunos de sus argumentos observando la evolución posterior, especialmente los experimentos sociopolíticos del siglo XX. Como lo han visto Hegel y otros pensadores, las religiones conllevan –entre otros aspectos– un ordenamiento simbólico de la realidad y poseen, por lo mismo, un “alto grado de racionalidad”⁴⁹. Este último puede ser entendido como un rol históricamente creativo, sobre todo en los tiempos formativos de los diferentes modelos civilizatorios, rol que, por supuesto, no ha sido siempre benéfico ni progresivo. No todas las culturas y sus credos correspondientes han desarrollado, sin embargo, una exégesis crítica, racional e histórica con respecto a sus propios hechos fundacionales, a sus raíces profundas y a sus textos sagrados. Ahí reside una de las ventajas comparativas del cristianismo racionalizado occidental (como lo concibió Hegel).

Por otra parte, hoy en día es inadecuado percibir el Islam⁵⁰ como lo hizo Hegel en las primeras décadas del siglo XIX, pero su apreciación general de este credo sigue siendo ilustrativa e interesante. Esta mención del Islam sirve para ilustrar la tesis heterodoxa e incómoda de que no todas las religiones son equivalentes a la hora de generar una consciencia social favorable a la protección de los ecosistemas o una praxis basada en la solidaridad cuando intervienen comunidades muy diferentes en sus hábitos culturales, políticos y religiosos en un mundo, como el actual, cada día más pequeño e intercomunicado.

De acuerdo a Hegel, el profeta Mahoma tuvo el mérito de suprimir los particularismos religiosos y culturales en el Cercano Oriente y edificar un orden general-abstracto que significó un notable progreso evolutivo. El Islam representaría una religión con fuertes rasgos intelectuales: no permite imágenes de Dios, no existen santos ni vírgenes, es igualitario, no favorece a una etnia en particular y no define a un pueblo determinado como el elegido de Dios⁵¹. De acuerdo a Hegel, al Islam le falta, empero, un sólido principio organizador de instituciones políticas y culturales con vida propia. La vinculación demasiado estrecha y absorbente entre religión y sociedad, entre fe y Estado y entre credo y vida civil impide el despliegue de elementos sociales autónomos, de factores

49 Fernando Mires, op. cit. (nota 10), p. 50.

50 Hans Küng ha tratado de hacer justicia al Islam mediante una obra realmente notable por su dimensión y erudición: Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper 2006.

51 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen...*, op. cit. (nota 22), pp. 428-430.

políticos independientes y de otras “particularidades” fuera del Estado central que podrían fructificar el desarrollo modernizador de las naciones musulmanas. Este nexo excesivamente englobante entre religión y sociedad favorece el fanatismo y la intolerancia y se manifiesta, dice Hegel, en un entusiasmo continuo con características infantiles⁵².

La ley suprema del amor y la caridad existe probablemente en casi todos los credos religiosos, pero hoy, para contrarrestar los efectos nocivos de una modernidad desbocada, necesitamos un sentimiento religioso que combine una consciencia aguda de sí mismo con una comprensión efectiva de nuestras limitaciones ecológicas y con una manifiesta inclinación positiva hacia la libertad y autonomía individuales. Con el riesgo de una crasa equivocación, se puede aseverar que la experiencia histórica nos sugiere que las religiones de este tipo presuponen una evolución muy avanzada de su propio pensamiento teológico-filosófico y una aceptación concomitante de los progresos políticos conseguidos desde la época de la Ilustración, como la vigencia la libertad y autonomía individuales⁵³. Ya no podemos renunciar a esta conquista de la cultura occidental. Y los credos religiosos pertenecientes a este ámbito cultural parecen ser los más apropiados a nuestras necesidades actuales.

No deberíamos, por consiguiente, apoyar y legitimar la reinención de cultos animistas y similares (como las religiones andinas), que pueden tener elementos importantes de solidaridad entre los fieles y respeto a la naturaleza, una solidaridad no mediada mediante instrumentos burocráticos, pero que carecen de las cualidades intelectuales que se logran a través del desarrollo de una religión que ha pasado y asimilado todos los peldaños del proceso de autoconsciencia. No se consigue una crítica racional de la modernidad –y, por consiguiente, una que sea efectiva en nuestro tiempo– mediante el renacimiento de credos religiosos que no hayan transcurrido por un largo proceso de autoconocimiento teológico-filosófico y de autocrítica filosófico-política, por más prestigio social e histórico que tengan estos fenómenos religiosos. Esta insis-

52 Ibid., pp. 430-434, especialmente p. 431.- Hoy podemos decir que de ahí se deriva una posible predisposición a percibir actos terroristas como si fueran manifestaciones de apego a una ortodoxia simplificada, pero relativamente popular.

53 No se puede concebir la cultura occidental sin el cristianismo, dice Gianni Vattimo, *Das Zeitalter der Interpretation* (La era de la interpretación), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, (nota 23), pp. 49-63, aquí pp. 61-62.

tencia en un proceso racional-autocrítico de conformación de una fe religiosa a la altura de la modernidad puede dar la impresión de un argumento altamente eurocéntrico que, como tal, no serviría para explicar la evolución de los credos en otros ámbitos geográfico-culturales. Pero, como asevera Jürgen Habermas, el notable mérito de las religiones intelectuales ha sido justamente generar respuestas productivas frente a desafíos cognitivos y superar un pensamiento concretista, es decir poco abstracto. Este desarrollo no se podría explicar mediante el conocido recurso de acudir a las cambiantes condiciones sociales (y económicas) en las que se despliegan las religiones⁵⁴. El cristianismo, por ejemplo, habría creado de manera original la base cognitiva de las modernas estructuras de consciencia y de la organización social contemporánea; sin el cristianismo no se podría comprender el universalismo igualitario, la concepción de una vida individual regulada de forma autónoma y la responsabilidad ética personal⁵⁵. Con el alto riesgo de un error se puede decir que el cristianismo racionalizado de Occidente, sobre todo en los últimos siglos, fomentó paulatinamente una desactivación de las formas militantes de dogmatismo religioso y, tal vez a pesar de sus dirigencias institucionales, creó la posibilidad de un pluralismo de ideas y doctrinas de todo tipo: la coexistencia de los credos ha llevado a la coexistencia de diversas verdades filosófico-políticas.

Hoy no podemos retroceder al calor indiferenciado de las tribus y de las organizaciones sociales arcaicas, por más atrayente y humana que parezca esta concepción, celebrada ahora por los teóricos del comunitarismo radical. No podemos volver a sumergirnos en ese mundo premoderno que brindaba generosamente solidaridad, reconocimiento e identidad, porque sería recaer en un anacronismo, en el cual los prejuicios del lugar y del tiempo, el desconocimiento de otras culturas y el cultivo del provincianismo se constituían en leyes de muy difícil modificación. La obediencia ciega que prescribía el orden premoderno a sus súbditos impedía el despliegue de una individualidad creativa y segura de sí misma, que representa una de las conquistas más apreciadas y más valiosas de la modernidad. Las palabras finales de *El espíritu del cristianismo*, obra de la

54 Jürgen Habermas, *Religion und nachmetaphysisches Denken* (La religión y el pensamiento postmetafísico), en: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 120-182, aquí p. 123, 125.

55 Jürgen Habermas, *Ein Gespräch über Gott und die Welt* (Una conversación sobre Dios y el mundo), en: Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX* (Tiempo de transiciones. Escritos políticos breves IX), Frankfurt: Suhrkamp 2001, pp. 173-196, aquí pp. 174-175.

juventud de Hegel, nos recuerdan que es imposible volver a la fusión original de Iglesia y Estado o vida cotidiana y credo religioso, y que esta separación es a largo plazo buena y razonable⁵⁶.

Justicia y religión

Es altamente probable que en el mundo occidental la sustancia normativa de los principales códigos éticos y de la justicia política⁵⁷ haya sido determinada por los grandes credos religiosos, aunque estos tiendan a convertirse hoy en un asunto privado e individual. De acuerdo a Jürgen Habermas, dos elementos han tenido una influencia decisiva: los contenidos de la moral hebrea de justicia y rectitud del Antiguo Testamento y la ética del amor cristiano del Nuevo Testamento⁵⁸. Él calificó la vinculación entre el “cristianismo paulino” y la “metafísica griega” como “productiva”⁵⁹. En el curso de los siglos varias corrientes histórico-culturales han transmitido estos principios a sociedades diferentes de las originales; los códigos morales de Europa Occidental son el resultado del enriquecimiento y las modificaciones de los mencionados principios básicos, que hoy se hallan en un proceso de marcada secularización. Hasta se puede afirmar que fue su núcleo religioso lo que posibilitó que hayan alcanzado una fuerza notable de vigencia, perdurabilidad y convicción públicas⁶⁰.

Como se sabe por los avances de la antropología y la historia de las ideas, el pensamiento científico y el religioso tienen probablemente una fuente común. La formación de concepciones filosóficas ha estado, a lo largo de milenios, influida por inspiraciones religiosas y teológicas, lo que, según Habermas, afecta

56 G. W. F. Hegel, [*Der Geist des Christentums*] (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, op. cit. (nota 36), p. 418.

57 Sobre la justicia política cf. la magna obra de Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Justicia política. Fundamentación de una filosofía crítica del derecho y el Estado), Frankfurt: Suhrkamp 1987.

58 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política), Frankfurt: Suhrkamp 1999, pp. 16-19.

59 Jürgen Habermas, *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* (De las visiones del mundo al mundo de la vida), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, op. cit. (nota 14), pp. 19-53, aquí p. 33.

60 Cf. entre otros: Stefan Grätzel / Armin Kreiner, *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Stuttgart: Metzler 1999; Kurt Hübner, *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad), Tübingen: Mohr-Siebeck 2001.

inevitablemente el contenido mismo de las teorías⁶¹. De acuerdo a este autor, hasta el pensamiento postmetafísico del presente sólo puede ser entendido adecuadamente si se incluye en su propia genealogía a la metafísica y las grandes tradiciones religiosas. Sería irracional el desechar este legado como un resto arcaico sin importancia.

Con alguna reserva, Habermas llamó la atención sobre los fundamentos prepolíticos del Estado de Derecho⁶², los cuales provienen de las grandes religiones, del pensamiento profético y de la reflexión teológica. Las concepciones entretanto clásicas de autonomía, individualidad, emancipación y derechos humanos serían impensables sin el aporte de la concepción judía de justicia y de la ética cristiana del amor⁶³. Hasta hoy, dice este autor, las religiones articulan “una consciencia de lo que falta”⁶⁴. Es decir: mantienen despierta una sensibilidad con respecto a fallos y carencias y, para nombrar un ejemplo actual, preservan del olvido la memoria de la destrucción causada por el progreso racional. Las religiones expresan intuiciones morales acerca de nuestras formas de convivencia y nuestras soluciones políticas. Y, sobre todo, contribuyen a vincular

61 Jürgen Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 2005, pp. 216-257, aquí p. 234.- Según Habermas, esta concepción está esbozada en: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, t. 7, pp. 752-753.

62 Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en: Jürgen Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 106-118.

63 Jürgen Habermas, *Eine Replik* (Una réplica), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión con Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp 2008, pp. 94-107, aquí p. 104; Jürgen Habermas, *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt* (¿Israel o Atenas: a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz sobre la unidad en la pluralidad multicultural), en: Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 1997, pp. 98-111, especialmente p. 103.

64 Jürgen Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), op. cit. (nota 62), pp. 26-36, aquí p. 29, 31.- Cf. también: Jürgen Habermas, *Einleitung* (Introducción), en: Habermas, *Zwischen...*, op. cit. (nota 60), pp. 12-14.; Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: *ibid.*, p. 137, 149.- La concepción de Habermas está inspirada en: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Kant, *Werke*, op. cit. (nota 60), t. 6, p. 260.

las reglas frías y abstractas de la moral universalista con imágenes de un mundo mejor, es decir con nociones de felicidad y paz.

No se trata de un retorno a un cristianismo helenizado (la razón proviene de Grecia y la fe de Israel), porque esta alternativa amputaría lo racional del cristianismo primigenio, que es la *resistencia al olvido del sufrimiento pasado*. Como lo ha visto *Johann Baptist Metz*, el rasgo principal de los grandes credos religiosos es un elemento utópico: la posibilidad de vivir sin miedo. Esta razón *recordatoria o anamnética*⁶⁵ no está contrapuesta al núcleo de la Ilustración, pues se basa en poder experimentar el sentimiento de culpa y responsabilidad, que es la precondition de la libertad individual. La razón anamnética está consagrada a mantener viva la memoria de las catástrofes históricas y el dolor personal –el sufrimiento en general– y es, por lo tanto, adversa a la fuerza normativa de la facticidad, la costumbre y el olvido y también opuesta a los sistemas conexos de legitimar la realidad del momento por ser la única existente. Según Habermas, estos fragmentos de origen judío y cristiano –sentimientos y valoraciones morales de inspiración religiosa– han posibilitado, a veces por vía indirecta, la existencia de elementos fundamentales de la tradición racional-democrática y la constitución de una razón comunicativa. Entre ellos se encuentran la concepción de la libertad subjetiva, la demanda de un respeto igual para todos, el reconocimiento recíproco (derivado de la autorrestricción de la voluntad por consideraciones éticas) y la consciencia de la falibilidad del espíritu humano en medio de la contingencia de las condiciones históricas, sin dejar caer por ello las exigencias morales⁶⁶. Por todo ello sería injusto e irracional excluir a los credos y sentimientos religiosos de todo debate público en las sociedades del presente

65 Johann Baptist Metz, *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 733, 736-738.

66 Jürgen Habermas, *Israel...*, op. cit. (nota 62), pp. 100-103.- En un importante ensayo, publicado junto con un texto de Habermas, que trata de dilucidar los aspectos prepolíticos de la democracia moderna, el ex pontífice *Benedicto XVI* postuló la teoría de que los derechos humanos constituyen el puente ético de entendimiento entre los diversos actores en una sociedad secularizada y pluralista. Los derechos humanos conforman el último elemento válido del derecho natural. Los hombres se distinguen como miembros de la especie humana en cuanto son sujetos y portadores de ellos. Sus valores básicos pueden ser encontrados, pero no pueden ser inventados arbitrariamente. Cf. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Lo que mantiene unido al mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg etc.: Herder 2005, pp. 50-53.

porque la religión sigue siendo la gran fuente para la dotación de sentido y porque aun hoy la frontera entre lo santo y lo profano permanece fluida.

Contribución de la religión a hacer más razonable este mundo

No hay duda de que las religiones institucionalizadas han estado vinculadas a la intolerancia, al dogmatismo y a crímenes aún peores, pero si se las separa de una exigencia de verdad absoluta, se puede observar que también han estado asociadas a una cierta praxis de la solidaridad, el amor al prójimo y la democracia, como aseveró *Richard Rorty*⁶⁷. Desde un comienzo la religiosidad en general trascendió, por lo menos parcialmente, esa función odiosa de ser un instrumento con respecto a los peores designios humanos. El credo aceptado por una comunidad ha contribuido también a mediar entre los intereses egoístas y las necesidades colectivas, evitando de este modo, aunque sea precariamente, serias perturbaciones de la evolución socio-cultural. Y esto ha sido posible precisamente porque la religión, en la mayoría de los casos, engloba creencias, normativas, prácticas y visiones del mundo compartidas por los más variados estratos sociales.

El fenómeno religioso trasciende la característica de un mero encandilamiento, una ideología justificatoria o un instrumento manipulativo de consciencias porque representa la necesidad y el anhelo de los mortales de comunicarse con lo infinito, de acercarse a lo absoluto, anhelo constitutivo de la naturaleza humana, que emerge desde lo más íntimo del Hombre y que se halla fuera de sus múltiples estrategias para mejorar su existencia terrenal. Los mortales requieren del sentimiento religioso para ganar un indicio de su propia identidad y de su lugar en el cosmos; su consciencia de sí mismos, que los diferencia fundamentalmente del reino animal, los hace a menudo terribles, destructivos (basta mencionar Hiroshima y Auschwitz) y autodestructivos (basta recordar la crisis ecológica), pero también los empuja a buscar algo más y, a veces, a realizar un agudo examen de consciencia. Como lo vio Blaise Pascal, un ser finito y espiritual en un mundo infinito y material está atormentado por todo

67 Richard Rorty, *Antiklerikalismus und Atheismus* (Anticlericalismo y ateísmo), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, op. cit. (nota 23), pp. 33-47.

tipo de dudas, perplejidades y recelos; el presuponer que el Hombre, un fenómeno pasajero, secundario e inestable, pueda ser el fin y el sentido del universo, eterno y primario, suena a menudo como una pretensión desmesurada y hueca. Pero lo que permanece es la necesidad de dignidad, sentido e identidad del ser humano, a lo cual los credos religiosos pueden dar respuestas provisionales. La religiosidad puede ayudar a satisfacer esa necesidad porque la capacidad de la ciencia de comprender y describir ese desierto que es la vida no satisface todos los anhelos y las esperanzas de los mortales.

La atadura de los creyentes a Dios –a un absoluto– significa, según Hans Küng, que estos están libres de otros vínculos absolutos, como las naciones, los partidos y las iglesias⁶⁸. Algo muy similar expresó Erich Fromm al afirmar que “la obediencia a Dios es también la negación de la sumisión al hombre”⁶⁹. Aun sin compartir del todo esta visión optimista de la religión, debemos prestar un oído abierto a las notables posibilidades que los credos religiosos nos brindan para enriquecer el campo sociopolítico. Como dice Jürgen Habermas, Dios se confirma en su libertad al crear un *alter ego* también libre, cuyas capacidades comunicativas están dirigidas hacia el ideal de la reconciliación⁷⁰.

Bibliografía

Adorno, Theodor W.

2006 *Metaphysik. Begriff und Probleme* (Metafísica. Concepto y problemas). Frankfurt: Suhrkamp.

Béguin, Albert

1959 *Blaise Pascal*, Reinbek: Rowohlt

Berger, Peter L.

1988 *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (Sobre la dialéctica entre religión y sociedad. Elementos de una teoría sociológica). Frankfurt: Fischer

68 Hans Küng, *Der Islam*, op. cit. (nota 49), p. 707.

69 Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires: Paidós 1967, p. 70.

70 Jürgen Habermas, *Kommunikative Freiheit und negative Theologie* (Libertad comunicativa y teología negativa), en: Habermas, *Vom sinnlichen...*, op. cit. (nota 62), pp. 112-135, especialmente pp. 120-122, 127.

Diálogo Político

2012 XXIX, 4, diciembre (número monográfico dedicado al tema: “Influencia de los cultos y/o confesiones en la política”).

Diels, Hermann, Kranz, Walther (Comps.)

1957 *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Los fragmentos de los presocráticos). Hamburgo: Rowohlt, 14 (Anaximandro de Mileto, fragmento 1).

Fromm, Erich

1967 *Y seréis como dioses*. Buenos Aires: Paidós.

1981 *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen der neuen Gesellschaft* (Tener o ser. Las bases anímicas de la nueva sociedad). Munich: dtv

Gephart, Werner

1999 *Zur Bedeutung der Religionen zur Identitätsbildung* (Sobre la significación de las religiones para la formación de la identidad), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp, 257-270.

Graf, Friedrich Wilhelm

2011 *Religion* (Religión), en: Stefan Jordan / Christian Nimtz (comps.), *Lexikon Philosophie. 100 Grundbegriffe* (Léxico de filosofía. 100 conceptos básicos). Stuttgart: Reclam, 237-240.

Grätzel, Stefan, Kreiner, Armin

1999 *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión). Stuttgart: Metzler.

Gudynas, Eduardo

2010 *Si eres tan progresista, por qué destruyes la naturaleza? Neo-extractivismo, izquierda y alternativas*, en: Ecuador Debate (Quito), 79, abril, 61-81.

2013 *El malestar moderno con el Buen Vivir: reacciones y resistencias frente a una alternativa al desarrollo*, en: Ecuador Debate, 88, abril, 183-205.

Habermas, Jürgen

1997a *Israel oder Athen: Wem gehört die anamnatische Vernunft? Johann Baptist Metz zur Einheit in der multikulturellen Vielfalt* (¿Israel o Atenas: a quién pertenece la razón anamnética? Johann Baptist Metz sobre la unidad en la pluralidad multicultural), en: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 98-111

1997b *Kommunikative Freiheit und negative Theologie* (Libertad comunicativa y teología negativa), en: Jürgen Habermas, *Vom sinnlichen Eindruck zum sym-*

- bolischen Ausdruck. Philosophische Essays* (De la impresión sensorial a la expresión simbólica. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 112-135
- 1999 *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política). Frankfurt: Suhrkamp.
- 2001 *Ein Gespräch über Gott und die Welt* (Una conversación sobre Dios y el mundo), en: Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX* (Tiempo de transiciones. Escritos políticos breves IX), Frankfurt: Suhrkamp, 173-196.
- 2005a *Einleitung* (Introducción), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 12-14.
- 2005b *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (Fundamentos prepolíticos del Estado democrático de Derecho?), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 106-118.
- 2005c *Religion in der Öffentlichkeit* (Religión en el ámbito público), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp 137-149
- 2005d *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie* (La frontera entre fe y saber. La historia de la influencia y la importancia actual de la filosofía de la religión de Kant), en: Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Entre naturalismo y religión. Ensayos filosóficos), Frankfurt: Suhrkamp, 216-257.
- 2008a *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Una consciencia de lo que falta), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión con Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp, 26-36
- 2008b *Eine Replik* (Una réplica), en: Michael Reder / Josef Schmidt (comps.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (Una consciencia de lo que falta. Una discusión con Jürgen Habermas), Frankfurt: Suhrkamp, 94-107.
- 2012a *Versprachlichung des Sakralen. Anstelle eines Vorworts* (Transposición de lo sagrado al lenguaje. En lugar de un prólogo), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 7-18.

- 2012b *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* (De las visiones del mundo al mundo de la vida), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 19-53.
- 2012c *Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?* (¿Un nuevo interés de la filosofía por la religión?), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp 96-119.
- 2012d *Religion und nachmetaphysisches Denken* (La religión y el pensamiento postmetafísico), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 120-182.
- 2012e *Ein Symposium über Glauben und Wissen* (Un simposio sobre fe y saber), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 183-237.
- 2012f *Rawls' politischer Liberalismus* (El liberalismo político de Rawls), en: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken* (Pensamiento postmetafísico II. Ensayos y réplicas), Frankfurt: Suhrkamp, 277-307.
- Hegel, G.W.F.
- 1970a *[Fragmente über Volksreligion und Christentum, 1793-1794]* (Fragmentos sobre religión popular y cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 9-103 (títulos de las obras entre corchetes porque corresponde a los compiladores).
- 1970b *[Die Positivität der christlichen Religion, 1795-1796]* (La positividad de la religión cristiana), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 104-229.
- 1970c *[Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus]* (El programa-sistema más antiguo del idealismo alemán), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), G. W. F. Hegel, *Werke...*, op. cit. (nota 22), vol. I, pp. 234-236.

- 1970d *[Entwürfe über Religion und Liebe, 1797-1798]* (Esbozos sobre religión y amor), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 239-254.
- 1970e *[Der Geist des Christentums und sein Schicksal]* (El espíritu del cristianismo y su destino), fragmento: *[Grundkonzept zum Geist des Christentums]* (Concepto básico del espíritu del cristianismo), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 297-316.
- 1970f *[Der Geist des Christentums]* (El espíritu del cristianismo), versión de 1798-1799, en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, I: *Frühe Schriften* (Escritos tempranos), 317-418.
- 1970g *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenología del espíritu), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 3.
- 1970h *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin* (Borrador para la alocución en la toma de posesión de la cátedra filosófica en la Universidad de Berlín), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 10, 399-417.
- 1970i *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Lecciones sobre la filosofía de la historia), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 12.
- 1970j *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Lecciones sobre la filosofía de la religión), en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Obras en veinte tomos), compilación de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 16 y 17.
- Höffe, Otfried
2008 *Kleine Geschichte der Philosophie* (Breve historia de la filosofía). Munich: Beck.
- Hübner, Kurt
2001 *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit* (Creencia y pensamiento. Dimensiones de la realidad).Tübingen: Mohr-Siebeck

Kant, Immanuel

- 1968a *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica de la razón práctica) [1788], en: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG 1968, 6.
- 1968b *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (La religión dentro de los límites de la razón pura) [1793], en: Kant, *Werke in zehn Bänden* (Obras en diez tomos), compilación de Wilhelm Weischedel, Darmstadt: WBG, 7

Küng, Hans

- 2003 *Gesellschaft und Ethos* (Sociedad y ethos), en: Karin Feiler (comp.), *Nachhaltigkeit schafft neuen Wohlstand. Bericht an den Club of Rome* (La sostenibilidad crea un nuevo bienestar. Informe al Club de Roma), Frankfurt: Peter Lang, 245-262.
- 2006 *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft* (El Islam. Historia, presente, futuro), Munich / Zurich: Piper.

Löw-Beer, Martin

- 1993 *Das gute Leben und die Werte: ein Streitgespräch über die Existenz von Werten* (La buena vida y los valores: una disputa en torno a la existencia de valores), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp, 164-180.

Löwith, Karl

- 1964 *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (De Hegel a Nietzsche. La ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX), Stuttgart: Kohlhammer.

Lukács, Georg

- 1967 *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (El joven Hegel. Sobre la relación entre dialéctica y economía). Neuwied / Berlin: Luchterhand.

Maier, Hans

- 1999 *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* (El mundo sin cristianismo– ¿qué sería diferente?). Freiburg: Herder.

Marcuse, Herbert

- 1962 *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie* (Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social). Neuwied / Berlin: Luchterhand.

Metz, Johann Baptist

- 1989 *Anamnetische Vernunft* (Razón anamnética), en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Observaciones interinas. En el proceso de la Ilustración), Frankfurt: Suhrkamp, 733-738.

Mires, Fernando

- 1998 *El malestar en la barbarie. Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas: Nueva Sociedad.
- 2010 *Política como religión*, en: Cuadernos del Cendes (Caracas), 27, 73, enero-abril, 1-30.

Nietzsche, Friedrich

- 1968 *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (La filosofía en la época trágica de los griegos), en: Friedrich Nietzsche, *Studienausgabe* (Edición de estudio), compilación de Hans Heinz Holz, Frankfurt: Fischer, I, 136-187.

Pascal, Blaise

- 1951 *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets* (compilación de Louis Lafuma), París (3 vols.).

Paz, Octavio

- 1994 *Itinerario*. Barcelona: Seix Barral.

Rapp, Friedrich

- 2003 *Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Masslosigkeit der modernen Welt* (La libertad destructiva. Un alegato contra la desmesura del mundo moderno). Münster: Lit.

Ratzinger, Joseph

- 2005 *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates* (Lo que mantiene unido al mundo. Fundamentos morales prepolíticos de un Estado liberal), en: Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* (Dialéctica de la secularización. Sobre razón y religión), Freiburg: Herder, 50-53.

Rentsch, Thomas

- 1993 *Vermittlung als permanente Negativität. Der Wahrheitsanspruch der "Negativen Dialektik" auf der Folie von Adornos Hegelkritik* (Mediación como negatividad permanente. La pretensión de verdad de la "Dialéctica negativa" ante el trasfondo de la crítica de Hegel por Adorno), en: Christoph Menke / Martin Seel (comps.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter* (Para defender la razón contra sus aficionados y sus oponentes), Frankfurt: Suhrkamp, 84-102.

Rorty, Richard

- 2006 *Antiklerikalismus und Atheismus* (Anticlericalismo y ateísmo), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 33-47.

Rosales Rodríguez, Amán

- 2004 *¿Libertad sin medida, libertad que destruye? Acerca de un diagnóstico crítico de la modernidad*, en: Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (San José), XLII, 105, enero-abril, 175-181.

Schadewaldt, Wolfgang

- 1978 *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen* (Los comienzos de la filosofía entre los griegos. Los presocráticos y sus condiciones previas), *Tübinger Vorlesungen Band I (Lecciones de Tübingen vol. I)*. Frankfurt: Suhrkamp.

Schluchter, Wolfgang

- 1979 *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia social de Max Weber), Tübingen: Mohr-Siebeck.

Schneider, Reinhold

- 1954 *Pascals Drama* (El drama de Pascal), en: R. Schneider (comp.), *Pascal*, Frankfurt: Fischer, 7-37.

Smart, Roderick Ninian

- 2010 *Die religiöse Erfahrung der Menschheit* (La experiencia religiosa de la humanidad), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam, 213-222.

Smith, Wilfred Cantwell

- 2010 *Bedeutung und Ende der Religion* (Significación y fin de la religión), en: Jens Schlieter (comp.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann* (¿Qué es la religión? Textos desde Cicerón hasta Luhmann), Stuttgart: Reclam, 188-191.

Sobrevilla, David

- 1986 *Repensando la tradición occidental. Filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima: Amaru.

Taylor, Charles

- 2002 *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (Las formas de lo religioso en la actualidad). Frankfurt: Suhrkamp.

Tillich, Paul

- 2000 *Religion als eine Funktion des menschlichen Geistes?* (¿La religión como una función del espíritu humano?), en: Werner Schüssler (comp.), *Religionsphilosophie* (Filosofía de la religión), Freiburg: Alber, 156-161

Vattimo, Gianni

- 2006 *Das Zeitalter der Interpretation* (La era de la interpretación), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 49-63.

Vorländer, Karl

- 1963 *Philosophie des Altertums. Geschichte der Philosophie I* (Filosofía de la Antigüedad. Historia de la filosofía I), Reinbek: Rowohlt.

Waldenfels, Hans

- 1999 *Zur gebrochenen Identität des abendländischen Christentums* (Sobre la identidad quebrada del cristianismo occidental), en: Werner Gephart / Hans Waldenfels (comps.), *Religion und Identität. Im Horizont des Pluralismus* (Religión e identidad. En el horizonte del pluralismo), Frankfurt: Suhrkamp, 105-124.

Wolf, Ursula

- 1999 *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben* (La filosofía y la cuestión de la buena vida). Reinbek: Rowohlt.

Zabala, Santiago

- 2006 *Eine Religion ohne Theisten und Atheisten* (Una religión sin teístas y ateístas), en: Richard Rorty / Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religion* (El futuro de la religión), compilación de Santiago Zabala, Frankfurt: Suhrkamp, 11-32.

Fecha de recepción: diciembre 14/2014; fecha de aceptación enero 4/2015.

“La Mañosa” de Juan Bosch. La novela socio-realista de la revolución

Juan Bosch’s “La Mañosa”: A socio-realist novel about the revolution

Bruno Rosario Candelier¹
ateneoinsular@hotmail.com

Resumen

En esta novela sobre las revoluciones caudillistas que Juan Bosch dio a conocer con el título de *La Mañosa*, confirma la maestría narrativa del escritor que había demostrado en la creación de cuentos (*Camino Real*, 1933), el magisterio literario que le acreditaría el sitial más eminente de las letras nacionales y uno de los más prestantes en la narrativa hispanoamericana del siglo XX.

Desde sus primeros textos narrativos, Bosch reflejaría un instinto social muy definido, y por ese instinto supo captar la pobreza en que vivían las grandes masas de las comunidades campesinas, la miseria material y la situación angustiosa de los hombres y mujeres del campo, principalmente la de los humildes labriegos que trabajaban la tierra de sol a sol y padecían las consecuencias de las revoluciones montoneras, el núcleo generativo de esta novela.

Bosch es forjador de una literatura social, con una definición precisa en la línea socio-realista, pues imprimió un carácter social, no personal, a los conflictos enfocados en su narrativa. El narrador dominicano tuvo conciencia de ese rol ya que desde niño sintió un instinto social que se reflejaría en su literatura. En el ambiente donde creció, los hijos de los campesinos vivían desnudos, en bohíos con pisos de tierra, tomando agua en higüeros. A Bosch le preocupaba esa doliente realidad social. Ese sentimiento se refleja en su obra literaria.

Palabras claves

Revolución, miseria, social, sociorrealismo, lucha.

Forma sugerida de citar: Candelier, B. R. (2014). “La Mañosa” de Juan Bosch. La novela socio-realista de la revolución. *Universitas XII* (21), pp. 133-162. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Ex docente de la Universidad Madre Maestra de Santiago (República Dominicana). Director de la Academia Dominicana de la Lengua.

Abstract

This novel about autocratic (caudillista) revolutions, written by Juan Bosch under the title of “La Mañosa”, substantiates this writer’s master narrative already evident in his short stories (Camino Real, 1933), a masterful command of the written word that credits him with an eminent place in national literary circles as one of the most important writers of 20th century’s Latin American and Spanish literature. His earliest texts show a well-defined instinct for social themes: Bosch knew how to capture the living conditions of poor campesino communities, the material misery and anguish experienced by rural men and women, particularly humble farmers who worked the land from dawn to dusk and suffered the consequences of revolutions of the masses, the basis for his novel.

Bosch carves out a social literature defined most precisely as socio-realist since he imprinted a social, instead of a personal, character on those conflicts portrayed in his narrative. The Dominican writer was conscious of his role because he experienced, even at a young age, a social instinct reflected in his literature. He grew up in an environment where the children of campesinos grew up practically naked, in shacks with dirt floors, drinking water from wooden bowls. Bosch was concerned for that sorrowful social reality, a sentiment reflected in his literary works.

Keywords

Revolution, misery, social, socio-realism, struggle.

El sangriento fantasma de la revolución

Cuando Juan Bosch aparece en el escenario literario nacional, el Gobierno del dictador Rafael Trujillo estaba afianzado en el poder y se había extendido por toda la geografía del país el terror oficial, la censura y la opresión política. Para un joven dotado de sensibilidad social, de preocupación política y de sentimientos humanos en favor de los indefensos hijos del pueblo no había otro camino como el de la literatura para recoger y expresar la frustración, la insatisfacción colectiva, la situación de miseria o cualquier otra manifestación degradante de la condición humana.

Con la publicación de *La Mañosa*, Juan Bosch reitera sus dotes de gran observador de la realidad social del pueblo dominicano con un contundente socio-realismo correspondiente a la capacidad de un hombre abierto y sensible a los problemas de su pueblo y de su tiempo.

El discurso narrativo de *La Mañosa*² constituye la primera representación verbal de las llamadas revoluciones montoneras como base de una ficción. En varias ocasiones se alude a los levantamientos armados como "el sangriento fantasma". Todo el mundo vivía con el temor de que de un día a otro estallaría la revuelta, y el narrador evoca la 'revolución' como una realidad nefasta, desoladora y cruel: "Antes habíamos sufrido largo; si no era algo más que sufrir aquello de vivir en perenne huida, amasando la oscuridad y el lodo de los caminos reales, ya sobre la frontera, ya cruzándola, volviendo y saliendo. Dos veces estuvimos refugiados en las lomas, mientras la tierra se quemaba al cruce de soldados. Extranjero padre y extranjera madre, ignoraban que en estas tierras mozas de América hay que vivir cavando un hoyo y pregonar a voces que es la propia sepultura" (pp. 30-31).

Dondequiera había unos "hombres regados" con sus carabinas terciadas: "La vida del campo estaba suspensa para todo aquello que no fuera la revolución. En las tertulias de casa se contaban historias se sangre; se hablaba de tal pleito, de las bajas que hubo en tal lugar. Cada día aparecían noticias nuevas que nadie sabía de donde procedían, puesto que ninguno de los contertulios salía del Pino. Se decía que las tropas pasaban de noche, y alguien aseguraba que sentía los pasos de la montura" (p. 72).

La narración, centrada en los efectos de la revolución, refleja la creación de un modelo de representación nefasta: "Las pisadas de las bestias, frente a la casa, en el trocito de camino que se nos echaba delante como perro sato; las voces aguardentosas de los revolucionarios; el tintineo de los estribos y los frenos, cuando los animales pretendían sacudirse la lluvia de encima; todo aquel clamor ronco, nuevo y vertiginoso, penetraba en mi habitación, cabeceaba contra las paredes y me golpeaba en las sienes" (p. 86).

El discurso narrativo de *La Mañosa* presenta el punto de vista de los personajes que desfilan por sus páginas. La reacción de la madre ante la tragedia inminente se aprecia en este parlamento:

Mamá se sujetaba ambas manos, apretándolas, y unas lágrimas limpias empezaban a rodarle por las mejillas. Mirándola, José quiso consolarla:
-Esa es la guerra, Doña; no hay remedio... o se mata o lo matan... Pero esas palabras ni a él le satisfacían, porque bien claro se veía el dolor (p.98).

2 Juan Bosch (1936). Las citas en este estudio sobre *La Mañosa* corresponden a la Edición Especial publicada en Santo Domingo en 1974.

La revolución es ante todo un sordo rumor pesimista. En el pueblo “había dudas, decires, pesimismo” (p.71), dice don Pepe al regresar al campo. La angustia oprimía el corazón de todos. Ante el rumor de la revolución, asustaban las pisadas de los caminantes, de las bestezuelas temblorosas, de los alzados impacientes. La desesperación se apoderaba de todos:

¡La revolución! ¡La revolución! En todos los bohíos las manos callosas recogían ropas y hacían bultos; en las pulperías se agotaban las reservas de sal. El que iba a beber ron y a comprar gas, el que iba a comprar creolina y vender frijoles, la mujer que pedía jabón, la que llevaba maíz, todos repetían el clamor: ¡La revolución! ¡La revolución! (p.169).

La revolución, vista desde afuera, llenaba de pavor a los más impasibles espectadores: Una sola descarga parecía desplomar el cielo. Los niños en la casa contaban con la protección de los mayores: “Mamá, como gallina sacada, pretendía cubrirnos con sus brazos” (p. 174), dice el niño narrador.

Era tan terrible el sangriento fantasma de la revolución que su mención se eludía; había que evitar su nombre como una forma de conjuro, como una manera de aniquilar la realidad cruda y nefasta de la guerra:

Pepito alargó el pescuezo y preguntó de improviso:

-¿La revolución, mamá?

-Sí, hijo, están matándose otra vez; pero no se puede hablar de ello (p.48).

“En el pueblo rompió la cosa ya, Doña” (p. 49), le decía Dimas a doña Ángela, con lo cual eludía la mención directa de la palabra revolución, puesto que hasta el nombre aterraba, y con ello, además, preservaba la paz de los niños que lo presenciaban todo y a quienes había que ayudarles a vivir su infancia, vale decir, su dimensión imaginaria, mítica o fantástica, el reino maravilloso de la inocencia sin malicia.

Y es que la revolución lo trastorna todo, hasta los juegos y los ensueños de Juan y Pepito en aquella paz bucólica de la pradera cibaëña. De ahí el justificado temor de las revoluciones, la ansiedad que genera cuando los muchachos “cogen el monte” como pretexto de persecución. De ahí los contundentes calificativos que reciben las revoluciones de parte de los actuantes y figurantes de la narración. Para Dimas no son más que “vagabunderías” (p.22); para don Pepe, “camino extraviados” (p.63) o “estado... de desorden” (p.67).

En esta novela se califica el procedimiento, aunque no se imputa el hecho en sí mismo, sino la forma de llevarlo a cabo. El autor, por boca de uno de sus personajes, condena el procedimiento, no sus motivaciones, puesto que él está en desacuerdo con la injusticia, la explotación y la prepotencia de los caciques tradicionales. Sutilmente siembra la idea de que la "gente honesta y de trabajo" (p. 64) no se mete en montoneras y revueltas porque conlleva el abandono del hogar y de los hijos, y el daño material y moral a bienes y personas. Expresaba Dimas una queja secular:

Pa' mí debieran dejar ya esas caballás. Total, nosotros no cambiamos si no es para mal. Sube éste, y el precio del tabaco igual; sube el otro, y lo mismo. Lo más que pueden hacer con nosotros es reclutarnos y llevarnos a un pleito para que nos maten como perros. Cuando están por armar sus desórdenes, todo se les vuelve ir de casa en casa, diciendo que nosotros, los del campo, somos los hombres, que si la revolución triunfa nos salvamos, que si esto, y que si aquello (p.132).

La gente del pueblo se siente, pues, instrumento de intereses dirigidos. Naturalmente lo más nefasto eran los efectos de las revoluciones subrayados por el narrador. A pesar de que el conflicto generador de *La Mañosa* era de naturaleza política, sus repercusiones eran sociales, puesto que las consecuencias de las revueltas armadas, de los alzamientos o montoneras, se describen en sus implicaciones directas a los sectores afectados por el sangriento fantasma en sus diferentes vertientes. Apreciamos así efectos materiales, sociales, psicológicos, políticos y morales. Los efectos materiales de la guerra se detallan en este pasaje:

Bien sabía padre cómo cada enemigo cobraba, al amparo de la revuelta; bien sabía padre que no quedaban hombres para torcer andullos; bien sabía padre que las llamas no tardarían en chamuscar los conucos, en marear las hojas de los plátanos; que pronto ardería el maíz, cuando las bandas entraran de noche a asolarlo todo. Y bien sabía que todo dueño de reses encontraría, una mañana cualquiera, los huesos de sus mejores novillos sacrificados en la madrugada (pp. 60-61).

Asimismo los efectos sociales, es decir, la forma cómo afectan las revoluciones al conjunto de la sociedad. La vida del campo se suspende; se disuelve la paz de la pradera; se disipa la dulzura de la campiña a consecuencia del bandolerismo y la crueldad. El camino de los cantones dejaba un bohío sin su hombre:

Había empezado la revuelta. ¡Revolución! Por todos los confines del Cibao rodaba un sangriento fantasma y la misma tierra olía a pólvora. Los hombres iban abandonando los bohíos a mujeres e hijos y se marchaban con la noche, o bajo la madrugada, apretando febrilmente el arma recién conseguida... Y los firmes de las lomas se iban poblando de tiros y de quemas en las primanoches (p.60).

La belleza de la imagen (“los firmes de las lomas se iban poblando de tiros”) contrasta con los efectos desoladores y terribles que los daños materiales y humanos producían. Los efectos psicológicos son más impactantes por la agitación emocional que sacude a los dolientes moradores:

-Doña, los tiempos son malos, explicó ella, y debemos ser conformes. Ya yo perdí un hijo que se fue con el gobierno años atrás.

Mamá no cabía en su dolor.

-¿Y no sospecha lo que sufre una madre? Empezó a preguntar (p. 52).

El desaliento y la frustración lo copaban todo. En el siguiente diálogo entre el General Fello Macario y don Pepe, se aprecian los efectos políticos:

-¿Necesario, general? ¿Es necesario matar?

-No, matar no, Pepe; pero hay que dar ejemplos.

¡Oh! ¿Y era aquel Fello Macario, el revolucionario noble, el de las generosidades que andaba de boca en boca? (...) A papá se le caía el mundo encima...

-¿De qué ejemplos habla, amigo; de qué ejemplos?

-Esa gente iba a turbar la paz.

Papá quería reír, quería llorar.

-¿Paz?... No, general. Eran hombres serios que andaban buscando la comida de sus hijos.

-No, Pepe; usted no comprende. Esta política... (p.196).

Los efectos de la revolución son acerbamente desalentadores, sobre todo cuando afectan la moral del individuo. Los efectos morales de la revolución se comprenden por el siguiente fragmento:

Meciendo la cabeza como copa de palmera, Dimas dijo:

-La gente es peor que las bestias...

En su rincón, Carmita pensaba en los hijos, mientras se apagaban los ojos. Mero veía a papá y a mi lado lloraba Madre (p.197).

Todos los efectos indeseables de la revolución pueden condenarse en otros más lastimeros: los efectos deprimentes que sintetiza este angustioso parlamento de don Pepe:

Vivíamos con brega y, con muchas privaciones; pero vivíamos. En eso, la maldita revolución que revienta... No sabe uno dónde estar ni con quién. Cuando Fello Macario se alzó, corrieron a casa, me cogieron zapatos, comida, dinero, telas... Todo eso dizque lo pagaban a los pocos días (...); pero cuando creíamos que estaba mejor la cosa, lo derrotan y me embromo... (pp. 155-156).

La vocación social de Juan Bosch era un sentimiento que le venía desde muy joven, como él mismo confiesa en la siguiente entrevista:

(...) desde niño yo tuve un instinto social muy desarrollado (...) y ese instinto social iba a reflejarse en la literatura mía... Nosotros teníamos buena ropa, zapatos, íbamos a la escuela, comíamos bien. Y, en cambio, los niños del pueblo, sobre todo los hijos de los campesinos ¡pobrecitos! Vivían desnudos, viviendo en bohíos con pisos de tierra, tomando agua en higüeros sucios. A mí me preocupaba mucho eso, me dolía mucho, me producía dolor y todavía hoy lo recuerdo con dolor y amargura. Ese sentimiento mío, de carácter social, no personal, se reflejaría en mi literatura. En cambio, en Horacio Quiroga los cuentos son de personas, no de situaciones sociales específicas. Esa es la diferencia³.

Hasta la inocente mula, que da título a la novela, sufre los efectos destructores de la revolución. La mulita, que don Pepe consiguió un día en uno de sus viajes, fue la admiración del vecindario. Era oscura como la hoja seca del cacao; lanuda, graciosa, juguetona. Creció con los niños, y a la lana había sucedido una piel parda; pero era gruñona y corcoveaba cuando la querían enfrenar. De ahí el nombre de "Mañosa". Dice el narrador:

Para el tiempo en que llegamos al Pino la Mañosa era ya imprescindible. En ella hacía padre los viajes de negocios y los viajes veloces al pueblo en busca de medicinas, de ropas o de cartas. Mero, que había dejado Río Verde para seguirnos, la quería entrañablemente" (p.33).

Y tanto la llegaron a querer, que la Mañosa se convirtió en una bestia consentida. La descripción de su figura nos recuerda a Platero de J.R. Jiménez:

La Mañosa se mecía constantemente de atrás adelante, de un lado a otro, nerviosa como muchacha. Tenía figura de estampa, limpia, brillante, pequeña, rellena. Era oscura como la madera a medio quemar; tenía la mirada inteligente y cari-

3 En Augusto Ovando, "Entrevista indiscreta", en Hoy, 1985: 11.

ñosa; las patas, finas y seguras; las pezuñas menudas, redondas, negras y duras. Todo en ella era vistoso y simpático. Simeón se esmeraba en hacerla más linda, más digna del amor que le profesábamos en casa (p.36).

Con Mañosa monologaba Mero y a ella le dirigía las palabras tiernas que tenía sepultas, las que no les decía a los suyos; era su confidente y su amiga. Pero aquella mulita “pretenciosa, parejera y bonita” (p.143), fue también víctima de la atroz revolución. Cuando volvió a la casa -puesto que don Pepe se la había prestado al general Macario- “era un despojo”, un “lamentable esqueleto” (p.138).

Las repercusiones sociales o individuales de los efectos de la revolución –y hasta los rumores sobre la revolución– provocan la reacción de los personajes y articulan la trama narrativa de una novela cuya atención central está en las expectativas de las gentes y los hechos. La angustia generalizada, motivada en temores, sospechas, rumores, termina en lamentos, dolores y frustraciones (“tengo el alma podrida”, p. 197).

El botín de la lucha montonera

La Mañosa se centra en la caracterización de un modelo de praxis ‘revolucionara’ que denuncia los verdaderos móviles de una actitud pseudo patriótica fundada en la idea del poder como botín, tal como la practican los políticos inescrupulosos al no disimular la formulación de una lucha por una posición que no busca servir sino servirse.

El código revolucionario de los tiempos de “Concho Primo” era determinante: luchar contra el gobierno establecido y suplantarlo por las huestes sublevadas que se repartían entre sí el anhelado botín: “Llegaba la revolución en triunfos (...); entraba vencedor el gobierno, y terminaba en lo mismo” (p.31). En todos los casos se repite el mismo fenómeno: “Triunfante el gobierno, entró y se llevó lo que encontró a mano: hombres, cerdos, víveres y hasta una muchacha que se fue tras el oficial” (p.125).

El modelo referente pretende ser una réplica fiel de la realidad. La etapa histórica narrada en La Mañosa la llegó a conocer Juan Bosch, y por esa vivencia retrata con realismo y precisión detalles y aspectos ligados a ese tipo de lucha del pasado: el comportamiento del revolucionario, el guerrillero con su

carabina terciada, las apetencias inocultables de los jefes revolucionarios. En *Composición social dominicana*, Bosch pone el ejemplo de Desiderio Arias quien al comenzar "su vida de guerrillero su posición social no pasaba de la baja pequeña burguesía", pero al morir a manos de las fuerzas de Trujillo, "era propietario de una finca importante en la región de Mao, de manera que terminó su vida como fuerte terrateniente..." (3). En efecto, muchos esperaban la revolución "con la esperanza de cobrar algo" (p. 165), aunque el general Fello Macario, líder guerrillero de La Mañosa, originalmente tuvo como móvil la venganza de la muerte de un hermano suyo. Pero no se lanzó a la lucha hasta que su sensibilidad se sintió herida por la injusticia. Fue entonces cuando Fello Macario se armó de revólver, visitó bohíos, comprometió gente y bajó de las lomas al frente de un centenar de hombres: "Cuando pudieron darse cuenta, había florecido un nuevo general sobre el estercolero de una injusticia: el general Fello Macario" (p.157).

Su figura fue idealizada por el pueblo y su prestigio se extendió por el Cibao y colmó los confines del país. A él se le reconocían "valor, nobleza, entereza, dignidad" (p.157). El narrador describe al general Macario como un "caudillo generoso y valiente" (p.64); "jinete elegante, de pecho salido" con un "rostro viril", y era "sereno, arrogante, seguro, como hombre acostumbrado al mando" (p.84). Leal y buen amigo, era el caudillo amado que había nacido para mandar:

Así era: hombre endiablado, que no sabía vivir si no era volcando sobre la tierra montoneras de vida; que removía los más oscuros instintos de sus prójimos y los arrastraba tras la cola de su caballo rosillo; que había nacido capitán, como José Veras había nacido ladrón (p.133).

Pero ese general noble y generoso, respetado y bueno, que inicialmente tenía razones válidas por las cuales luchar, degeneró como combatiente que lucha por un ideal de justicia y solidaridad: "El general Fello Macario metió su tropa en la fortaleza, copó las bocacalles, ocupó los pasos de los ríos y se nombró a sí mismo gobernador. Apenas sabía firmar, pero rubricaba como ninguno con su sable páginas horrendas escritas en las sabanas o en los callejones" (p.182). Es decir, aquel héroe popular, aquel hombre con una motivación auténtica, terminaría haciendo lo que hacen los políticos inescrupulosos, como los otros, de modo que "su imagen de combatiente leal a ciertos principios" quedaría des-

truida, como dice Bosch en las páginas liminares. Esa “imagen destruida” se ve plasmada en este pasaje con sobrada elocuencia:

Una que otra tarde, grupo de tres, de cuatro, de cinco hombres armados pasaban hacia el pueblo. Eran los rezagados los que se habían quedado requisando en el camino o los que habían guardado puestos avanzados. Algunos iban en son de agregados, sin otro título que el de simpatizadores. Pretendían todos coger su tajada de la res que el general Fello Macario desollaba a su antojo en el pueblo (p. 185).

He ahí la expresión clave y contundente: todos pretendían coger “la tajada de la res”, lo que retrata de cuerpo entero a los que pretenden cobijarse bajo un discurso pseudo-revolucionario para embaucar al pueblo y ocultar sus reales apetencias y ambiciones. Solo buscan la “tajada de la res”, mientras ocultan sus verdaderas intenciones mediante la retórica populista y sus engañosas promesas que confunden a los que no saben distinguir entre aquellos que se sirven del pueblo con solapada demagogia y los que en verdad quieren servirle sin egoísmos subalternos y con vocación altruista.

A pesar del tiempo transcurrido después de la denuncia ilustrada en *La Mañosa* apreciamos que la voracidad que motiva el alzamiento de los ‘revolucionarios’ montoneros se ha multiplicado. Todos pretenden coger la “tajada de la res” del Estado a como dé lugar. La ideología del capitalismo inhumano se nos ha metido entre los tuétanos de los huesos, como el colesterol en la sangre. Se anhela esa “tajada de la res” contra todo valor o virtud, contra cualquier moral o principio. No importa el instrumento (la política, los negocios inescrupulosos o la competencia desleal). Lo importante es llegar a acumular una cuantiosa fortuna.

En los tiempos en que Bosch escribió *La Mañosa* la gente se conformaba con tener lo necesario para vivir, y aunque siempre han existido los ambiciosos, entonces no se conocía esa rapiña insaciable de nuestro tiempo. Ya no se busca la simple “tajada de la res”; se araña la gran tajada, vale decir, un botín millonario, rápido y fácil, y por eso contamos con partidos cuyos puestos no alcanzan para tantos aspirantes o precandidatos. ¿Quién le diría al autor de *La Mañosa* que mucho tiempo después de publicada, la novela conservaría toda su alusión simbólica para nuestros días y podríamos hacer a su través un diagnóstico de la realidad social y hasta una lectura parabólica de su contenido con sugerentes implicaciones al comportamiento moderno para asombro de los que

contemplan aquellos enfrentamientos como anticipo de lo que conocemos en la actualidad? Ya no escuchamos, es cierto, relinchos mañosos en polvorientos caminos reales; ahora son fuertes acelerones en lujosas yipetas que usufructúan los modernos traficantes de la política vernácula.

La inutilidad de las contiendas caudillistas

Dos son los rasgos caracterizados de la fisonomía de los levantamientos armados: por un lado, la justificación mesiánica, concebida como la apelación histórica para desplazar del poder a sus incumbentes; y por otro, la motivación solapada del botín que representa el poder del Estado, entendida, según esta manifestación tradicional, como la "tajada de la res" que hay que repartir entre los aliados y seguidores del caudillo triunfante. Entre los lugareños, las actitudes ante la revolución eran disímiles. Mientras para unos pocos se trataba de una fiesta ("la fiesta de los tiroteos", p.106), para la mayoría era una verdadera calamidad. Bosch condena el engaño a que han sido sometidos los hombres del pueblo.

Ya vimos como la revolución neutralizaba las fuerzas productivas. Y los campesinos manifestaban de una forma u otra su miedo ante el aviso de la revolución. El narrador testigo capta la opinión de los mayores y condena el procedimiento de las montoneras:

(...) aunque yo no entendiera que vivir era cosa difícil, se lo oía decir a los mayores, y la vida, tal como estaba, me llenaba de sustos. Sabía que la revolución estancaba las fuerzas en marcha; que entre los conucos iba haciendo estragos el bejuco bravo; que el maíz ennegrecía al sol, sin que la mano que lo había sembrado fuera a recogerlo; que en su propio tallo se hacía tripa oscura e inútil la fragante hoja del tabaco, y, sobre todo, que por los callejones de cada campo empezaba a crecer el fantasma del hambre (p. 95).

El autor combate asimismo la crueldad de aquellos seres desalmados y lamenta que la revolución genere el desdén por el trabajo, o el morbo vengativo, y por boca de don Pepe desaprueba los linchamientos injustificados:

No se trata ahora de política. Se trata de que antes eran hombres como usted y yo, con hijos a quienes querer, y con mujeres; se trata de que antes eran hombres y ahora no son nada, porque usted ordenó que los volvieran nada, nada... (p.196).

Al hablar de la revolución, el tratamiento verbal empleado mitiga su gravedad mediante la elaboración estética del lenguaje, aspecto que le da un matriz modernista aliento narrativo de **La Mañosa**: al señalarle a doña Ángela que esta es una “tierra endiablada” puesto que milagrosamente había retornado al hogar entre peripecias y escaramuzas, apunta el narrador que “un golpe de viento hizo tambalear la luz, que pareció borracha” (p.56).

Al final de la novela, la frustración de Dimas se expresa en este coloquio: -“La gente es peor que las bestias...”, y concluye don Pepe con esta dramática sentencia:

-“A mi mula le pude quitar las mañas; pero a los hombres nadie se las quita” (p.198).

Porque en verdad en aquellos tiempos conchoprimescos la revolución era una maña, una maña nacional como dice nuestro eximio escritor en el prólogo, tan arraigada que no la detenían ni los días soleados del trópico, ni las noches idílicas de la campiña, ni las faldas tentadoras de la mulata criolla en la fiesta campesina.

En un atinado comentario publicado en el Listín Diario a raíz de la primera edición de *La Mañosa*, decía Rafael Santana Santana:

Este libro cumple su misión genérica: Humanizar la desolación que trae consigo la contienda civil. No para arrancarle al pueblo dominicano su espíritu berberisco, sino para orientárselo en el dolor de lo que se pierde peleando así, o mejor dicho, para que se reserve esa fiesta de los tiros para mejores ocasiones del patriotismo nacional⁴.

Visión idílica de la campiña

El modelo imaginario de *La Mañosa* presenta en el ámbito de la ficción una descripción bucólica de la campiña como contrapeso a la nefasta realidad de la revolución. Desde el pórtico de la novela se nos presenta la visión idílica de la pradera:

4 Rafael Santana y Santana, “Sobre *La Mañosa*”, en *Listín Diario*, Santo Domingo, 13 de septiembre de 1936. Reproducido en *Ahora* N° 349, Santo Domingo, julio de 1970, pp. 23-24.

Eran mansas como vacas viejas aquellas noches estrelladas del Pino. A veces iba Simeón; tarde, después de ver la novia, se detenía en la puerta Mero; una que otra noche no iban ni el uno no el otro; pero jamás faltaba Dimas. Si llovía se entraba el agua en la cocina y se tertuliaba en la casa; bebían café, hablaban de la cosecha, de los malos tiempos, de la muerte de algún compadre. De mes en mes reventaba la luna por encima de la Encrucijada. Una luz verde y pálida nadaba entonces sobre los potreros... (p.18).

En *La Mañosa*, Bosch es un barroco socio-realista. Los hechos y los temas que dan vida a esta novela se desarrollan en el Cibao Central, el corazón de esa ubérrima región dominicana caracterizada por una tierra generosa y dulce. Desde su casa el niño describe lo que ve:

Desde la puerta veíamos el tupido monte que orillaba el Yaquecillo: pomares, palmas reales, guayabales, algunos robles florecidos; a la izquierda se hacía alta y sólida la tierra en las lomas de Cortadera y Pedregal; a la derecha, siempre pegado al camino como potranca a yegua, se iba el monte haciendo pequeño, pequeño, cada vez más, hasta arremolinarsse en la fronda que cubría la primera curva (p.43).

Y allí, unas veces en el Pino, que está entre La Vega y Bonao, y otras en Río Verde, ubicado entre La Vega y Moca, se desenvuelve la vida del niño que narra los hechos y aventuras que oye contar a los mayores. Por ejemplo, esta es la descripción que nos da del montero, ese valiente cazador de los temibles animales salvajes entre los montes huraños y distantes:

Vivía cazando, persiguiendo reses cimarronas. Pero los animales fueron abandonando lentamente el sitio, seguido por manadas de perros jíbaros, y un día el hombre se vio forzado a dejar el rancho. Tomó los firmes de la cordillera, siempre tras las huellas de las reses, barbudo, silencioso y recio; bajaba de año en año, en busca de pólvora o a vender pieles (p.19).

En otro pasaje lleno de dramatismo narra la lucha del montero con la bestia feroz:

Cuando quiso darse cuenta, estaba el animal paradito a la vera de nosotros con los ojos prendidos y dos chifles como dos sables. ¡No quiera usted saber el susto que me di, don Pepe, cogí la carabina con una mano y con la otra jalé a Blanquito y en lo que se revuelca un burro ya estábamos nosotros arrinconados. El diache

del animal era el mismo diablo, don Pepe: un toro más grande que yo, berrendo, negro, con un yunque como el tronco de una ceiba. Nosotros rompimos a correr por entre los palos y él a largarle pezuñas a la candela. Saltaban las brazas arriba de él, y el metiéndoles cacho. Muertos de susto estábamos y sin poder correr por entre ese monte más negro que el carbón y tupido de bejucos. Yo quería flojarle un tiro; pero no díbamos a poder desollarlo esa noche, contimás que esos pájaros son muy delicados, y donde usted mata uno se arremolinan todos a pitar y a gritar. Yo estaba, don Pepe, con el corazón en la boca. Los perros ladraban, saltaban y se le diban encima al animal... (p.116).

El estilo de contar, afín a las pautas criollistas, está en el tono local y el habla vulgar de diversos pasajes descriptivos y narrativos que se practican en esta novela, lo que va en sintonía con la vida del campo, que el niño-narrador evoca al hablar de la plácida vida hogareña en la campiña cibaëña, hecho que subraya al asociarlo al momento encantador de los cuentos de caminos y las veladas nocturnas con sus relatos fantásticos.

Recuerda que su padre los llamaba a él y Pepito a su cama y les hacía relatos maravillosos de mulos que hablaban, del río que se iba volando, de las golondrinas que le contaban sus travesuras infantiles. La placidez de la pradera se potenciaba con la presencia del padre cuya imagen es dulce y cariñosa, como la de la madre, tierna y bondadosa.

El paisaje es, en la visión del narrador, presencia luminosa, magia cautivante, lujuria sabanera salpicada del piar de las ciguas y los arroyos saltarines:

Poco a poco me fui internando en el estrecho paisaje, donde los helechos crecían con inmenso verdor y se alzaban enormes canas de castilla. Hacia el Sur distinguí los cuernos de una res que había bajado a engañar su sed; dos ciguas saltaban y piaban a escasa varas del camino que pasaba por el arroyo sin saltarlo y sin perderse en él... (p.53).

Valores campesinos tradicionales

Siendo el campo el escenario natural de los hechos narrados en La Mañosa es lógico que apreciemos a través de sus páginas los rasgos y perfiles socioculturales propios de los hombres y las mujeres de la zona campesina.

Entre esos rasgos tenemos el machismo, que a pesar de ser dominante en la cultura tradicional campesina, da a la mujer un tratamiento respetuoso. El machista tradicional ejerce un dominio sobre la mujer, pero la trata con respeto y consideración. Uno de los personajes apreciados en la casa de don Pepe era Dimas, quien gozaba de la confianza y el aprecio de todos. En una de las tertulias familiares al llegar doña Ángela, Dimas "se destocó haciendo una reverencia rural que transcendía nobleza y sinceridad" (p.48).

Según el concepto tradicional, al casarse la mujer se consagra a las tareas del hogar, a parir, criar muchachos y a atender los pormenores de la casa:

Madre no distaba mucho de papá, si bien era más fuerte en sus sentimientos: había que odiar esto o amar aquello; con eso le bastaba. No podía, como padre, ver lo que pensaba. Apegada a lo viejo, la mujer, según ella, debía hablar poco, trabajar sin descanso y vivir de puertas adentro (pp. 28-29).

El hombre en cambio se dedicaba al cultivo de la tierra, y como buen labriego aprecia en todo lo que valen "los potreros, el hogar, la mujer y los hijos" (p.61). Cuando quiere, cuando siente cariño o amor, nadie es tan solidario con sus semejantes como el hombre del campo, y lo demuestra en las buenas y en las malas, y aunque disimule las expresiones afectivas es tierno y sensitivo. El niño Juan sentía el afecto entrañable de José Veras y así lo manifiesta cuando este llegaba a la casa, y recibía de él el abrazo emotivo, la caricia sincera. El afecto es tan importante como el alimento, y junto con el lenguaje, troquela y moldea nuestra personalidad, nuestro talante y nuestros sentimientos. El niño del campo crece con las atenciones afectivas que precisa para su desarrollo normal, y así lo evidencia el niño narrador cuando expresa el amor que le nacía de su pecho, "un amor vasto y tranquilo, para las piedras y los animales, para las plantas y los hombres, para la tierra y para el agua..." (p.135). Todo el mundo actúa en la vida de acuerdo con principios que le fueron inculcados en la infancia, y eso lo sabe el autor de *La Mañosa*, y lo refleja a través del comportamiento de sus personajes, cuando, por ejemplo, el amor se trueca en acción solidaria, en generosidad compartida, ya que en su defecto, germina el odio y la envidia y aquellos sentimientos negativos y degradantes que hacen a los hombres vengativos y crueles cuando nadie, "absolutamente nadie les sembró en el pecho, cuando eran niños, la semilla de la generosidad" (p.136). No es extraño, pues,

que tratándose del campo, nos encontremos, como expresión de solidaridad, con la ‘junta’ campesina para resolverle un problema al vecino o coterráneo:

A mediodía, cuando retornaron, supimos que había estado arreglando el bohío donde dormía José Veras. Le chapearon el frente y los lados, le remendaron el techo con yaguas nuevas, le aseguraron las tablas falsas y le pusieron trancas en las puertas. De donde Simeón trajeron un catre medio viejo, algo sucio de polvo y telarañas, y Mero lo llevó allá, después que hubo comido (p.127).

Y si se trata de una enfermedad no hay quien regatee de sacrificios o contribución para curar al enfermo: están la curandera, las plantas medicinales o la plegaria fervorosa:

Mero tenía una expresión bulliciosa, infantil y agradable. Contó que el sobrino había estado a la puerta de la muerte; pero que él consiguió una curandera que lo salvó con sopas de auyamas y unas friegas de no sé qué hojas maceradas en aguardiente (p.124).

Naturalmente, nuestro hombre del campo, atado a inveteradas creencias mágicas ó supersticiosas, cree en fantasmas y aparecidos. Cuando José Veras debió dormir en un bohío desvencijado, el narrador nos presenta una escena que refleja la actitud tradicional del campesino criollo:

Las yaguas calcinadas se le caían a pedazos, y el viento cantaba con ronca voz entre sus rendijas. Todos decían que en aquel bohío salían muertos. La vegetación que le rodeaba era greñuda, llena de mayas, pajonales y bejucos; estos gateaban por las esquinas del bohío y rompían en verdor sobre el techo. En el Pino nadie se hubiera arriesgado a dormir en él; y cuando mamá le preguntó como se atrevía a hacerlo, le contestó José Veras que para los muertos tenía su oración y para los vivos su revólver (p.70).

Para el hombre formado en los valores tradicionales, la oración es el pararrayo contra las adversidades de la vida, y la fe en Dios, la fuerza que restaura y purifica. El niño siente un “luminosa dulzura” al rezar, y refiere la costumbre de la madre cuando al anochecer se preparaba el sueño con la luz de las velas y el aliento de la fe:

Le encendíamos (a San Antonio) una hedionda vela de cera negra, se la poníamos en frente, y aquella lengua de luz que se gastaba en humo denso, llenaba de resplandores rosados los más lejanos trozos de pared. El santo parecía llenarse de rubor, y la llamita le lamía la calva con enfermizo placer. A menudo me sorprendía a mí mismo alejado de la oración, de los santos, de la tierra: me mecía en una especie de vacío total, embriagado levemente por aquella lucecita temblorosa que daba tumbos a cada empujón del viento húmedo y rendijero, que parecía quemar la mejillas de Pepito y alumbraba los ojos oscuros de mamá (...). Madre abría los labios y los juntaba tan de prisa que podíamos seguir su movimiento; pero ni un murmullo salía de ellos; era la oración sepulta y sincera... (p.46).

Otra de las costumbres campesinas es la de la tertulia de los hombres en el zaguán o la cocina, o en la pulpería donde se juntaban lugareños para enterarse del chisme infaltable o contar el cuento de camino o el suceso inesperado con el salero natural de un narrador de pueblo:

-Yo andaba con uno de mis muchachos buscando caoba; teníamos buen trecho caminado cuando nos topamos la culebra... estábamos en la cocina. Las llamas del fogón se alzaban y removían incasablemente. Pepito y yo atendíamos a Dimas mientras papá hacía chistes sobre la lentitud con que mamá preparaba el café (p.17).

Generalmente las tertulias se hacen en la tarde o al anochecer. El amanecer lo anuncian los gallos, y es en el campo donde verdaderamente se siente que el canto de los gallos picotea el velo de la aurora: "Los gallos empezaban a cantar la media, uno tras otro, en el vasto círculo del campo..." (p.102).

Se tiene en gran estima la hombría, o lo que es lo mismo, fuerza, valor y determinación; por eso van aliados la pólvora y el ron, según la apreciación del general Fello Macario, y en una ocasión los mezcló en un bebedizo para la fiebre del niño, alegando que "esa era la medicina de los hombres" (p.87).

La fiesta campesina es infaltable, y hasta la misma tambora, en tiempos de revolución, se siente "con ritmos de tiroteo lejano" y era "una voz desgarrada" la del acordeón:

Desde muchas noches antes a la del sábado se oía retumbar la tambora por los lados de Jagüey Adentro. Eran ruidos sordos, epilépticos, con ritmo de tiroteo lejano. Los hombres ensayaban merengues, y cuando la brisa venía del este, llegaba hasta nosotros la voz desgarrada del acordeón (p.72).

La de la juventud era entonces una diversión sana, tradición y valores que se aprendían en el hogar, pues la buena crianza estaba entre los fundamentos morales de la educación. De los hijos de Dimas, dice, “no nos visitaban con frecuencia, porque estaban en la edad de hacerles ruedas a faldas jóvenes y libres; y por eso se les encontraba en los campos distantes, en las galleras o en las fiestas; de noche, sobre todo, se mantenían en velaciones lejanas” (p.68).

Sin embargo, a pesar de las buenas costumbres, en ocasiones altera el ánimo la excitación del aguardiente, la percusión provocativa del acordeón o la voz altanera del cinto intrigante:

Él sabía bien cómo va levantando el ánimo la copa apurada si medida, cómo enardece la música tosca del acordeón. En toda fiesta flota un vaho viril y cruel, un olor confuso de sudor y de mulo caminado, una pestilencia de pólvora, que acaba poseyendo a los hombres y termina en chorros de sangre (p.73).

La paz bucólica de la pradera

La representación de la realidad nefasta se hace para configurar mejor el mundo que el narrador propone como ideal o deseable. Al irrumpir la revolución adviene la destrucción no sólo de bienes y de vidas sino de la paz bucólica de la campiña, y el deterioro material y moral que la misma produce, lleva a postular otra forma de lucha más patriótica que minimice las pérdidas materiales y humanas. Don Pepe se escandaliza por las actuaciones de Monsito Peña, el caudillo adversario, y rechaza la pena de muerte que impone el general Macario, advirtiendo que matar en nombre de la paz es un contrasentido, sobre todo, cuando se trataba de “hombres serios que andaban buscando la comida de sus hijos” (p.196).

Cuando al comienzo Bosch crea el mundo del niño que narra, la revolución es solo un recuerdo, el recuerdo nefasto del sangriento fantasma. De modo que antes de sufrir los efectos de la revolución, la familia que habita la casa junto al camino real, los esposos (don Pepe y doña Ángela) y sus hijos (Juan y Pepito) llevan una vida en armonía, sin nada extraño que altere la paz bucólica de aquel ambiente idílico. El niño-narrador recuerda los cuentos de las andanzas de su padre, que fábula para poblar aquella imaginación infantil de vivencias inolvidables: “Nada en casa tan alegre, tan jubiloso como los amaneceres” (p.29),

dice al evocar la ternura del padre. Es la forma de exaltar la vida en la campiña, la felicidad de la pradera, el mundo deseable que opone al mundo nefasto de las luchas fratricidas:

¡Oh la vida aquella, tranquila, fresca y satisfecha como una tinaja! Todo el campo haciéndose ondulado, ancho y luminoso frente a nosotros; el sustento traído y llevado en aparejos de mulos y serones claros; la salud en risas, el día en trabajos y la noche en cuentos... (p.30).

El Pino es el símbolo de la paz bucólica de la pradera, la representación del encanto de la vida campestre, la expresión idílica y auténtica de la campiña: "Eran mansas como las vacas aquellas noches estrelladas del Pino... una luz verde y pálida nadaba entonces sobre los potreros..." (p.18). El autor de *La Mañosa* tuvo una niñez "saturada de campo" (p.57) y por eso aflora en esta novela, fruto de la vivencia inolvidable en la etapa de la vida en que se echan raíces afectivas.

Lo opuesto a la guerra es la paz, y en la propuesta fictiva que hay en *La Mañosa* la paz es el ideal modélico, la realidad arquetípica, la creación ejemplar que suplanta la estéril lucha montonera en la realidad nefasta: "Aquella luz, aquel silencio, aquella especie de sueño que tenían los días, era la paz..." (p.113).

También Río Verde encarnaba la expresión auténtica de la campiña. Era el lugar ideal para la 'ficción de la pradera'. En el modelo boschiano de *La Mañosa*, el influjo de arquetipo imaginario sobre la misma realidad halla su eco en aquel paraje campesino de su Vega natal y entrañable, y al evocarlo el autor parece participar de una comunión entrañable con la Naturaleza al modo como se compenetran los místicos con criaturas y elementos:

Me gustaba aquel campo (Río Verde); pero me gustaba de una manera honda, difícil de explicar. Encontraba que allí se me volvía pesada de felicidad el alma; que una confianza inexplicable me poseía al lado del abuelo...El mismo lugarejo era encantador, recatado, silencioso; más poblado que el Pino; con más niños de mi edad, un río bastante robusto y una vegetación rica en árboles frutales diversa y henchida. Todo allí parecía vivir jocundamente, con placer de estar vivo (p.129).

“Todo allí parecía vivir jocundamente”, decía el párrafo anterior. En efecto, jocunda era la vida en la pradera. La ubicación de los hechos en el corazón del Cibao, en medio de una impresionante lujuria vegetal, es una forma de contraponer, a la terrible y desolante ferocidad de las revoluciones, la floración idílica y bucólica, que en el mismo plano de la realidad competía con la propuesta fictiva en el plano evocado en la fabulación.

No es obra del azar la creación del ambiente familiar, núcleo convergente de todo cuanto ocurre, y sobre todo, en un hogar campesino, de estilo tradicional, de vida armoniosa, de relaciones entrañables, y que configura la perspectiva narrativa de cuanto se dice y se cuenta en la novela. Y no es antojadiza ocurrencia del autor ubicar la novela en el escenario campesino, porque era en los campos donde se reclutaban hombres para la revolución y en los montes se acantonaban para organizar la acción armada contra el gobierno establecido o contra el caudillo adversario.

Mientras se vive a la expectativa de la revolución, el narrador describe la casa en el campo, los rasgos tradicionales, el ambiente rural. Y el ambiente rural y el paisaje reciben la atención merecida. La casa estaba pegada al camino:

Era grande, de madera, techada de zinc, y el sol le había dado ese color de suela tostada que tenía. Antes de llegar a ella había que cruzar el Yaquecillo. Y poco más adelante, el Jagüey. El Jagüey era misterioso, porque cuando llovía era río, y cuando no, se lo tragaba la arena quemada del cauce, para reaparecer bastante lejos, en la vuelta que daba por nuestros potreros... El lado Norte de la casa daba al camino... la habitación esquinera servía de almacén y pulpería en la cual, medio hundidos en la penumbra, se amontonaban siempre serenos de andullos, cargas de maíz, sacos de frijoles... (p.41).

Como la casa estaba junto al camino real, sus moradores se enteraban de todo el que pasaba y de cuanto acontecía en el vecindario y más allá:

Papá y yo estábamos en el camino real, junto al portón. Veíamos aquel desfile abigarrado... la tarde se arrimaba también hacia allá, hacia Jagüey adentro; parecía ir cruzando el cielo en amplios trazos de luz morada. Oíamos claramente la tambora con su ruido esquivo, veloz, desesperante. Por el camino, venía Dimas... (p.73).

Y las figuraciones empleadas son las más apropiadas al ambiente campesino, las imágenes naturalistas, que se adaptan con una pertinencia precisa al

escenario rural o aldeano. Hablar de la campiña es nombrar el potrero, los caminos reales, la pradera jocunda, el brillo de las estrellas o las noches de luna llena, y qué mejor que hacerlo con las cosas que guardan relación íntima con el campo cibaño y su pradera:

...reventaba la luna por encima de la Encrucijada. Una luz verde y pálida nadaba entonces sobre los potreros, subía las lomas distantes de Cortadera y Pedregal, engrasaba las hojas de los árboles que orillaban el Yaquecillo... (p.18).

Las imágenes naturalistas se suceden a granel. De las muchachas se dice que “movían las caderas con vaivenes de hamacas y todas tenían ojos encendidos, como fogones en las medias noches” (p.73). Lo mismo metafórica (“aquel ancho campo no le cabía en ellos -los ojos de doña Ángela, p.179) que comparativas (“papá era hombre arisco como lagarto” (p. 37), el conjunto de las imágenes subrayan el aliento poético de *La Mañosa* como una forma de suavizar la rudeza de la lucha y la gravidez de la revolución.

En todo momento se siente el ambiente tropical visualizado en el luminoso sol caribeño. En el patio “el sol derrengaba la cocina y los naranjos” (p.182). En aquella apacible pradera, “la sabana toda, amplia y pelada, rezumba azul claridad” (p.58), y aquel sol inclemente “derretía la tarde en los caminos reales” (p.33). Y a ratos se humaniza. El sol nuestro, como un niño malcriado, comete travesuras: “El sol rubio, retozón y malcriado, llenaba de oro los pardos caminos del campo” (p.90). Y como un viejo derrengado, le faltan las fuerzas para bañar aquellas tierras negras, “de tan tupida vegetación que el sol cae muerto de cansancio sobre los recios árboles antes de poder besar el suelo” (p.115). Otras veces, con lujuriosa curiosidad, persigue las faldas de las lomas como a una sensual muchacha: “Persistía la tarde en hacerse sentir. Ya aparecía sobre nosotros una inmensa nube parda y el sol descendía de prisa, como deseando echarse a rodar por las faldas de las lomas” (p.162).

La estructura narrativa

En la organización narrativa lo primero que hace Bosch es presentar el mundo mítico del niño-narrador. Esa presentación del estado puro e ingenuo

de la infancia de hace para contrastar la cruda realidad de la revolución con el modelo imaginario implícito en el arquetipo fabuloso de la ficción.

Entre las técnicas narrativas más importantes figura la de la anticipación. O prolepsis, como se le conoce en la antigua retórica y que fuera aplicada con acierto por Homero. Antes de hacerse realidad, el narrador evoca las revoluciones como una realidad nefasta y terrible, o anticipa su ocurrencia con sus consecuencias desoladoras y angustiosas. En ocasiones se vale de uno de sus personajes para ello: “Yo tengo necesidad de mandar una recuita de tabaco al pueblo, y quisiera hacerlo con los muchachos de Dimas; pero asigún entiendo los asuntos están a voltiarse” (p.38).

Con el mismo propósito anticipado, se alude el bando contrario capitaneado por Monsito Peña: “-Don Pepe, póngame caso. Ya se está juntando la gente de Monsito Peña” (p.37).

Muy de tarde en tarde se hablaba de revueltas en un lugar en donde “se vivía dulcemente, sin que nos sacudieran malas noticias ni persecuciones” (p.31). Esas “malas noticias” o “persecuciones” generalmente venían del bando contrario, del cantón de Monsito Peña, líder del “campo enemigo”, “cabecilla sanguinario y sordo al perdón” (p.64). Era cruel y sádico: casos había en que mandaba a cortarles las orejas a los soldados atrapados y se las hacía comer cocinadas (ver p. 158); era tan feroz y temible que “la huella de su montura cabía apenas entre los montones de tierra que cubrían a sus víctimas” (p.184).

De ahí que los rumores de la revolución provocasen tanta reacción como la revolución misma, de tal manera que el hilo conductor de la novela se encuentra en los rumores, que tejen el relato entero (“se oía”, “se sabía”, “se decía”) y alrededor de los rumores “se reagrupaban los personajes, gracias a ellos se sabe lo que ocurre en otra parte, y por fin, son esos rumores, chismes a veces, (los que) forjan las reacciones de la gente, mucho más que los hechos efectivos” (Hullebroeck, 1982: 66). En efecto, los rumores quiebran la paz bucólica, alteran los ‘nervios’, encrespan los ánimos: “Simeón había hecho la pregunta como si nunca hubiera oído de tal cosa. -Yo no creo nada, compadre; se conversan muchos embustes... pero por si acaso, pasado mañana tengo ese tabaquito andando” (p.38).

La revuelta se percibe y se anticipa como una amenaza ineludible: “Se alzaba ante nosotros una vez más –dice el narrador– la amenaza de la mala vida, del refugio en las lomas inhóspitas, o en la remota frontera, o en otro país, en

último caso” (p.99). El narrador, testigo privilegiado de los hechos que narra, cuenta lo que oye: “Oyéndole contar a la gente supimos...” (p.77). En otro lugar dice: “Enfermo estaba yo, con una fiebre que me hacía arder la sangre, cuando recibimos las primeras noticias seguras” (p.83). Otro rasgo propio del narrador-testigo es referir lo que ve: “Y las espuelas eran de plata, si yo no había visto mal” (p.89).

La enfermedad del niño, que lo mantiene recluido siempre en la casa, sirve de estrategia narrativa, ya que al no salir de la casa puede conocerlo todo, lo que explica cómo estaba al tanto de todo y cómo podía captar tantas cosas. Naturalmente, como se trata de un niño, que por su condición infantil no lo puede ver todo, el autor da paso, con gran habilidad narrativa, a los mayores, para que ellos cuenten lo que han visto o protagonizado, por lo cual desfilan las intervenciones –orales, conductuales o referidas– de todos los personajes, tanto actuantes como figurantes, que participan en *La Mañosa*.

Como se trata en la mayoría de los casos de personajes del pueblo, al hablar el narrador registra sus giros elocutivos, las variantes dialectales en el plano regional y en el nivel sociocultural popular:

-Asina que vide ese animal tan tremendo, tan negro, desenvainé el machete y le tiré dos veces; pero la maldita tenía el cuero duro y nada más le partí el espinazo sin cortarla. Verdá es que el machete no estaba bien afilado, por mucho que el muchacho estuvo dándole en una piedrecita vieja que hay en casa. Bueno, se fue el bicho, yo creía que a morirse lejos, y como yo no lo diba a seguir entre tanto matojo, le dije al muchacho: “Sigue, hijo, que horitica se mete la noche” (p.18).

El narrador acude también a formas folklóricas de contar, al estilo tradicional de los cuentos de caminos que repiten los términos o las expresiones para traducir la intensidad o la duración o la distancia:

A pie, hurgando los potreros, preguntando en cada bohío, resuelto y desorientado, Veras anduvo y anduvo hasta que un día vio en el lado de un callejón unas huellas que le resultabas sospechosas (p.144).

También hace uso de los recursos eruditos de la narración, como el procedimiento enumerativo del antiguo contar:

Mero se apresuró para sujetarle el freno. Papá casi voló sobre la silla. Le vimos alzar una mano; vimos el anca redonda del animal, fujeteada por el anca veloz; vimos el camino torcer... (p.191).

La actitud del narrador no se disimula: condena las montoneras y se conmueve del dolor ajeno, individual o colectivo. Bosch siente un amor entrañable por su pueblo, y la compasión que siente por el dolor humano fundamenta su creencia de que la guerra solo sirve para matar y destruir. El llanto de su madre representa el dolor de todas las madres que perdían a sus hijos en los sangrientos combates:

Mamá se prendía a la camisa de mi padre. Un llanto amargo le aventaba el pecho. Papá le calentaba las sienes con las manos y la dejaba llorar, porque ella lo hacía por todas las madres que había perdido sus hijos en la trágica fiesta de los tiros (p.180).

Simbólico también es el título de la novela, que representa el mal hábito o ‘maña’ de hacer cosas inútiles, como las revoluciones que constituían nuestra maña nacional, y como arquetipo de las revoluciones montoneras, La Mañosa también lo será de los “clásicos golpes de Estado latinoamericanos”, experiencia que padeció el autor de la obra cuando le tocó ejercer la Presidencia de su país, como apunta Bosch en el prólogo de la obra.

Lenguaje, estilo y significación

La Mañosa está narrada desde el punto de vista del niño que cuenta lo que oye o ve, y a pesar de su inocencia o inexperiencia, presiente el alcance de la tragedia nacional, que es el trasfondo de la novela. Desde esa óptica narrativa le vienen muy bien su aliento poético, su ternura lírica, sus figuraciones modernistas, sus rasgos criollistas que se suman a su carácter socio-realista.

Apreciamos, en efecto, una elaboración estética del lenguaje en expresiones como estas: “...se adivinaban unos hombres que manchaban el amanecer” (p.58); en la noche “trepidaban las sombras bajo el convite apremiante en aquella tambora” (p.73); las mayas “orillaban la sabana” (p.81); la mañana de vidrio “nadaba sobre los potreros” (p.114); el caballo “desmenuzaba el polvo del camino” (p.190).

Otro recurso paralelo es el de la humanización de las imágenes: una vena de agua rauda y limpia "salta los escalones de piedras y se cubre de blancas espumas" (p.61); una ceiba gigante "estaba atravesada en la ruta" y "una hilacha de luna forcejeaba con las nubes"(p.63); algunos disparos "cantaron en el anocheecer" (p.84); la voz "se metía como punta de cuchillo en aquel roncar terrible de la lluvia" (p.120); y las nubes "se arrinconaban más allá de las lomas" (p.150) o sazónaba la noche "asomándose a las ventanas" (p.192). Y la "encrucijada se arremolinó sobre el saco negro de papá, robándose a nuestro cariño" (p.40).

Pues bien, tanto la elaboración estética del lenguaje como la humanización de las imágenes son dos procedimientos poéticos orillados por el Modernismo, herencia que refleja La Mañosa. La prosa modernista de algunos pasajes de esta novela se acentúa con la ternura lírica que recubre sus páginas. Los procedimientos modernistas se alternan con los propios de Criollismo, movimiento en el que Bosch figura como uno de los más destacados cultivadores en la América hispánica. El fragmento siguiente revela el matiz criollista por el habla vulgar y las actitudes típicas populares que registra:

-Bueno... Pata e Cajón taba aquí, un ejemplo, y taba en La Vega. Andaba con un saco más grande que una casa y ahí iba metiendo cuanto muchacho topaba. Una vez nos llamó el gobernador a cinco presos, que tábamos en la cárcel por desgracias que le pasaban a uno y nos dijo: "Ya Pata e Cajón ta haciendo mucho daño; yo los suelto a todos ustedes si me lo consiguen". Salieron los cinco presos; cada uno tomó caminos distintos, hacia los pasos de los ríos, porque Pata e Cajón tenía la propiedad de aparecer en varios sitios a un mismo tiempo..." (p.79).

Con una escena que anticipa el Realismo mágico se dice de Pata e Cajón que podía crecer o hacerse bajito como una hormiga, poderes que consiguió en Haití y que tenía "pañales de avispa en las barbas blancas". Y el relato sigue de esta manera: "Una noche, pasada ya la media, José Veras, que cuidaba el paso de Pontón, vio bajar por los cerros de Terreno dos hachas de cuaba, grandes como pinos nuevos. José no era hombre capaz de sentir miedo; pero era tan impresionante el sordo ruido de pedregones desprendidos que salía de los cerros, y tan azul y extraña la lumbre que despedían aquellos hachos, que José se hincó, rezó un padre nuestro y dos salves y sintió no tener velas para alumbrarse el camino de los cielos" (p.80). De inmediato el narrador da cuenta de que por la sabana de Pontón empezó a cruzar una gigantesca figura que envolvía en la

sombra, a pesar de los hachos que la precedían y los hachos caminaban solos con pasmosa serenidad, igual que si la mano del diablo los sujetara.

Y sigue narrando una escena al modo como lo haría, años después, un Alejo Carpentier o un Gabriel García Márquez. José Veras se sintió heroico y comprometido, pero los tiros no le salieron y sudó frío: “El fantasma caminaba sobre él, así, volando, volando. José se aterrorizó hasta los mismos huesos y lanzó un grito terrible. Después...no supo más. Los vividores del lugar lo encontraron, a la mañana siguiente, tendido de cara al cielo, apretando el revólver con mano agarrotada” (p.81).

En otro pasaje se hace mención del alma penante que antes de morir había enterrado una botija, y como en el pasaje anterior, se registran las creencias de las gentes del pueblo, y se procede a dar el testimonio del narrante que dice, “puedo jurar que lo vide, como se lo toy contanto” (p.81). Al intento de buscar la botija enterrada, sentía la presencia del muerto encarnada en un gato que le maullaba:

-Pa mí que ese gato es Abenuncio. Momón calculó que sí; bien podía ser él. ¿No estaba penando el muerto? De seguro que el diablo no quería dejarle ir. Pero Momón tenía una oración que le había enseñado cierto brujo haitiano y con ella era capaz de irse al propio infierno. Me explicaba: -Esa oración no la deajo yo... cuando sea grandecillo se la voy a enseñar, por si se ve en apuros. Con ella no se siente miedo y si lo andan buscando usted la reza, le pasan por la verita y nadie lo ve (pp. 110-111).

Perfil narrativo y sociográfico

Como Miguel Ángel Asturias en Guatemala, Joao Guimaraes Rosa en Brasil y Arturo Uslar Pietri en Venezuela, Juan Bosch es en las Antillas el precursor del Realismo mágico que enaltecieron Alejo Carpentier y Juan Rulfo y que los narradores del “boom” latinoamericano cristalizarían a plenitud, alcanzando el más alto sitio de las letras contemporáneas por su calidad humana, social y artística.

Juan Bosch es uno de los grandes narradores de América, categoría lograda por la maestría literaria con que transmuta la materia de sus cuentos y novelas y por el dominio exhibido en las técnicas narrativas empleadas. A La Mañosa

le siguen cuentos que recogería a su retorno del exilio en tres volúmenes que cuentan hoy con numerosas ediciones. En todos ellos se aprecia su mirada escrutadora para describir con insuperable acierto el paisaje criollo, el ambiente campesino, las situaciones conflictivas narradas con el tono apropiado a una sensibilidad abierta que sabe captar y expresar la reacción de los personajes, la fisonomía de los hechos y las condiciones del ambiente con el ejemplar manejo de la prosa que hace de nuestro narrador un escritor eminente de la lengua española.

Junto a los elementos autobiográficos engarzados a la historia narrada en *La Mañosa* apreciamos una actitud de denuncia de una realidad socio-política que configuró buena parte de nuestra historia republicana. La guerra civil, como hecho central dominante, atrae la atención de todos y compite con los personajes e influye en sus comportamientos y actitudes. Presente está también lo folklórico en la cultura viva del pueblo con su idiosincrasia y su modo de actuar, de pensar y de sentir.

La exuberancia formal en el empleo de las imágenes, junto a la técnica narrativa, el uso de formas dialogantes caracterizadoras y las abundantes descripciones del paisaje cibaeno con la gracia y la frescura de un colorido fotograma se alían a una actitud moralizante expresada en una clara condena de la violencia destructora, los crímenes injustificados, la deshonra o las injusticias. La ponderación de los valores humanos como la bondad, la solidaridad, la valentía, el trabajo honrado, la unidad familiar o el respeto a los mayores contribuyen a exaltar al hombre del campo, sus valores tradicionales, la paz bucólica de la campiña, la ficción idílica como elementos correlativos del encanto de la vida campesina.

La *Mañosa* entraña un cuestionamiento a cuanto se deriva del personalismo:

- 1.- Crítica social al inveterado comportamiento de resolver nuestras disputas y conflictos y disensiones en la manigua cruenta.
- 2.- Crítica social a la inveterada costumbre nacional de usufructuar como botín la conquista del Poder.
- 3.- Crítica social a la inveterada actitud caudillista de la rigidez mental que lo hacía prisionero de sus propios esquemas políticos.
- 4.- Crítica social a la inveterada actitud caudillista de acudir a la violencia armada para aplastar al adversario mediante la eliminación física o la declaración de guerra.

5.- Crítica social a la inveterada tradición caudillista que concentra en las manos del caudillo gobernante todo el poder del Estado, usando a discreción personal los recursos estatales y confundiendo los intereses del caudillo con los intereses nacionales.

Esa crítica múltiple y abierta a las revoluciones montoneras que entraña La Mañosa, alcanza también, de un modo velado o sugerido, al comportamiento de los caudillos. De ahí se desprenden estas consecuencias que deseo subrayar:

1.- El personalismo caudillista, que se traduce en una actitud individualista y que originalmente era privativo de ese estamento gerencial, ha terminado extendiéndose, tras varios procesos de expansión y contagio, primero a las capas medias de la probación y después a todos los sectores sociales en tal grado y magnitud que ese individualismo antisocial e insolidario se ha convertido en una pandemia en los estamentos de la sociedad dominicana.

2.- Las actitudes y los comportamientos individualistas terminan minando el bienestar social debido a que cuando se le busca la solución personal a un problema colectivo o general, olvidándose el bien común, cada individuo busca cómo resolver lo que le afecta, o dicho en términos de la novela, se busca asegurar “la tajada de la res”, y puede referirse lo mismo a un problema político que económico, social o cultural, y hemos llegado a una situación, producto del deterioro de las condiciones de vida, que los dominicanos nos estamos comportando como si no formásemos parte de un conglomerado social y actuamos como una unidad autónoma (una planta eléctrica privada, un pozo de agua tubular individual, un tele-cable unifamiliar, etc.) y, desde luego, no se piensa en el país, y hemos caído en el extremo de ‘sálvese quien pueda’ (“Que compre el que pueda, llegó a decir un desaguisado Ministro del Gobierno). El comportamiento caudillista, que se ha apoderado de cada ciudadano, hay que verlo como expresión de una sociedad que cifra en el caudillo su esperanza y su futuro.

3.- Fello Macario, el nombre del General guerrillero que en la ficción encarnaba la figura del caudillo regional, no sabía leer, es decir, carecía de la instrucción escolar y de formación académica, pero con su sable rubricaba las órdenes de ejecución. No precisaba de cultura intelectual; no era necesario saber para mandar, y si ese triunfante General de nuestras viejas montoneras no sabía leer y aun así pudo llegar a la jefatura de la Gobernación y disponer de vidas, bienes y servicios “a su discreción”, la lección que aprende el pueblo de ese ejemplo es la de que no hay que estudiar para alcanzar prestigio y poder y para ascender social y económicamente, y si un pueblo inmaduro y atrasado deriva esa conclusión, como en efecto ha acontecido, no sólo en tiempos de Concho Primo sino en los actuales, quiere decir que vivimos en una sociedad que se rige por la suerte de

los más 'vivos', que carece de líderes formados cabalmente con una concepción de que al Estado se va servir no a servirse, y como carecemos de mecanismos institucionales que funcionen realmente, hemos visto en varias oportunidades el acceso al poder de la mediocracia con las consecuencias negativas para el país. Precisamos reorientar nuestro sistema educativo para que los que acudan a las aulas reciban una auténtica formación intelectual y se forme una elite académica que sepa dirigir, que señale el camino, que sepa conducir y orientar a la población y que reencause los destinos nacionales. No se trata de confiar en el liderazgo natural de talentos improvisados o de líderes prefabricados por una mercadotecnia publicitaria que a la hora de gobernar no saben lo que tienen que hacer. Hay que contar con mecanismos institucionalizados que proporcionen la selección de los dirigentes capaces, honestos y responsables.

4.- Las actuaciones de las personas socialmente significativas no son hechos aislados o marginales; devienen para el pueblo verdaderas pautas de conducta, de manera pues, que el comportamiento de los líderes locales o nacionales, así como el de los individuos con prestigio social, político o cultural, termina siendo imitado por los sectores populares, razón por la cual la búsqueda desenfrenada de dinero y de poder, que antaño era una ambición restringida a un segmento reducido de la sociedad, ya se ha vuelto norma común en todos los estamentos sociales, de tal manera que la posesión de fortuna material se ha convertido en el único y máspreciado ideal de la población.

5.- Como consecuencia obvia, los dirigentes nacionales y los líderes intermedios deben tener un comportamiento que se corresponda con su alta misión, de manera que sus acciones y sus palabras sean las determinantes y sirvan a los demás de pauta ejemplar. Líderes radicales de otros tiempos, tras su paso por el Poder, cambian la retórica de su lenguaje al influjo avasallante de la fortuna mal habida, por un proceso de 'recuperación' que los ha llevado a ser soportes de las estructuras sociales y culturales que en otros tiempos combatían. No basta con que el dirigente aparente una conducta; tiene que tener una actuación fundada en principios éticos coherentes. No basta autoproclamarse honrado, honesto y practicante de principios. Si un gobernante o alto funcionario hace un manejo doloso y turbio de los bienes del Estado, aunque pretenda ocultarlo, termina sabiéndose, cosechando, por su nefasto comportamiento, un repudio por su malvado contubernio con el descaro y la maldad. En la ficción montonera que comentamos, don Pepe le enrostra al propio General Macario el mal uso que hizo de su poder y valimiento cuando estaba usufructuando indebidamente los beneficios del poder.

La Mañosa anticipa la gran vitalidad de la narrativa latinoamericana. Logra un perfil de la vida y la sociedad en la zona rural tradicional en una forma que trasciende el dato local con una proyección universal. Con esta novela Bosch refleja las condiciones de una realidad histórica peculiar, la vida campesina en medio de las ‘revoluciones’ tradicionales, y con un lenguaje y un tratamiento narrativo que ilustra la valía de un movimiento literario con raigambre social y proyección popular.

En nuestros días La Mañosa no sólo conserva su fresca lírica y la visión idílica del paisaje. El tema de esta hermosa novela sigue latente en la sociedad actual, puesto que su esencia sigue inalterable y su símbolo también. Esa es la gran significación socio-cultural de una de las novelas más importantes de la ficción montonera.

Bibliografía

Bosch, Juan

1936 *La Mañosa*. Santiago de los Caballeros: Editorial El Diario.

1978 *Composición social dominicana*. Santo Domingo: Alfa y Omega, 8ª Edición.

Hullebroeck, Joelle

1982 Análisis de La Mañosa. En *Eme-Eme*, XI (62), 66, septiembre- octubre. Publicación de la Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra, Santiago de los Caballeros.

Ovando, Augusto

1985 Entrevista indiscreta. En *Hoy*, Santo Domingo, 29 de Enero.

Santana y Santana, Rafael

1936 Sobre La Mañosa. En *Listín Diario*, Santo Domingo, 13 de septiembre de 1936. Reproducido en *Ahora* 349, 23-24. Santo Domingo, julio de 1970.

Fecha de recepción: agosto 31/ 2014; fecha de aceptación: diciembre 17/ 2014

La evaluación y acreditación de la educación superior ecuatoriana y la producción editorial

Higher education evaluation and accreditation, and editorial production in Ecuador

Luis Álvarez Rodas,¹ José Juncosa Blasco²
lalvarez@ups.edu.ec, jjuncosa@ups.edu.ec

Resumen

Este artículo expone los rasgos de la producción editorial de las universidades públicas y privadas de Ecuador en el contexto de la evaluación y aseguramiento de la calidad de la educación superior a partir de dos tipos de materiales y datos: a. La revisión estadística de la producción de libros, en títulos y por áreas del conocimiento; b. La experiencia de acreditación de la UPS en los indicadores de investigación científica, investigación regional y libros arbitrados por pares. Se constata el incremento de la producción editorial y se reafirma el primado de las ciencias sociales en la producción editorial. Finalmente, se anticipa que la sobrevaloración de los artículos indexados y las restricciones tipológicas del libro arbitrado desestimularán el desarrollo de editoriales universitarias. La hipótesis es la siguiente: en la medida que el modelo de evaluación y acreditación asigne una mayor valoración a los libros arbitrados por pares y amplíe su tipología contribuirá al estímulo de la producción editorial y mejorará los indicadores de investigación.

Palabras claves

Evaluación de la educación superior, indicadores de investigación, editoriales universitarias, libros arbitrados por pares.

Abstract

This article exposes the features of editorial production in public and private universities in Ecuador, in the context of evaluation and quality assurance in higher education, using two different types of material and data: a. A review of the data on book production, titles and areas of knowledge; b. UPS' accreditation experience with indicators on scientific research, regional research and refereed books. By doing this, we have checked that editorial production has increased and that social sciences prevail in editorial production are in social sciences. Finally, we foresee that the overvaluation of indexed articles and topological restrictions of peer-reviewed books will discourage the development of university editorials. The hypothesis is as follows: the evaluation and accreditation model will be able to stimulate the editorial production and improve research indicators to the extent that it assigns greater valuation to peer-reviewed books and expands its typology.

Keywords

Higher education evaluation, research indicators, university editorials, peer-reviewed books.

Forma sugerida de citar: Álvarez Rodas, L., & Juncosa Blasco, José (2014). La evaluación y acreditación de la educación superior ecuatoriana y la producción editorial. *Universitas XII* (21), pp. 163-181. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

- 1 Dr. en Estética, valores y cultura por la Universidad de Murcia. Docente y editor general de la Universidad Politécnica Salesiana.
- 2 Director y docente de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. Director editorial de Abya Yala.

Introducción

La producción editorial universitaria es un aspecto clave de la calidad de la educación superior porque a través de ella cada universidad ejerce en primera persona su responsabilidad de democratizar el acceso a la información y de difundir y compartir el conocimiento producido. También, el texto escrito, en sus múltiples soportes, constituye redes de sentido que se reconocen, identifican y convocan para hacer posible la transformación social desde la universidad y más allá de sí misma, en conexión con otras fuerzas sociales.

La edición universitaria, entonces, “debe ser hoy una función estratégica de la propia institución, portadora de cambios y constructora de la sociedad deseada. Así, la figura del editor universitario cambia de sentido y amplía enormemente los ámbitos de su responsabilidad y competencia para convertirse en un investigador de la actividad académica y de su diversidad social, atenta siempre a la continua renovación del conocimiento sensible y a las necesidades concretas y cognitivas de la comunidad general y de los diversos grupos académicos” (Noriega, 2009: 53). Se podría afirmar que debería resultar extraño, por lo menos, concebir instituciones de Educación Superior carentes de una instancia de producción editorial propia o que renuncien a generar programas editoriales pues

... la edición representa un componente sustancial en las actividades de cualquier universidad, por cuanto canaliza en gran parte la investigación que se produce en ella. Se trata de una producción significativa desde los puntos de vista cuantitativo y cualitativo, aunque escasamente considerada en los sistemas de acreditación. Los cambios operados en el sistema de publicación de la ciencia, y los propios de un contexto editorial sometido a profundas transformaciones, obligan a estas entidades a introducir mejoras relacionadas con la función editorial, la elaboración de catálogos y los formatos de publicación (Cordón García y Gómez Díaz, 2010: 1).

En el ámbito concreto de la evaluación y acreditación de la educación superior en Ecuador, la importancia estratégica de las publicaciones es un dato incontestable pues tanto los artículos indexados como los *libros arbitrados por pares* constituyen los indicadores más homogéneos (del mismo tipo) y de mayor densidad al concentrar el 17% del puntaje total de la evaluación en sus

diversos escenarios: institucional, de las extensiones y de los programas de grado y posgrado, lo cual no ocurre con ningún otro conjunto de criterios e indicadores.

La presente contribución aborda un problema que concierne a la comunicación de la ciencia y apunta a un tema por explorar: la producción del libro universitario arbitrado por pares. En efecto, la literatura disponible se enfoca en los artículos indexados ya sea para cuestionar la legitimidad de los mecanismos de indexación regidos por lógicas corporativas globales, o para señalar su instrumentalización al servicio de la hegemonía de los centros de pensamiento situados en los países de gran desarrollo tecnológico. De hecho, no hemos identificado aportes académicos que analizan la producción de libros universitarios arbitrados por pares, salvo aquellos que son propios de los foros institucionales regionales para el fomento del libro desde un enfoque de estímulo de la industria o de cara a la necesidad de enfrentar los desafíos de las nuevas tecnologías.

El artículo se referirá a las publicaciones universitarias en forma de libro en todos sus soportes (impreso, digital, *e*-libro a los que se les asigna ISBN) cuya producción se respalda en procedimientos arbitrales o de revisión entre pares y procedimientos de consejería editorial auditables y verificables. El análisis de la producción del libro universitario es un tema relevante para la academia pues registra gran parte de los resultados de la investigación básica y aplicada y es una herramienta idónea para mejorar la calidad académica y potenciar la docencia de las Instituciones de Educación Superior (IES).

Otro aspecto que marca su relevancia consiste en su vínculo con la producción editorial ecuatoriana en medio de la cual gana, cada vez más, espacios y presencias, a diferencia de la mayoría de los artículos indexados que se publican en revistas extranjeras, especialmente en aquellas indexadas en SCIMAGO (Scopus)³.

Asimismo, se asume que el libro universitario admite variantes tales como el ensayo, el informe de investigación, el tratado e, incluso, el libro de aula⁴ y se

3 En Ecuador existe una sola revista indexada en Isi Web y se refiere al tema de Oncología. En cambio, las indexadas en Latindex son 102, aunque no todas están activas.

4 El mismo Juan Felipe Córdoba, en su artículo intitulado “El libro como resultado de investigación”, señala que “proponer una definición para los diferentes tipos de libros que produce una editorial universitaria puede ser útil, pero a la vez puede convertirse en una limitante y restringir lo que entendemos por una editorial académica. Es importante el reconocimiento de los productos derivados de la investigación

caracteriza por ser una publicación de alto nivel, de carácter original, dinámica e intelectual que constituye un aporte significativo en su área del conocimiento (Córdoba, 2014). Además, es necesario recordar que su impacto trasciende las fronteras de la ciencia para conectarse con otras implicaciones ligadas al mundo de la cultura en general y, muy particularmente, a la consolidación de la democracia, por ejemplo⁵.

Si bien el libro universitario es una categoría inclusiva que abarca tanto el producido en el marco de la institucionalidad editorial de cada universidad como aquel publicado por editoriales académicas no universitarias, el presente artículo reduce su universo de análisis a la producción de editoriales universitarias del Ecuador cobijada por el Internacional Standard Book Number (ISBN).

Luego de una abordar muy brevemente el contexto latinoamericano de la producción editorial universitaria, el cuerpo del artículo expone los resultados de la investigación basada en dos tipos de materiales y datos. En primer lugar, se toma en cuenta la información estadística de la producción editorial universitaria del Ecuador durante dos periodos: 2004-2008 y 2009-2013, determinados de esa manera para registrar, en el primero de ellos, la situación antes del proceso de acreditación y evaluación de las IES; y, en el siguiente, establecer el posible impacto durante y al final del trienio en el que tuvo lugar la evaluación institucional. La información ha sido construida y reelaborada desde la base de datos de la Agencia ISBN del Ecuador que registra la totalidad de la producción editorial ecuatoriana según diversas variables tomando en cuenta la producción por el agente editoriales universitarias y el área temática. En segundo lugar, se aborda material de orden cualitativo cuya fuente es la lectura reflexiva de la

como uno de los trabajos de la academia, pero, pero es necesario que se abra la discusión que permita reconocer y valorar todos los productos del quehacer académico. El debate y la discusión sobre las diferentes publicaciones que editan las instituciones de educación superior es una tarea que debemos emprender; para hacerlo debemos partir por comprender las lógicas propias de estas dependencias que son unas unidades al interior de las universidades” (Córdoba, 2014: 78).

- 5 Ver por ejemplo el apartado sobre la relación entre lectura, escritura y democracia del CERLALC (2013) aplicable de lleno al libro universitario. Este estudio afirma que “...las diversas reinterpretaciones del concepto Democracia, que surgieron a lo largo de los doscientos años de la era industrial, no hicieron más que fortalecer el vínculo entre participación ciudadana y lectura. Cualquiera de las diversas acepciones que caben en el término Democracia incluye un vínculo sólido con la cultura y la educación como factores de desarrollo humano integral. Entendidos como valores fundantes, más se los promueve cuanto más participación ciudadana se pretende y más revalorizan cuanto más expanden los derechos de ciudadanía. Símbolo e instrumento práctico, el libro es parte indisoluble del metasisistema de mediaciones que representan las democracias...” (CERLALC-UNESCO, 2013: 47).

experiencia de evaluación y acreditación de los indicadores del *Criterio investigación* de la Universidad Politécnica Salesiana desde el aporte de su plataforma editorial.

Los datos cuantitativos concluyen que, en efecto, el incremento de la producción editorial de las universidades públicas y privadas de un periodo a otro coincide con el proceso de evaluación y acreditación de las IES y que la producción por áreas del conocimiento ratifica la constante regional del primado de las ciencias sociales no obstante lo cual se observan cifras menores aunque consistentes en otras áreas consideradas prioritarias por el Estado. Luego, se valora y analiza el peso y variedad de los indicadores de investigación a través de la producción de artículos indexados y publicaciones arbitradas para sustentar los siguientes planteamientos: 1) A los artículos indexados en SCIMAGO (Scopus) se les atribuye una valoración sobredimensionada respecto a la producción editorial de libros arbitrados; 2) La definición de *libro arbitrado por pares* excluye otras modalidades de libro universitario que también contribuyen a la investigación y comunicación de la ciencia.

Los lectores imaginados del artículo son los responsables de la investigación y de las editoriales de universidades públicas y privadas ecuatorianas, así como las autoridades públicas responsables de la acreditación, evaluación y mejora de la calidad de las IES de Ecuador. Al mismo tiempo que el artículo ratifica la importancia y especificidad del libro universitario plantea que, para estimular la producción editorial universitaria y obtener un mejor registro de la producción científica, es necesario reformular los indicadores de evaluación y acreditación relacionados con el *libro arbitrado por pares* ampliando su tipología y estableciendo una ponderación más equilibrada respecto a los artículos indexados.

Resultados de la investigación

El contexto regional de la producción editorial universitaria ecuatoriana

Las tablas desplegadas a continuación exponen algunos rasgos de la producción de las editoriales universitarias en América Latina que permiten de-

terminar, comparativamente, el lugar de la producción editorial universitaria ecuatoriana en el contexto regional⁶.

Tabla 1
Distribución de títulos según agente editor
en América Latina. Año 2011

Agente comercial	65%
ONG	15%
Editoriales universitarias	9%
Sector público	4%
Autor-editor	4%
Sin identificar	3%

Fuente: Monak, Lenin, 2012: 17.

Según los datos de la Tabla 1, para el 2011, las editoriales universitarias tuvieron el 9% de participación del total de títulos producidos (12 597 títulos) constituyéndose en el tercer agente editor en importancia. Estos datos confirman el incremento de la producción de este agente respecto al 2004 pues para entonces “la edición universitaria aportó... el 7,7% del total de los 97.406 títulos registrados en América Latina” (Rama, et al., 2006: 42)⁷. Se debe destacar que América Latina ha vivido, del 2004 al 2011, un periodo de incremento general de la producción editorial del 58%, pasando de 97 406 títulos, en el 2004, a 167 687, en el 2011.

La Tabla 2 muestra que, para el 2011, México, Brasil y Colombia concentran el 85% de la producción de títulos universitarios en América Latina y que

6 Un muy interesante estudio sobre los rasgos de producción editorial universitaria de América Latina y el Caribe, que contiene un capítulo sobre Ecuador, es el de Claudio Rama, Richard Uribe y Leandro de Sagastizábal (2006). Esta sección se basa, casi en su totalidad, en Monak, 2012.

7 El incremento de la producción editorial en general, a nivel mundial, ha sido sustancial pasando de 115 445 títulos en el año 2000 a 301 476 en el 2011 (Monak, 2012: 16). Ello puede obedecer a un incremento efectivo de la producción pero también a la mejora de los registros de producción gracias a la implementación del Sistema International Standard Book Number (ISBN) a nivel mundial.

al Ecuador representa el 3% Por lo tanto, es el país andino con menor producción luego de Bolivia.

Tabla 2
Distribución de títulos producidos por las editoriales universitarias por países en América Latina. Año 2011

México	30%
Brasil	28%
Colombia	26%
Otros países	9%
Perú	4%
Ecuador	3%

Fuente: Monak, 2012. La fuente no menciona la producción editorial universitaria de Argentina.

La misma fuente (Monak 2012: 19) caracteriza las orientaciones temáticas de la producción universitaria del 2011 de la siguiente manera: “Según la categoría de materia, las ciencias sociales encabezan la producción de contenidos con el 40% del total; seguido por tecnología (ciencias aplicadas), con 13%, y ciencias naturales y matemáticas, con 10 %. De los 11 788 títulos de 2011, 50% están clasificados como textos universitarios”. Estos datos permiten relacionar la producción editorial de las IES ecuatorianas con las tendencias regionales.

El perfil de la producción editorial de las Instituciones de Educación Superior (IES) en Ecuador

En este apartado se comentará brevemente los datos de producción objeto de análisis distribuida en dos quinquenios (2004-2008 y 2009-2013) que alcanza los 5 189 títulos en total, asumiendo que las cifras del segundo quinquenio reflejan, de alguna manera, el impacto de la evaluación y acreditación. La Tabla 3 muestra que la producción por títulos es considerablemente mayor en las universidades privadas (71%) que en las públicas (29%). Además, los datos evidencian un incremento del 14% de la producción en el segundo quinquenio que coincide con la fase más intensa de implementación de las mejoras de la calidad

de educación superior. De la misma manera, podemos ver que, en el segundo quinquenio, las universidades públicas acusan un mayor incremento en la producción de títulos (de 499 a 1 010) que las privadas (de 1 662 a 2 018 títulos).

Cabe señalar que no toda la producción de las universidades ecuatorianas se refiere a *libros arbitrados por pares* y, que el total de ambos quinquenios incluye textos de aula, manuales universitarios y compilaciones de artículos, géneros excluidos por los indicadores de evaluación y acreditación. No obstante, es evidente la clara tendencia al constante incremento de las publicaciones científicas en general que redundaría en las publicaciones arbitradas en particular sin que sea posible precisar las cifras de este último rubro.

Tabla 3
Producción editorial de libros por universidades
públicas y privadas (en títulos)

Tipo de universidad	Periodo		Totales
	2004-2008	2009-2013	
Universidades públicas	499	1 010	1 509 (29%)
Universidades privadas	1 662	2 018	3 680 (71%)
Total por periodo	2 161 (42%)	3 028 (58%)	5 189 (100%)

Fuente: Elaboración de los autores a partir de la Base de datos de la Agencia ISBN de la Cámara Ecuatoriana del Libro

La Tabla 4 despliega las cifras de las diez universidades de mayor producción editorial en títulos las que, en un universo de 53 universidades, concentran el 88% de la producción (4 583 de 5 189 títulos) total. Casi todas las universidades de la muestra han consolidado e incrementado su producción, salvo una. Dos de ellas han más que duplicado su producción de un periodo a otro: la Universidad Politécnica Salesiana (de 35 a 115 títulos) y la Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (de 22 a 89 títulos). Se puede observar, también, que el resto de universidades no mencionadas en la muestra, 43 en total, incrementó sustancialmente su producción en el segundo quinquenio, de 69 a 537 títulos, lo cual anuncia una posible y creciente diversificación de la producción e inclusión de nuevos agentes editoriales universitarios.

Un dato no sorprendente pero que debe ser destacado se refiere al muy significativo volumen de la producción de la Universidad Técnica Particular de Loja que cubre el 53% de los títulos del decenio 2004-2013 (2 936 de 5 189 títulos) la mayoría de los cuales corresponderían a textos de aula. Ello se debe a que se trata de la universidad con la mayor oferta de programas de educación superior universitaria no presencial; pero además, a su conocida política institucional de fomento de la escritura, la lectura y el uso efectivo del libro. Por lo tanto, esta experiencia evidencia la importancia de las opciones institucionales explícitas por la escritura académica y avisa sobre el altísimo potencial de las modalidades de educación superior no presenciales para reactivar y estimular la producción editorial universitaria, pues sus procesos de enseñanza y aprendizaje exigen contar con guías, manuales de estudio, artículos y materiales de lectura, en constante renovación y actualización.

Tabla 4
Universidades ecuatorianas con mayor producción del libro universitario (en títulos)

Universidad	Títulos por periodos		Total títulos por Universidad
	2004-2008	2009-2013	
Universidad Técnica Particular de Loja	1 447	1 489	2 936
Universidad Andina Simón Bolívar	196	266	462
FLACSO	112	222	334
Universidad de Cuenca	71	102	173
Universidad Politécnica Salesiana	35	115	150
Universidad Católica Santiago de Guayaquil	86	59	145
ESPOL	60	61	121
Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí	22	89	111
Universidad Católica de Quito	36	54	90
Universidad Pérez Guerrero	27	34	61
Subtotal 10 mayores editoriales	2 092	2 491	(88%) 4 583
Resto de universidades	69	537	(12%) 606
Total por periodo	2 161	3 028	(100%) 5 189

Fuente: Elaboración de los autores a partir de información proporcionada por la Agencia ISBN de la Cámara Ecuatoriana del Libro, Quito, septiembre de 2014.

La Tabla 5 expone la producción de títulos por áreas del conocimiento, según la clasificación temática del ISBN. Las serias limitaciones de clasificación temática del sistema obligaron a limitar la muestra a 3 316 títulos y restringirla al periodo 2009-2013⁸, no obstante lo cual se evidencian tendencias ya anunciadas por el contexto regional.

Identificamos tres grupos según rango de volumen de títulos: 1. Rango alto (30-20%): conformado por el área de ciencias sociales (28,67%) y humanidades (20,85%); 2. Rango intermedio (20-10%), que corresponde al área de administración y economía (16%); 3. Rango bajo (10-1%), conformado por educación, ciencias de la vida, ciencia y tecnología y ciencias exactas que van del 9% al 6%.

Tabla 5
Producción en títulos por áreas del conocimiento en títulos de las editoriales universitarias del Ecuador (2009-2013)

Área temática	Títulos	Total títulos
	2009-2013	
Ciencias sociales (Derecho, historia, comunicación, política, sociología, antropología...)	951	28,67%
Humanidades (Filosofía, literatura, arte)	695	20,85%
Administración y economía	531	16,01%
Educación	304	9,16%
Ciencias de la vida (Medicina, psicología, biología)	292	8,80%
Ciencia y tecnología (Ingenierías)	277	8,35%
Ciencias exactas	211	6,36%
Otros	47	1,41%
Ciencias agronómicas	8	0,24%
Total	3 316	100%

Fuente: Elaboración personal a partir de información proporcionada por la Agencia ISBN de la Cámara Ecuatoriana del Libro, Quito, septiembre de 2014. La información reportada implicó, en gran parte, reclasificar la producción a partir de los títulos para incrementar el grado de confiabilidad.

8 Por información obtenida de la Cámara del Libro, las dificultades de clasificación temática de la producción editorial universitaria pudo ser ocasionada por la transición de las bases de datos o bien a la falta de consistencia en la aplicación de los módulos de clasificación temática por parte de los mismos usuarios.

Los datos ratifican la mayor presencia de las ciencias sociales en la producción editorial universitaria en general, lo cual permite suponer que, debido a una práctica académica de larga data y ampliamente difundida a nivel continental, la difusión y comunicación de las ciencias sociales se lleva mejor con el libro que con los artículos indexados.

Los indicadores del Libro arbitrado por pares. Ponderación, tipología y nudos problemáticos

Desde la contribución al proceso de acreditación de la Universidad Politécnica Salesiana vivida desde su instancia editorial, respecto a los indicadores *Investigación regional*, *Investigación científica* y *Libros revisados por pares*, todos ellos incluidos en el *Criterio Investigación*, detectamos algunos nudos críticos que restringen la consideración de una mayor diversidad tipológica en razón de los agentes editoriales que intervienen, el tipo de uso (tratados de aula o informes de investigación) y las modalidades de autoría⁹. Por lo tanto, la intención del siguiente análisis no apunta a deslegitimar, eliminar o sustituir los indicadores planteados por el *Modelo* de evaluación y acreditación de las IES implementado por el CEACCES. Más bien, aboga por enriquecer y ampliar la definición del indicador *Libro arbitrado por pares* de manera que recoja prácticas y estrategias de producción, presentes y vigentes no solo en el Ecuador sino también en América Latina¹⁰.

En primer lugar, es necesario revisar la definición del indicador *libro arbitrado por pares* del *Modelo* según los siguientes términos:

Es la tasa de publicación de libros revisados por pares, por parte de los docentes de la IES.... La revisión por pares se denomina también arbitraje. Es un método utilizado para validar trabajos escritos y solicitudes de financiación con el fin de evaluar su calidad, originalidad, factibilidad, rigor científico, etc., antes de su

9 Nos basamos en los datos de las publicaciones arbitradas, artículos indexados y participaciones en congresos y simposios de la Universidad Politécnica Salesiana que constan en la siguiente sección del Informe del Rectorado: *Resultados de Investigación y Publicaciones UPS 2013*. Editorial Abya Yala/UPS, Quito.

10 Para el detalle de los criterios e indicadores de investigaciones y publicaciones ver el *Modelo de Evaluación Institucional con Fines de Acreditación* aplicado por el CEACCES para el período 2010-2012, vigente para el actual período.

publicación o aceptación. Este proceso permite el análisis de la investigación, y frecuentemente se sugieren modificaciones por parte de especialistas de rango semejante o superior al del autor, a quienes se denomina pares, los cuales deben poseer al menos título de cuarto nivel. Normalmente se considera válida una publicación científica sólo cuando ha pasado por un proceso de revisión por pares. *Libros revisados por pares = Número de libros revisados por pares publicados en el período 2010-2012 / Promedio de docentes TC de la IES en el período 2010-2012.*

El promedio se calculará con el total de profesores TC de la IES, al 31 de diciembre de cada año (CEACCES, 2008).

La definición, además, establece las siguientes restricciones que excluyen algunos tipos de libros:

No se tomarán en cuenta los manuales, notas de curso, tesis, compilaciones. No se considerarán libros sin revisión de pares. La publicación deberá ser realizada por docentes de la universidad y se deberá mencionar esa condición en la publicación. La publicación deberá contar con el código ISBN. Los docentes considerados serán aquellos que hayan dictado clases en el periodo de análisis; sin embargo, los docentes que no dictaron clases por encontrarse en su año sabático si serán tomados en cuenta (CEACCES, 2008).

De estas restricciones y de la ponderación desfavorable del libro arbitrado respecto a los artículos indexados surgen los siguientes nudos críticos o problemas a resolver: 1. Escasa valoración de la producción editorial arbitrada; 2. Restricción de la producción editorial a la publicada por la misma universidad; 3. Consideración exclusiva de la producción de los docentes titulares a tiempo completo de la misma universidad; 4. Consideración del ensayo e informe de investigación con exclusión de libros de aula universitaria, recopilación de artículos y publicación de tesis.

Comentamos cada uno de ellos:

Escasa valoración de libros arbitrados. La evaluación y acreditación toma en cuenta las siguientes modalidades de escritos académicos distribuidas en un rango de mayor a menor contribución al puntaje general: artículos publicados en revistas indexadas en ISI Web/SCIMAGO (Scopus) (9/17) libros arbitrados (6/17)

y, finalmente, artículos publicados en revistas indexadas en Latindex (2/17)¹¹. Asimismo, cada uno de estas modalidades se pondera diferenciadamente según se trate de la evaluación institucional, de las extensiones, o de los programas académicos de pre y posgrado pero están siempre presente de una u otra manera.

Si tomamos como ejemplo una universidad cuya planta docente esté constituida por 700 docentes titulares a tiempo completo, esta debería publicar alrededor de 240 libros arbitrados por año para alcanzar los 6 puntos del indicador institucional, cifra que muy pocas editoriales globalizadas son capaces de gestionar y sobrellevar. Por lo tanto, muchas universidades se orientarán progresivamente a optar por los artículos indexados SCIMAGO (Scopus) en los que el peso de la fase productiva y de difusión descansa en instancias externas. Se avecina, así, el peligro de desestimular la producción local de libros arbitrados por pares y, por ende, de generar un entorno poco favorable para la creación y consolidación de las editoriales universitarias ecuatorianas.

Restricción de la producción editorial a la publicada por la misma universidad. En efecto, los libros que acreditan deben ser producidos por la misma universidad y estar debidamente respaldados con el propio código ISBN, excluyendo de la consideración la producción delegada a otras instancias o editoriales académicas (con otros ISBN). De esa manera, las universidades se ven enfrentadas al enorme desafío de montar verdaderas industrias editoriales autosuficientes para planificar, arbitrar, editar, producir, promover y distribuir su producción o, lo que ocurre con mayor frecuencia, a desistir, también en este

11 El *Modelo* define de la siguiente manera la ponderación de artículos indexados: Para los artículos Latindex ver el Indicador de Investigación regional/Criterio investigación: “Evalúa el número de artículos con estructura y carácter científico presentados en eventos académicos o publicados en revistas técnico científicas, que no sean de tipo informativo. Este indicador toma en cuenta los artículos que no se encuentran publicados en revistas de la base de datos ISI Web of Knowledge o SCIMAGO (Scopus). Pueden ser artículos publicados en las revistas de la base de datos LATINDEX. También se consideran los artículos que sin haber sido publicados en ninguna de las revistas de las tres bases de datos anteriormente mencionadas, han sido presentados en seminarios y/o congresos nacionales e internacionales”. Para los artículos publicados en ISI Web o SCIMAGO (Scopus) ver el Indicador Producción científica/Criterio Investigación: “El indicador de producción científica es un índice que mide la producción per cápita de la IES, reconociendo el prestigio de las revistas donde han sido publicados los artículos producidos por sus docentes en el periodo de análisis. Se considerarán los artículos o trabajos científicos publicados en revistas que figuran en las bases de datos SCIMAGO (Scopus), o en las bases del ISI Web of Knowledge. Se toman en cuenta todas las M publicaciones realizadas por los docentes de la IES en el periodo de análisis. Para las publicaciones arbitradas ver el indicador. En los mismos lugares se encuentran las tablas de ponderación de ambas indicadores”.

caso, de la producción del libro arbitrado y replegarse sobre la producción de artículos indexados.

Consideración exclusiva de la producción de los docentes titulares a tiempo completo de la misma universidad. Esta restricción excluye de la consideración las publicaciones provenientes de académicos de otras universidades (a no ser que posean vínculos formales con la universidad editora) y la producción de los docentes ocasionales y a medio tiempo.

Al respecto, ¿por qué se supone que la producción de docentes ocasionales o a medio tiempo no contribuye a la ciencia? De igual manera, es urgente concebir las editoriales universitarias como agentes difusores de aportes claves provenientes de otras áreas geográficas, perspectivas y lenguas diversas a través de la publicación, por ejemplo, de traducciones. La publicación de aportes externos también expresa la capacidad investigativa de la universidad y la vitalidad de sus comunidades de sentido.

La tipología de libro académico arbitrado excluye la consideración de libros de aula o tratados (denominados libros de texto), tesis y libros que recopilan artículos de diversos autores. Los libros de aula dinamizan la docencia, implican una alta capacidad de sistematización teórica y metodológica y se nutren de la capacidad investigativa, a nivel formativo, de los docentes que los producen a partir de estados de la cuestión y revisiones teóricas. Asimismo, la publicación de tesis, especialmente de posgrado, fortalecen no solo las líneas de investigación; además, poseen una especial capacidad de difusión científica en el ámbito de la vinculación con la sociedad. La publicación de capítulos de libros, parcialmente invisibilizados en los criterios de evaluación institucional, es una expresión válida del trabajo colaborativo y da cuenta de las redes de investigación.

Conclusiones, recomendaciones y preguntas pendientes

Conclusiones

Esta primera y muy preliminar aproximación a la información reportada en títulos y por áreas del conocimiento, proporcionada por la Agencia ISBN permite concluir que:

- Se colige una correlación positiva entre el proceso de aseguramiento de la calidad de la educación superior y el crecimiento de la producción libros producidos por editoriales universitarias estimulado, además, por un incremento en América Latina.
- Se observa que la capacidad editorial es mayor en dos tipos de actores: universidades de posgrado vinculadas con las ciencias sociales y universidades con programas de educación no presencial.
- Respecto a la correlación entre las variables de producción de títulos y áreas del conocimiento, se evidencia un mayor volumen en las áreas de ciencias sociales y humanidades y una producción menor, aunque igualmente sólida, en aquellas áreas consideradas prioritarias por el Estado, tales como las ciencias de la vida, ciencia y tecnología y educación.

De la información rescatada por la experiencia directa del proceso de evaluación, acreditación y aseguramiento continuo de la calidad de la educación superior, concluimos lo siguiente:

- El *Modelo* de evaluación del indicador de *Libros arbitrados por pares* restringe, principalmente, la consideración de publicaciones realizadas por instancias editoriales ajenas a la IES y las producciones provenientes de terceros autores.
- El *Modelo* de evaluación excluye el libro de texto y los tratados, así como las tesis y las compilaciones, producciones que, a su manera y en otro rango, expresan facetas importantes de investigación.

Recomendaciones

Los nudos problemáticos invitan a imaginar algunas de las posibles soluciones y propuestas:

- La mejor valoración del *libro arbitrado por pares* está en manos de la autoridad pública y es evidente que el sistema de evaluación y acreditación le debe atribuir un mayor peso en relación a los artículos indexados. De esa manera, contribuirá a reactivar la producción académica.

mica y a estimular la industria editorial local. No se trata de dar paso a concesiones que disminuyan el rigor¹², sino de recoger y reconocer la experiencia ecuatoriana y tomar en cuenta los nexos y vínculos inexorables de las políticas de calidad académica con la generación de focos productivos y cadenas de valor añadido.

- Las soluciones para sortear las encrucijadas de una producción encajada en las estructuras editoriales de la misma universidad apuntan a dos direcciones: 1. Que los indicadores de evaluación, sobre todo a nivel institucional, incluyan también la producción científica de una universidad que es publicada por un agente editorial de prestigio académico distinto, sea universitario o de cualquier otro tipo (ONG, agente gubernamental, editorial académica, comercial, etc.), conforme a una práctica muy difundida en el primer mundo. Creemos que no es posible ni deseable que toda universidad deba lograr la autosuficiencia editorial. Es mejor considerar la posibilidad de alianzas estratégicas y delegación de fases productivas en otras instancias para compartir la considerable carga que implica la producción de libros arbitrados; 2. Es deseable fomentar alianzas estratégicas entre universidades para la conformación de redes de arbitraje entre pares por áreas del conocimiento y acogerse a la modalidad de coedición donde algunas editoriales académicas asumen la producción de otras universidades asignándole doble ISBN: el de la editorial que lo publica y el de la universidad donde surgió la investigación¹³.
- Respecto a la necesidad de diversificar los indicadores que restringen la producción a los docentes a tiempo completo, la salida consiste en incluir la publicación de todos los docentes, sean cual sea su nivel de

12 Sayri Karp Mitaisten, Coordinadora editorial de la Editorial Universitaria de la Universidad de Guadalajara, remarca el arbitraje, bajo la forma de dictámenes académicos, como requisito ineludible de la calidad académica: “Los editores universitarios consideran necesario impulsar títulos con contenidos mejor estructurados, mejor escritos, con dictámenes académicos y editoriales para que las publicaciones de las instituciones de educación superior realmente sustenten la docencia, permitan contrarrestar el rezago científico y tecnológico e impulsen la divulgación del conocimiento a la sociedad en general” (2010: 9).

13 Ello ya sucede en Ecuador con editoriales como de la Universidad Andina Simón Bolívar y de la FLACSO, entre otras, que coeditan con editoriales nacionales su producción de ciencias sociales. En rigor, el catálogo de editoriales como Abya Yala y también de la Corporación Editora Nacional se enriquece de la producción académica de muchas universidades extranjeras y nacionales que ven en ellas una oportunidad de visibilidad y presencia editorial a nivel internacional.

pertenencia, pero, además, la de autores de otras universidades porque implica identificar y traducir de otros idiomas investigaciones relevantes para la ciencia nacional provenientes de centros internacionales de investigación. La publicación de autores externos convierte a las editoriales universitarias en unidades de investigación que sondan, monitorean y seleccionan aportes relevantes para sus contextos de docencia, investigación y vinculación con la comunidad. Las editoriales académicas ecuatorianas tienen una riquísima tradición al respecto, y han ganado prestigio por ello, especialmente en el área de ciencias sociales, dotada de una sensibilidad muy especial para detectar aportes externos, traducirlos y publicarlos.

- Para enriquecer los indicadores que restringen la consideración del *libro arbitrado por pares* al ensayo e informe de investigación es necesario considerar, según rangos de ponderación diferenciados, los libros de texto, tesis y libros que recopilan artículos de diversos autores. Esta última modalidad se ha generalizado como la forma más idónea para expresar el resultado investigativo de equipos de investigación y de las metodologías colaborativas.
- Una última recomendación, dirigida a la autoridad pública, consiste en visibilizar las cifras y datos, por títulos y áreas temáticas, de la producción de los *libros arbitrados por pares* efectivamente reconocidos por el proceso de evaluación y acreditación de las IES. Ello, sin duda, permitirá un mejor registro de la producción científica.

Preguntas pendientes

Este preliminar acercamiento a las cifras de la producción editorial de las universidades ecuatorianas nos deja al menos dos preguntas pendientes de resolver debido a que la obtención de datos precisos sobre la producción de libros arbitrados por las editoriales universitarias ecuatorianas es un tema pendiente:

¿Cuál es el universo de las publicaciones arbitradas por pares, de los artículos indexados en SCIMAGO (Scopus) y en Latindex producidos por las IES durante los quinquenios determinados por esta investigación?

- ¿Cuál ha sido la incidencia del proceso de evaluación y acreditación para impulsar la producción arbitrada hacia las áreas estrechamente relacionadas con las prioridades del Estado a lo largo de los dos quinquenios considerados?
- ¿A cuáles áreas del conocimiento específicas contribuyen las publicaciones arbitradas y los artículos indexados? ¿Los datos permitirán confirmar lo que ya suponemos, es decir, que la correlación entre publicaciones arbitradas es mayor en las áreas de ciencias sociales, humanidades y educación; en tanto que la correlación de artículos indexados es mayor para las áreas de ciencia y tecnología, ciencias de la vida y ciencias exactas?

Compartimos estos resultados bajo la suposición de que es ineludible y necesario afrontar los indicadores de investigación relacionados con las publicaciones académicas en general y con los libros arbitrados por pares en particular porque, más allá de constituir requisitos de acreditación, ponen de manifiesto que la escritura es connatural a la academia. Apuntamos a que estos indicadores sean enriquecidos en la línea de las soluciones planteadas para mejorar el alcance de lo que el mismo sistema de aseguramiento de la calidad de la educación superior se propone.

Bibliografía

Fuentes primarias

Cámara Ecuatoriana del Libro. Bases de datos de la Agencia Nacional ISBN-Ecuador. Años 2004-2013.

Expediente de acreditación de la Universidad Politécnica Salesiana 2009 y 2013. Indicadores de investigación regional, investigación y libros arbitrados entre pares del Criterio Investigación.

Bibliografía citada

CEACCES

2008 *Modelo de Evaluación Institucional con Fines de Acreditación* aplicado por el CEACCES para el período 2010-2012.

CERLALC-UNESCO

2013 *Nueva agenda por el libro y la cultura: recomendaciones para políticas públicas en Iberoamérica*. Bogotá.

Cordón-García, José Antonio y Gómez-Díaz, Raquel

2010 Edición universitaria en el contexto de la edición científica: autoría, reconocimiento y valoración. *El profesional de la información*, enero-febrero, v. 19, n. 1, pp. 28-34. DOI: 10.3145/epi.2010.ene.04. <http://www.elprofesionaldelainformacion.com/contenidos/2010/enero/04.pdf>

Córdova, Juan Felipe

2014 El libro como resultado de investigación. En *Unilibros de Colombia*, Asociación de Editoriales Universitarias de Colombia (ASEUC), Número 21, Bogotá.

Giménez-Toledo, Elea, Tejada-Artiagas Carlos y Mañana-Rodríguez, Jorge

2013 Evaluation of scientific books publishers in social sciences and humanities: Results of a survey. En *Published by Oxford University Press*, doi:10.1093/reseval/rvs036.

Karp Mitaisten, Sayri

2010 Reformar para posicionar. Ponencia presentada en el *IV Foro Internacional de Edición Universitaria, Feria Internacional del Libro de Guadalajara*, Editorial Universitaria de la Universidad de Guadalajara, Coordinación Nacional Red Nacional Altecto, Tlaquepaque Jalisco, Unión de Editoriales Universitarias Españolas, Madrid.

Monak, Lenin

2012 *El espacio iberoamericano del libro*. Bogotá: Centro regional para el fomento del libro en América Latina y El Caribe –CERLALC–.

Nogueira Dobarro, Ángel

2009 *Universidad y edición: conocimiento y sociedad*. Bogotá: Editorial Asociación de Editoriales Universitarias de Colombia (ASEUC), Primera Edición.

Rama, Claudio, Uribe, Richard, & Sagastizábal, Leandro

2006 *Las editoriales universitarias en América Latina*. Bogotá: IESALC-CERLALC.

Universidad Politécnica Salesiana

2013 Resultados de Investigación y publicaciones UPS 2013 En: *Informe del Rector*, 2013. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala/UPS.

Fecha de recepción: enero 5/2015; fecha de aceptación: enero 10/2015

INVESTIGACIONES

RESEARCH

La Tecnología y la inteligencia artificial como futuro en el área médica

Technology and artificial intelligence, the future of the medical field

Raúl Beltrán Ramírez,¹ Rocío Maciel Arellano y José Jiménez Arévalo

raulwolf@gmail.com, rmaciel@cucea.udg.mx, jjmenez@cucea.udg.mx

Resumen

La tecnología ha dado lugar al avance de la medicina, proporcionando mejores tratamientos y técnicas en los procedimientos quirúrgicos, permitiendo que sean menos invasivos y traumáticos, mejorando las técnicas, ya sea frente al paciente como dentro de los laboratorios. El desarrollo tecnológico ha mejorado la calidad de vida de los pacientes de forma directa, reduciendo los tiempos de recuperación y de diagnóstico, además con la disminución de costos que la asistencia médica genera en la población. La inteligencia artificial combinada con la robótica en el área médica, posibilita que algunas decisiones puedan ser obviadas de forma correcta. Los sistemas expertos proporcionan la facilidad de almacenar información y tomar decisiones gracias a sus algoritmos de trabajo, obteniendo diagnósticos de forma rápida y asertiva.

Palabras claves

Tecnología, robótica, medicina, inteligencia artificial, sistemas expertos.

Abstract

Technology has allowed for advances in medicine by supplying better treatments and surgical procedures, by making them less invasive and trauma-prone, and by improving techniques for patients as well as in laboratories. Technological advances have improved patients' quality of life directly by reducing recovery and diagnosis times and lowering medical assistance costs for the general public. Artificial intelligence, combined with the use of robotics, has allowed for improving decision-making in the medical field. Expert systems allow for easier data collection and making decisions with greater confidence based on work algorithms and quicker diagnosis.

Keywords

Technology, robotics, medicine, artificial intelligence, expert systems.

Forma sugerida de citar: La Tecnología y la inteligencia artificial como futuro en el área médica. Universitas XII (21), pp. 185-190. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Department of Information Systems, University of Guadalajara Periférico Norte N° 799, Los Belenes, C.P. 45100, Zapopan, Jalisco, México.

Introducción

Desde hace más de un siglo la medicina se ha visto beneficiada por el desarrollo y avance de la tecnología, lo cual mejoró y catapultó los hallazgos médicos tanto en diagnóstico como en el área terapéutica que, por consecuencia, mejoraron la calidad de vida de los pacientes y aumentaron las posibilidades de recuperación a un nivel que años atrás solo fueron un sueño (Soler, Julian, & Botti, 2003).

Los avances se dieron por la creciente necesidad de mejorar las condiciones sanitarias y la resolución de problemas médicos que presionaban a la sociedad, lográndose gracias al nuevo enfoque multidisciplinario; dando como resultado el nacimiento de nuevas disciplinas como la Ingeniería Biomédica y la Nanotecnología (Botti, Carrascosa, Julian, & Soler, 2005).

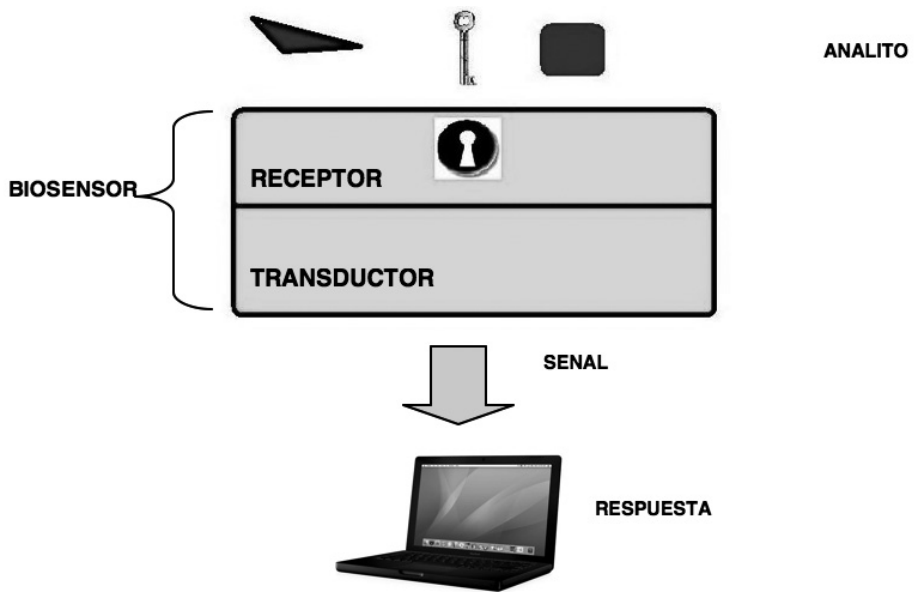
En los procedimientos médicos actuales, la intervención de sistemas de cómputo que permitan el procesamiento de los datos es de gran ayuda, ya sea por la precisión y complejidad de los mismos o para disminuir los tiempos de ejecución. Los procedimientos matemáticos robustos, combinados con el mejoramiento de la tecnología de computadoras, han producido diferentes métodos para obtención de imágenes en alta resolución, lo que ha brindado conocimiento esencial en el funcionamiento y comportamiento de órganos como el cerebro, corazón, sistema músculo esquelético por mencionar algunos ya sea en condiciones normales o patológicas (Franklin, & Graesser, 1996).

Uno de los avances tecnológicos más significativos que se han dado en los últimos años es el desarrollo del biosensor, el cual se define como un dispositivo capaz de proporcionar información analítica específica cuantitativa o semicuantitativa, utilizando un elemento de reconocimiento biológico que está en contacto directo con un elemento transductor (Figura 1).

El reconocimiento de moléculas o grupos de moléculas particulares constituye un proceso fundamental en el funcionamiento de los sistemas biológicos. La naturaleza ha desarrollado un amplio conjunto de biomoléculas o estructuras biomoleculares que muestran gran selectividad en el reconocimiento de alguna propiedad particular de una determinada molécula de entre un conjunto o una mezcla de ellas. Este fenómeno de reconocimiento selectivo de especies, obviamente, puede ser aprovechado con fines analíticos para el diseño y preparación de sensores de dichas especies. El transductor, en el cual se encuentra

inmovilizado o retenido el material biológico, debe permitir la conversión de la interacción del analito con el receptor en una respuesta eléctrica, que luego, es amplificada o procesada y que estará relacionada con la concentración de ese analito. Dicho transductor, por tanto, procesa la señal del biosensor, mientras que, su selectividad viene principalmente definida por la particularidad de la interacción del componente biológico con el analito. Idealmente, los dispositivos de este tipo deben responder continua y reversiblemente al analito de interés, sin perturbar la muestra, eliminando así la necesidad de su pre tratamiento e incluso de su captura (Pingarrón & Sánchez Batanero, 1999).

Figura 1
Esquema de funcionamiento de un biosensor



Fuente: Beltrán-Ramírez, R. (2010)

Sin embargo, la principal herramienta con la que contamos actualmente es nuestra capacidad de utilizar los datos y aprovechar esta información para obtener resultados favorables en el área biomédica.

La inteligencia artificial como motor para la nueva tecnología médica ofrece un panorama totalmente distinto en el que no solo los expertos humanos intervendrán en el diagnóstico y tratamiento de los pacientes, ya que se contará con equipo y sistemas de cómputo, capaces de realizar las tareas parcial o totalmente y teniendo la ventaja de tomar decisiones sin la intervención humana, reduciendo los costos y los errores humanos más comunes (Huhns, 2012).

Sistemas Expertos

Los Sistemas Expertos (SE) constituyen hoy en día una de las áreas de aplicación dentro de la medicina con mayor éxito. Los SE permiten almacenar y utilizar el conocimiento de uno o varios expertos humanos en un dominio de aplicación concreto. Su uso incrementa la productividad, mejora la eficiencia en la toma de decisiones o simplemente permite resolver problemas cuando los expertos no están presentes (Nwana, 2009).

Un sistema experto se refiere a un software capaz de imitar el comportamiento de uno o más expertos humanos en solución de problemas específicos; éste tiene la característica de almacenar el conocimiento de varios expertos y ofrecer solución, mediante robustos algoritmos y lógica (Parunak, H. Van Dyke, & Odell, James, 1999).

El objetivo de un sistema experto es igualar la capacidad humana para la resolución de problemas mediante lógica, matemáticas y elaborados algoritmos en ambientes donde la incertidumbre y el riesgo de un mal resultado es muy alto. Es por eso, que una de las principales características de un sistema experto es la capacidad de ganar experiencia; es decir, de aprender en cada una de sus tareas anteriores, recaudando información importante que permitirá que las futuras búsquedas o diagnósticos sean más certeros y rápidos (Julian, & Botti, 2000).

Es clara la necesidad de obtener mejores resultados mediante un manejo más eficiente de la información, el área biomédica representa nuestro mayor desafío. Un considerable aumento en los casos de cáncer a nivel mundial así como de enfermedades autoinmunes colocan ante nosotros un gran reto; cada día se genera una cantidad importante de información la cual es necesaria considerar y utilizar para poder encontrar respuesta a cada una de las patologías que se presentan (Wooldridge, & Jennings, 1995).

Son muchos los ejemplos que existen de sistemas expertos utilizados en el diagnóstico médico y la investigación biomédica; sin embargo, aún son más las necesidades existentes en cada uno de los casos; el uso de tecnología computacional aún no es completamente aceptado en todas las áreas médicas por descuido o por omisión, esto ha dado lugar a grandes huecos dentro del conocimiento médico. La tecnología que se puede utilizar en la medicina es frenada por falta de estructura multidisciplinaria entre los implicados, dando como resultado un atraso en algunas áreas específicas como detección temprana de cáncer donde podrían ser utilizadas técnicas de reconocimiento, mediante visión artificial para identificar diferencias morfológicas en las células características de mutaciones, este solo es uno de muchos casos que se presentan en la actualidad.

Conclusiones

Con una estructura multidisciplinaria en las universidades, así como en los centros de investigación, los avances tecnológicos serán más impactantes y con lo que se marca el inicio de una nueva era en el cuidado de la salud y en la obtención de conocimiento biológico con tratamientos y equipo con un alto grado de resolución temporal y espacial.

El área biomédica es un campo con posibilidades infinitas, con sistemas capaces de diagnosticar enfermedades por sí mismos, así como de aconsejar el tratamiento más adecuado en apoyo al diagnóstico tradicional; sistemas robóticos capaces de realizar cirugías y enfrentar inconvenientes que se presenten. Con este tipo de propuesta metodológica la reducción en el tiempo de análisis, horas hombre y sobre todo los costos de operación en los procedimientos se reducen de una manera considerable respecto a los métodos tradicionales. Si bien todavía falta mucho para que exista un dispositivo de Inteligencia Artificial perfeccionado que pueda substituir a las personas en el cuidado de pacientes, con los avances realizados se puede brindar un apoyo tanto a los familiares como a los médicos y enfermeras. Por supuesto, esto no significa la sustitución de dichos profesionistas de la medicina, la tecnología servirá para complementar el trabajo de los profesionales, digiriendo grandes cantidades de información sobre casos e investigaciones en un tiempo récord para que el médico pueda encontrar el mejor tratamiento posible ante cada situación.

Bibliografía

- Beltrán-Ramírez, R.
2010 *Automatización de un sistema de muestreo y análisis para la cuantificación de sustancias de interés biológico* (Tesis Doctoral Universidad de Guadalajara).
- Botti, V., Carrascosa, C., Julian, V., & Soler, J.
2005 The ARTIS Agent Architecture: Modelling Agents in Hard Real-Time Environments. Proceedings of the MAAMAW'99. Lecture Notes. *Computer Science*, 1647. Springer-Verlag, 63-76, Valencia 1999.
- Franklin, S., & Graesser, A.
1996 Is it an Agent, or just a Program?: A Taxonomy for Autonomous Agents. *Proceedings of the Third International Workshop on Agent Theories, Architectures, and Languages*. Springer-Verlag.
- Huhns, M.
2012 M. P. Readings in Agents. *Readings in Agents*. Chapter 1, 1-24.
- Julian, V., & Botti, V.
2000 Agentes Inteligentes: el siguiente paso en la Inteligencia Artificial. *Novática*, 145: 95-99.
- Nwana, H.S.
2009 *Software Agents: An Overview. Intelligent Systems Research*. AA&T, BT Laboratories, Ipswich, United Kingdom.
- Parunak, H. Van Dyke, & Odell, James
1999 *Engineering Artifacts for Multi-Agent Systems*. ERIM CEC.
- Pingarrón Carrazón, J.M. & Sánchez Batanero, P.
1999 *Química Electroanalítica. Fundamentos y aplicaciones*. Madrid: Editorial Síntesis.
2003 Integrating agent interactions in real-time environments. *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications* pp. 486-497.
- Wooldridge, M., & Jennings, N. R.
1995 Intelligent agents: Theory and practice. *The Knowledge Engineering Review*, 10(2), 115-152.

Fecha de recepción: noviembre 3/2014; fecha de aceptación: diciembre 15/2014

Sistema gestorador con características adaptativas, para el control en la ejecución de aplicaciones de usuario que solicitan una alta demanda de tiempo procesador

*Management systems with adaptive characteristics to control
and execute user applications that require high processing times*

Aarón Jiménez Govea,¹ Marisela Mireles Mercado,² Laura Torres López³
aaron@cencar.udg.mx marisela.mireles@gmail.com ltorres@redudg.udg.mx

Resumen

En el campo computacional se han hecho avances relacionados con el ahorro de energía, poniendo especial atención en el diseño e implementación de componentes electrónicos con el objetivo de reducir su consumo. Sin embargo, existen casos donde se requiere un mayor gasto de energía, un ejemplo de ello son las aplicaciones que solicitan una alta demanda de tiempo procesador, algunas se asocian con el modelaje de imágenes (renderizado), cuya ejecución se prolonga por minutos o incluso días, generando un sobrecalentamiento en el procesador, lo que podría provocar un daño grave en el circuito o en algún otro componente del sistema. Una alternativa a tal problemática radica en generar una estrategia para la gestión de los procesos de usuario. El presente trabajo propone la optimización del manejo energético por medio de una estrategia de ejecución para los procesos de usuario, aplicando un manejo adaptativo, gestionando la asignación del porcentaje de uso del procesador con la finalidad de priorizar o restringir la ejecución de las solicitudes hechas por los usuarios.

Forma sugerida de citar: Jiménez Govea, A., Mireles Mercado, M., & Torres López, L. (2014). Sistema gestorador con características adaptativas, para el control en la ejecución de aplicaciones de usuario que solicitan una alta demanda de tiempo procesador. *Universitas*, XII(2), pp. 191-207. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

- 1 Ingeniero en Computación, egresado de la Universidad de Guadalajara del estado de Jalisco en 1998. Obtuvo el grado de Maestría en Sistemas de Información en 2003, actualmente estudiante del Doctorado en Tecnologías de Información de la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México.
- 2 Ingeniera en Computación, egresada de la Universidad de Guadalajara del estado de Jalisco en 1998. Obtuvo el grado de maestría en Sistemas de Información en 2006, actualmente estudiante del Doctorado en Tecnologías de Información en la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México.
- 3 Ingeniera en Sistemas Computacionales egresada del ITESO en el estado de Jalisco en 1991. Obtuvo el grado de Maestría en Comercio Electrónico en 2005 por el ITESM Campus Guadalajara y el Doctorado en Tecnologías de Información con Especialidad en Sistemas Distribuidos en 2013 por la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México.

Palabras claves

Gestión de procesos computacionales, asignación de tiempo procesador, ejecución de procesos de usuario, manejo adaptativo, consumo energético, optimización de energía.

Abstract

Progress has been made in the field of information systems when it comes to energy savings, particularly around the design and implementation of electronic components meant to reduce energy consumption. However, there are times when more energy is needed, associated with image modelling (rendering) that can take minutes and even days to process, which overheats processors and can severely damage circuits or other components. An alternative to this problem is coming up with a strategy for user's processes management. We propose energy optimization through execution strategies for user processes by applying an adaptive system management and assigning to it a percentage of the processor's use, thus prioritizing and restricting the execution of requests made by users.

Keywords

Computer processes management, processing time optimization, execution of user processes, adaptive management, energy consumption, energy optimization.

Introducción

Un aspecto que recientemente ha tomado una especial relevancia a nivel mundial es el desarrollo de estrategias relacionadas con el ahorro de energía. En particular en el área computacional se han concretado avances en el diseño e implementación de componentes electrónicos con el objetivo de reducir el consumo de energía. En el campo de la computación, existe un especial interés en optimizar el consumo de energía de microcomponentes electrónicos. Sin embargo, se presentan situaciones en las que una excesiva carga de trabajo acarrea consigo un incremento en el consumo de energía, como ejemplo citaremos el caso de un microprocesador, el cual sin duda es un componente básico y representativo de un sistema electrónico, usado en los teléfonos celulares, sistemas computacionales y todo aquel dispositivo que requiera de una administración en su operación. Al presentarse un incremento en el porcentaje de uso del procesador también se detecta un aumento en la temperatura, lo cual se

traduce en una mayor disipación de calor y consumo de energía, por lo que una alternativa a tal problemática radica en generar una estrategia para la gestión de los procesos de usuario (Stallings, 2006, Tanenbaum, 2001, 2008), con la intención de reducir por lapsos de tiempo la carga de trabajo del procesador, acción que traería como consecuencia bajar la temperatura del CPU y al disminuir la disipación de calor se tiene una optimización del manejo energético.

Descripción del problema

En ambientes computacionales es frecuente encontrar escenarios donde se involucran tareas que compiten por obtener tiempo de ejecución, pero desde el punto de vista de un usuario, se percibe un aparente reparto inequitativo de recursos, ya que la ejecución de una aplicación toma un carácter prioritario para el interesado, sin embargo es responsabilidad del sistema el otorgar los turnos de ejecución, por lo que un proceso podría ser forzado a esperar, el caso contrario ocurre cuando una tarea monopoliza el uso del procesador (Tanenbaum, 2008, Stallings, 2005, Tanenbaum, 2007, Dhamdhere, 2012). Para el desarrollo de esta investigación abordaremos la segunda posibilidad. Existen situaciones en las cuales los procesos debido a su naturaleza requieren de una alta demanda de tiempo procesador, un ejemplo de ello son las aplicaciones usadas para el diseño y modelaje de imágenes, donde lógicamente se involucran gráficos y con la finalidad de mejorar la calidad, se realiza un proceso de renderizado, demandando prácticamente la totalidad del porcentaje de tiempo procesador (100%), tal situación puede prolongarse desde un par de minutos hasta incluso días y aún cuando un equipo de cómputo cuente con dispositivos auxiliares como son las tarjetas gráficas, usadas para aligerar la carga del procesador, es incuestionable que se requerirá en gran magnitud de la atención del CPU.

Adicionalmente existe un riesgo que se deriva de la situación mencionada, la ejecución de un proceso durante tiempo prolongado genera calentamiento en la unidad de procesamiento, lo que podría provocar un daño de consideración en el circuito o en algún otro componente del sistema. La problemática se centra en evitar que un proceso de usuario durante su ciclo de ejecución provoque una falla en el hardware, por lo que un oportuno control en el cambio de ejecución de los procesos podría evitar una avería en el sistema y al reducir

la carga de trabajo del procesador se logra una estrategia de ahorro de energía, desafortunadamente no existe una alternativa que resulte práctica de aplicar por parte de un usuario con o sin privilegios (Perry, Porter, & Votta, 2000).

El presente trabajo pretende darle solución a la problemática de reasignación de procesos para hacer eficiente el uso energético de la unidad de procesamiento y a su vez aliviar el calentamiento derivado de un procesamiento excesivo, al enfocarse en realizar un control en la ejecución de los procesos de usuario, con base en un monitoreo constante del sistema, con la finalidad de detectar a algún proceso cuyo tiempo de ejecución se extienda por un lapso considerable, representando una amenaza para el sistema, por lo que se procederá a otorgar de forma temporal privilegios, con la intención de poder reasignar y reducir el porcentaje de uso de CPU (Microsoft, Overview of Windows performance monitor; Brown y G. Comunity, 2009).

Estructura del documento

La siguiente sección presenta los trabajos relacionados con la problemática, así como la forma en que lo resuelve. Inmediatamente después se abordara la propuesta que sustenta este trabajo de investigación, explicando la arquitectura, funcionamiento general, así como los principales componentes del prototipo MALABARES. En seguida se encuentra la sección de pruebas, en la cual se plantea un escenario y cómo se hizo frente para darle solución, finalmente en el apartado de conclusiones, se presentan las aportaciones, limitaciones y se plantea la factibilidad de trabajos e investigación en un futuro.

Trabajos relacionados

En la presente sección se abordan posibles soluciones a la cuestión descrita en el párrafo anterior. En primer lugar es necesario mencionar que el hardware a manera de protección, al detectar un incremento considerable en la temperatura del sistema, simplemente se reinicia, dando un respiro a los componentes del equipo pero con la enorme desventaja de perder el trabajo que se estaba ejecutando.

Soporte del Sistema Operativo

Una alternativa que tiene un usuario con privilegios básicos, es que los sistemas operativos más conocidos comercialmente como Linux y Windows, cuentan con la posibilidad de cambiar algunos parámetros previamente establecidos por el sistema, aplicando comandos o bien por medio de herramientas gráficas⁴. Con su uso es factible hacer cambios en la prioridad de la ejecución de los procesos, ejemplo, Alta, Normal y Baja, sin embargo el resultado es poco significativo ya que un proceso que pasa de prioridad alta a baja, tan sólo disminuye en un par de puntos porcentuales en cuanto al uso del procesador, es decir si el proceso hacía uso de CPU del 100% con dicho cambio solamente bajaría a 99% o quizá 98% a lo sumo, lo cual por supuesto no reflejaría un gran avance en cuanto a la ejecución de la aplicación o proceso que se pretende controlar, de igual forma ocurre al intentar priorizar la ejecución de dicha tarea (Pery, Porter, & Votta, 2000; Microsoft, Administrador de tareas de Windows). Una desventaja adicional es que no todas las herramientas de software permiten realizar cambios de los parámetros, por lo que sólo en algunos casos será posible influir sobre el sistema, mediante la modificación de los valores y porcentajes asignados a cada proceso (Perry, Porter, & Votta, 2000; Microsoft, Administrador de tareas de Windows; Red hat enterprise linux 3).

Ambientes virtualizados

VMWare DRS es una aplicación desarrollada por VMware; entre los aspectos más relevantes que presenta, está el hecho de realizar un equilibrio de los recursos existentes en hardware, así como de llevar a cabo la asignación de los mismos de forma dinámica y repartirlos entre un grupo de recursos lógicos (máquinas virtuales). También, es responsable de realizar un monitoreo constante de los recursos, con la intención de asignarlos a las máquinas virtuales a

4 Microsoft, Administrador de tareas de windows, <http://support.microsoft.com/kb/323527/es> Linux commands. <http://www.linux.org/>
Red hat enterprise linux 3: Introduction to system administration, chapter 2. Resource monitoring. https://access.redhat.com/site/documentation/en-/Red_Hat_Enterprise_Linux/3/html/Introduction_to_System_Administration/s1-resource-what-to-monitor.html

fin de cubrir la demanda hecha por los procesos que se ejecutan en cada una de las instancias virtuales (V. Community, 2006). Esta herramienta da la flexibilidad de que los usuarios puedan definir sus propias reglas y políticas acerca de la compartición de recursos a través de las máquinas virtuales, además de priorizar el uso que tendrán entre las diferentes máquinas virtuales (V. Community, 2006, 2008). Si bien se puede priorizar a los recursos, con lo que se benefician a las aplicaciones consideradas más importantes, no existe una posibilidad para el caso contrario, es decir, reducir la atención del procesador hacia un proceso, finalmente, quizá la mayor desventaja de ésta propuesta radica en el hecho que sólo es posible gestionar los recursos en su ambiente virtual.

Por último, citaremos un tercer caso, es un trabajo que hace un control adaptativo de recursos virtualizados en ambientes computacionales (*adaptive control of virtualized resources in utility computing environments*), La propuesta se centra en el caso del funcionamiento de un centro de datos, donde múltiples aplicaciones de varios niveles comparten un repositorio común de recursos del servidor y los niveles para cada aplicación se encuentran alojados en una máquina virtual. La propuesta explota las ventajas brindadas por las técnicas de virtualización, para ello usa al hipervisor de la máquina virtual para determinar el consumo de uso del procesador por parte de cada una de las máquinas virtuales y dicha información será transmitida al sistema de control (controlador de recursos), responsable de ajustar dinámicamente las acciones para compartir los recursos para los niveles individuales, cuidando los parámetros de calidad de servicio de la aplicación (Padala, Pradeep, Shin, Kang, G., et al, 2007) La principal ventaja de esta propuesta es que su comportamiento se basa en técnicas para realizar los ajustes de adaptabilidad en un eficiente y constante monitoreo del sistema, poniendo especial atención en los recursos cuya demanda es variante. Sin embargo se tiene nuevamente la desventaja de que su campo de acción es exclusivo de entornos virtuales y el hecho de que en ningún momento se hace aborda la posibilidad de beneficiar o restringir alguna tarea con un recurso en particular, ya que precisamente carece de un nivel alto en prioridad.

Propuesta-El prototipo MALABARES

MALABARES se diseñó con la intención de realizar pruebas relacionadas con esta investigación y toma su nombre del típico espectáculo que se puede

presenciar en un circo y que consiste en la habilidad de equilibrar diferentes objetos lanzándolos por el aire y recuperándolos sin que caigan al suelo. La analogía con la propuesta presentada en este trabajo radica en el hecho de que su principal característica es la de intentar distribuir recursos críticos entre los procesos de usuario.

Arquitectura

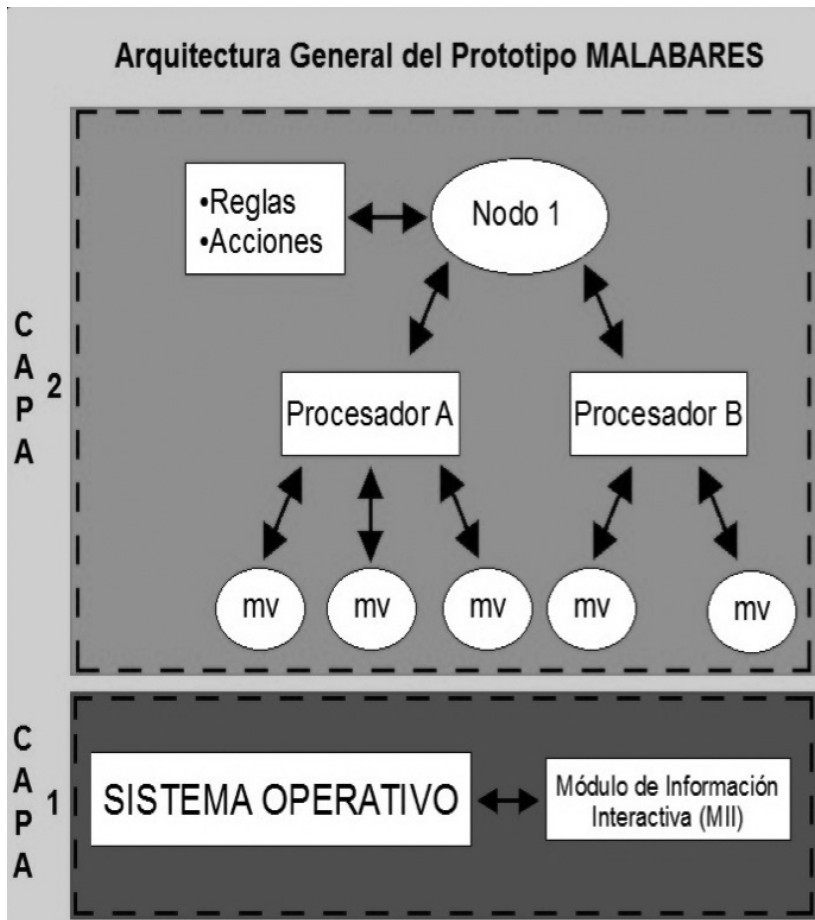
En las siguientes secciones se describirán los principales elementos que conforman la arquitectura del prototipo.

MALABARES se puede definir como un sistema con características adaptativas [16, 17], ya que realiza un monitoreo frecuente del estado del sistema, por lo que una parte fundamental del funcionamiento del sistema se centra en realizar una revisión constante, para conocer el estado que guardan los procesos que son ejecutados, determinando el consumo y la demanda de los recursos, lo que incluye también la detección de cambios en el contexto de la ejecución, esta tarea es realizada por un componente de MALABARES llamado Módulo de Información Interactiva (MII), el cual mantendrá una frecuente comunicación con el sistema operativo residente con la finalidad de obtener los datos necesarios. Un esquema general de la arquitectura de MALABARES se detalla en la figura 1.

Módulo de Información Interactiva (MII)

Su labor primordial es monitorear el estado del sistema, recopilando información sobre los procesos que residen en el sistema, por lo que su trabajo inicia estableciendo comunicación con el sistema operativo, con la finalidad de obtener dichos datos. Esto se logra por medio de un programa codificado en C, que se auxilia de instrucciones contenidas en el API Win32. Los datos recabados son útiles para que el módulo monitor realice su función. En la figura 2, se esquematiza la función de este módulo.

Figura 1
Esquema del funcionamiento general
del prototipo MALABARES



Monitor-MALABARES

Este componente es probablemente la pieza más importante del prototipo, se puede considerar como el núcleo de MALABARES. Su labor consiste en

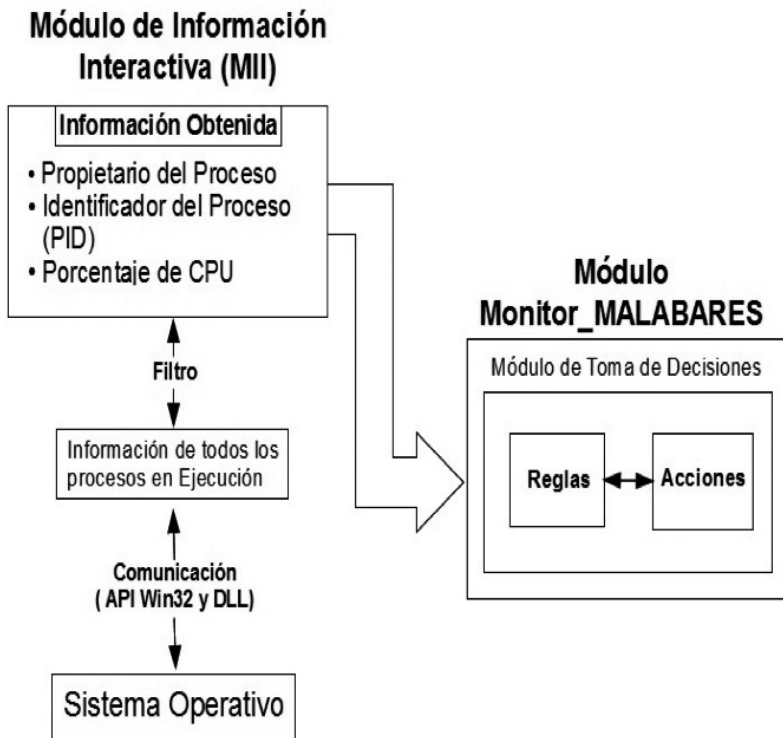
recopilar la información proporcionada por el MII, lo que incluye una estrategia para hacer frente a las situaciones que indican que algún proceso perteneciente a un usuario común (sin privilegios) de entre todos los que son administrados de forma local, está haciendo una demanda excesiva por algún recurso, lo que sin duda pondría al Monitor-MALABARES en un estado de atención ya que puede darse la situación, donde sea indispensable que otro(s) procesos requieran hacer uso del mismo recurso.

La pieza responsable de atender las situaciones consideradas como especiales en el sistema se denomina módulo de Toma de Decisiones (MTD), se compone de dos partes: reglas y acciones. Las reglas, trabajan con la información proporcionada por la MII y opera con base en un conjunto de criterios establecidos para el manejo de los recursos críticos. Cuando una regla es aplicada, de forma inmediata se emite una acción, la cual ejecuta una instrucción que realiza los cambios solicitados, ejemplo, modificar algunos de los valores del proceso que fueron preestablecidos por el sistema operativo, como es el porcentaje de CPU asignado.

MALABARES como un sistema con características adaptativas

Entre las principales características de un sistema adaptativo, se encuentra la cualidad de detectar cambios en el contexto de la ejecución y con base en ello tiene la capacidad de acoplarse lo mejor posible a las nuevas circunstancias. La habilidad de ajustarse a tales alteraciones, tiene como fundamento el hecho de que la reacción presentada a los cambios depende directamente del conocimiento que se tenga de su ambiente, por lo cual puede deducirse que al establecer un proceso eficiente y constante de monitoreo, será posible usar la información para aplicar criterios que modifiquen el comportamiento del sistema (David, 2005; Padala, Pradeep, Shin, Kang, G., et al, 2007; Sodan, 2009). MALABARES adquiere esta cualidad al estar solicitando frecuentemente información al sistema operativo, sobre el estado de los procesos en ejecución.

Figura 2
Módulo de MALABARES



Control del porcentaje de uso del CPU

Mediante técnicas de programación, es viable modificar el orden de ejecución establecido por el planificador de tareas del sistema operativo, forzando a un proceso a renunciar a la atención del procesador por intervalos de tiempo, reduciendo el riesgo de una falla en los componentes del sistema. Es importante resaltar, de que el procedimiento usado no se fundamenta en el hecho de que los procesos son forzados a entrar en un ciclo de espera obligatoria (dormir), ya que el resultado de aplicar ésta opción es el desperdicio de miles de ciclos máquina, es decir la tarea sigue en ejecución, pero el procesador no realiza ac-

ción alguna, afectando el rendimiento general del sistema (Tanenbaum, 2008, Dhamdhere, 2012). Por otra parte, nuestra propuesta consiste en retirar de forma momentánea al proceso de ejecución y una vez que se haya cumplido cierta condición estará listo para recibir nuevamente la atención del procesador.

Con base en la siguiente fórmula es factible realizar el cálculo correspondiente a la cantidad de porcentaje de CPU usado por los procesos de usuario y a su vez determinar el lapso de tiempo en que el proceso no tendrá la atención del procesador.

$$\text{Porcentaje_CPU} = \frac{\text{TotalTimeProc} * 100}{\text{TotalTimeProcSys}}$$

Dónde:

TotalTimeProc= Tiempo total de procesamiento (todos los procesos en ejecución son considerados).

TotalTimeProcSys= Tiempo total usado por los procesos del sistema.

Pruebas (Escenario)

Para la descripción de la situación, retomaremos algunos de los aspectos mencionados en los primeros párrafos de este documento, en particular el hecho de que existen aplicaciones que solicitan una alta demanda de tiempo procesador, las cuales en algunos casos se relacionan con el modelaje de imágenes y el proceso para mejorar la calidad de las mismas (renderizado), prolongando su ejecución por períodos que pueden resultar muy variables. Aún cuando un equipo de cómputo cuente con dispositivos auxiliares como son las tarjetas gráficas, usadas para aligerar la carga del procesador, es incuestionable que se requerirá en gran magnitud de la atención del CPU (Buyya, Abramson, & Giddy, 2000). Sin embargo, existe un riesgo adicional que con lleva ésta situación, la ejecución de un proceso durante un tiempo prolongado genera un sobrecalentamiento en el procesador, lo que podría provocar un daño de consideración en el circuito o en algún otro componente del sistema.

Realizar esta prueba implicó generar intencionalmente una mayor exigencia para el procesador, por lo que se ejecuto una aplicación llamada *google sket-*

chup 8, usada para el diseño. Una de las opciones contenidas en el programa permite renderizar una imagen y como se ha hecho mención anteriormente, éste tipo de aplicaciones requiere de un gran poder de cómputo.

La prueba se compone de tres diferentes etapas, en la fase inicial se realizó un monitoreo del porcentaje de uso del procesador (CPU), el cual se encontraba en cero ya que no había demanda por parte de ninguna aplicación, usando el software PC Health Monitor de Toshiba, se revisó la temperatura del procesador (T_Proc) la cual se encontraba en 41% y finalmente se revisó la velocidad del ventilador (Vvent). En la segunda etapa se procedió a ejecutar la aplicación y de forma casi inmediata los parámetros monitoreados se incrementaron de forma considerable, todos los valores correspondientes a cada una de las etapas se muestran en la tabla 1.

Tabla 1
Parámetros monitoreados

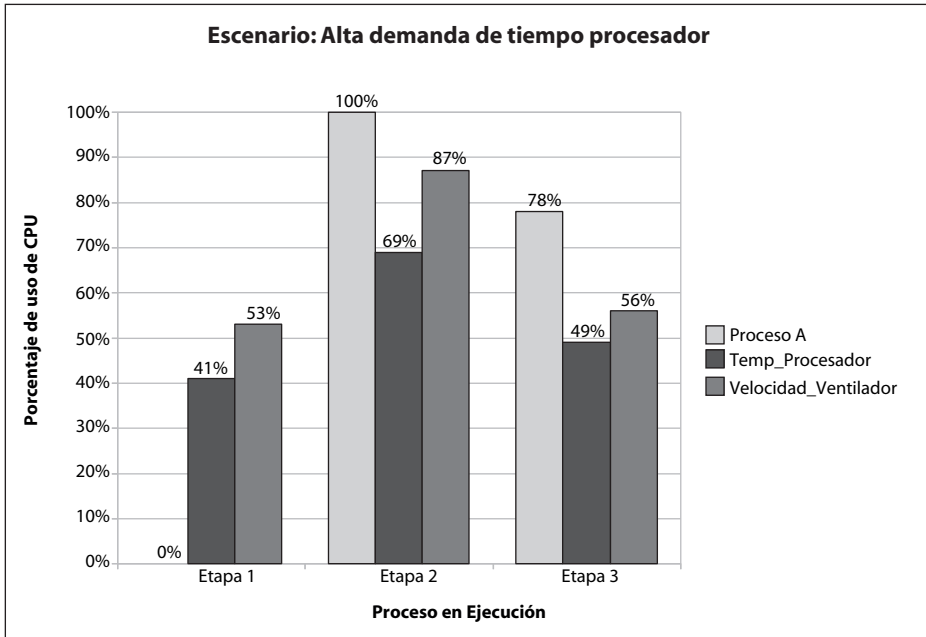
Parámetros	Etapa 1	Etapa 2	Etapa 3
CPU	0 %	100%	78%
T_Proc	41%	69%	49%
Vvent	53%	87%	56%

El prototipo MALABARES funciona con base en reglas y acciones, por lo que a continuación se describen brevemente en qué consisten:

Regla: Al monitorear un proceso que lleva más de diez minutos en ejecución demandando el cien por ciento del procesador, se establece una alerta.

Acción: MALABARES toma la decisión de que al proceso detectado se le modificara el porcentaje de CPU asignado, reduciéndolo durante intervalos de un minuto por cada diez de ejecución, la consecuencia es que la tarea continuará hasta llegar a un buen término sin poner en riesgo a los componentes del equipo de cómputo. Los valores de la etapa final, fueron obtenidos después de aplicar la acción, con lo que se logró reducir los parámetros de la temperatura del procesador así como la velocidad del ventilador, evitando un daño en dichos componentes. El resumen de cada una de las fases se muestra en la gráfica de la figura 3.

Figura 3
Gráfica de los valores obtenidos en la prueba



Finalmente mencionaremos que las características de esta misma prueba se replicaron en un ambiente virtualizado usando el software de VirtualBox, se hicieron algunas pequeñas variantes como el hecho de ejecutar Windows Server 2008 como sistema operativo residente, obteniendo en todas las ocasiones el mismo resultado, disminuir la temperatura del procesador.

Descripción del equipo usado para las pruebas

En la fase de pruebas se usaron tres tipos diferentes de equipos de cómputo con variantes en cuanto a sus capacidades (arquitectura), configuraciones y velocidad de procesamiento; entre ellas se incluyen máquinas con un solo procesador y modelos de Dual Core, los tres tipos de equipos únicamente eran diferentes en cuanto a hardware, el software usado es el mismo en todos los casos.

a) Hardware

Equipo 1: AMD Athlon II P320 Dual Core. 4 Gb en RAM.

Equipo 2: Intel Core i3. 4 Gb en RAM.

Equipo 3: Intel Core i7. 8 Gb en RAM.

b) Software

Se usaron tres ediciones diferentes de la familia de Microsoft Windows: Windows XP, Windows professional 7 32 bit y Windows Server 2008 SP2 (x86-x64).

c) Lenguajes de programación

Para la implementación del prototipo se recurrió a tres diferentes lenguajes de programación, todos ellos con la característica de ser software libre o haber sido liberado con fines académicos: Borland C 5.5. y Rutinas en ensamblador.

d) Entorno virtual

Además se instalaron en momentos no consecutivos cronológicamente dos versiones diferentes del software VirtualBox, para hacer pruebas que involucren a los ambientes virtualizados: VirtualBox 4.1.8 y VirtualBox 4.3.6

e) Herramientas de monitoreo

Con la finalidad de comprobar y cotejar que los valores mostrados por MALABARES sean correctos se usaron dos de las herramientas que forman parte del sistema operativo Windows: Administrador de Tareas, Monitor de Recursos y PC Health Monitor.

Conclusiones

Como parte de los resultados obtenidos en el presente trabajo de investigación, se diseñó e implementó una estrategia que basa su funcionamiento en la

modificación del porcentaje de CPU asignado a los procesos de usuario, permitiendo que la ejecución de una aplicación o proceso, se limite o se favorezca, con lo cual se instauró un control sobre la carga de trabajo del procesador, evitando el sobrecalentamiento del mismo, previniendo con ello un posible daño que incluso pudiese afectar a otros componentes del sistema.

Sin embargo, como principal limitación del prototipo es que al momento su entorno de ejecución se limita solamente a la familia de los sistemas operativos Windows. Por otra parte se tiene una restricción más, en la prueba se logró de forma inmediata disminuir en un 20% la temperatura del procesador, pero no se ha profundizado en obtener una medición sobre cantidades de ahorro de energía, por lo que se puede considerar en una etapa posterior.

Trabajo futuro

Un reto muy importante para ampliar los horizontes del prototipo consistiría en lograr la implementación de MALABARES en sistemas operativos compatibles con Unix, aunque existen similitudes con Windows el manejo y obtención de información de los procesos es diferente a como actualmente está implementado.

Otro aspecto a considerar es que con base en la disminución de tiempo CPU, es factible gestionar otros recursos del sistema, ejemplo, se puede evitar la saturación del canal de ancho de banda al establecer un control en los procesos de usuario que realizan una gran cantidad de operaciones de Entrada/Salida, reduciendo el flujo de datos enviado a otras máquinas conectadas en red.

La implementación de la estrategia para disminuir la temperatura del CPU por medio de la descarga de trabajo del procesador, se puede considerar como punto de partida para nuevas investigaciones en diferentes áreas que involucren conceptos como el balanceo de cargas o variantes para disminuir el consumo de energía (*Green computing*).

Por último se mencionará un caso de estudio que pudiese compaginarse favorablemente con el prototipo descrito en este trabajo de investigación⁵. Intel

5 Intel-galileo. <http://arduino.cc/en/ArduinoCertified/IntelGalileo>
Intel-galileo. <http://www.intel.com/content/www/us/en/do-ityourself/galileo-maker-quark-board.html>.

Galileo es esencialmente un micro-controlador multipropósito desarrollado por la compañía Intel basado en el procesador de aplicaciones de 32-bits, *Quark SoC X1000*, el cual es compatible con la arquitectura X86, lo que permite una gran flexibilidad en términos de integración con máquinas que comparten esta tecnología. El principal beneficio de implementar MALABARES sobre Galileo es que se pudiesen administrar aplicaciones cuya naturaleza requiera de un control durante su ejecución. Si partimos del hecho de que se tendría una unidad de procesamiento, también sería posible lograr el dominio de los componentes involucrados con la intención de optimizar el consumo de energía.

Bibliografía

Brown, D., y G. Community

2009 *Evaluating performance*. Technical report, GemFire Enterprise.

Buyya Rajkumar, Abramson, David, & Giddy, Jonathan

2000 Nimrod/g: An architecture for a resource management and scheduling system in a global computational grid. *Proceedings. The Fourth International Conference/ Exhibition*, 283-289 vol.1. High Performance Computing in the Asia-Pacific Region, IEEE Xplore, 2000.

David, P.C.

2005 *Développement de composants Fractal adaptatifs: un langage dédié à l'aspect d'adaptation* (PhD thesis, École Mines de Nantes).

Dhamdhere, D. M.

2012 *Sistemas operativos, un enfoque basado en conceptos*. 2da. Edición, Mc Graw Hill.

Intel-galileo. <http://arduino.cc/en/ArduinoCertified/IntelGalileo>.

Intel-galileo. <http://www.intel.com/content/www/us/en/do-ityourself/galileo-maker-quark-board.html>.

Linux commands. <http://www.linux.org/>

Microsoft Administrador de tareas de windows, <http://support.microsoft.com/kb/323527/es>.

Microsoft, Overview of windows performance monitor, <http://technet.microsoft.com/en-us/library/cc749154.aspx>

Padala, Pradeep, Shin, Kang, G., et al.

2007 Adaptive control of virtualized resources in utility computing environments. *Proceeding EuroSys '07 Proceedings of the 2nd ACM SIGOPS/EuroSys European Conference on Computer Systems*, 289-302. ACM.

Perry, D. E., Porter, A. A., & Votta, L. G.

2000 Empirical studies of software engineering: a roadmap. *ICSE '00: Proceedings of the Conference on The Future of Software Engineering*, 345-355, New York: ACM.

Red hat enterprise linux 3: Introduction to system administration, chapter 2. Resource monitoring. [https://access.redhat.com/site/documentation/en-/ Red_Hat_Enterprise_Linux/3/html/Introduction_to_System_Administration/s1-resource-what-to-monitor.html](https://access.redhat.com/site/documentation/en-/Red_Hat_Enterprise_Linux/3/html/Introduction_to_System_Administration/s1-resource-what-to-monitor.html)

Sodan, Angela C.

2009 Adaptive scheduling for qos virtual machines under different resource availability, performance effects and predictability. *Lecture Notes in Computer Science* 5798, 259-279. Springer verlag.

Stallings, W.

2005 *Operating Systems: Internals and Design Principles*. 5ta. Edición, Wiley.

2006 *Organización y arquitectura de computadores*. 5ta. Edición, Prentice Hall.

Tanenbaum, A. S.

2001 *Organización de computadoras: un enfoque estructurado*. 4ta Edición, Pearson.

2007 *Distributed Systems: Principles and Paradigms*. 2da. Edición, Prentice Hall.

2008 *Modern Operating Systems*. 3era. Edición, Prentice Hall.

V. Community

2006 *Vmware infrastructure and architecture*. Technical report, EMC Corporation.

2008 *Vmware drs (distributed resource scheduler)*. Technical report, EMC Corporation.

Fecha de recepción: diciembre 5/2014; fecha de aceptación: enero 6/2015

NORMAS PARA LA PREPARACIÓN DE LOS MANUSCRITOS

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas es una publicación científica de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Su periodicidad es semestral con fines científicos y se apega a la filosofía de acceso abierto. Su principal tarea es promover e impulsar el pensamiento y la investigación empírica de las ciencias humanas y sociales. Todos sus criterios editoriales se conforman de acuerdo con los requisitos académicos y editoriales de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) del Ecuador.

Son requisitos indispensables para los colaboradores:

De contenido:

1. Todos los artículos, ensayos y reseñas deben ser originales y no haber sido publicados con anterioridad, así como no deben ser sometidos al mismo tiempo a dictamen en cualquier otro impreso.
2. Los artículos o ensayos científicos deberán ser del área de las ciencias humanas y sociales, a saber: artículos referentes a análisis o polémicas sobre teorías contemporáneas, hechos sociales o debates actuales que enriquezcan y ofrezcan una nueva perspectiva teórica a las diversas disciplinas de las ciencias sociales; trabajos de divulgación científica resultado de investigaciones, que podrán ser estudios de caso, reflexión científica o ensayo científico; estudios de caso actuales o con una perspectiva histórica (regionales, nacionales o internacionales) que sean de interés general; análisis de teorías clásicas que permitan enriquecer las actuales.
3. Se aceptan trabajos en los idiomas: castellano, inglés, francés, italiano y portugués.

4. Es imprescindible entregar un resumen de una extensión de entre 100 y 150 palabras, además de anexas cinco palabras clave del texto, todo en el idioma castellano e inglés.
5. La Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador requiere a los autores que concedan la propiedad de los derechos de autor/a a *UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio; así como su distribución al público en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Para ello, el o los autores deben remitir el formato de Carta-Cesión de la Propiedad de los Derechos de Autor (que se puede consultar en la página web de la revista) debidamente requisitado y firmado por el autor/autores. Este formato se puede enviar por correo postal o electrónico en archivo Word o PDF.
6. Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo del Consejo Científico de la revista, el cual está compuesto por prestigiados académicos de instituciones nacionales e internacionales. Cada trabajo será enviado a dos dictaminadores según el área de especialización disciplinaria que corresponda. En el caso de resultados discrepantes se remitirá a un tercer dictamen, el cual será definitivo.
7. Los resultados de los dictámenes son inapelables.
8. Los procesos de dictamen están determinados por el número de artículos en lista de espera. El Editor de la revista informará a cada uno de los autores del avance de su trabajo en el proceso de dictamen y edición en su caso.
9. Cada número de la revista se integrará con los trabajos que en el momento del cierre de edición cuenten con la aprobación de por lo menos

dos árbitros o dictaminadores. No obstante, con el fin de dar una mejor composición temática a cada número, *UNIVERSITAS* se reserva el derecho de adelantar o posponer los artículos aceptados.

10. La coordinación editorial de la revista se reserva el derecho de hacer la corrección de estilo y cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo.
11. Todo caso no previsto será resuelto por el Comité Editorial de la revista.

De formato:

1. Se aceptarán trabajos con una extensión de 20 a 25 cuartillas incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía, en tamaño A4, con un interlineado de 1.5, a 12 puntos, en tipografía *Times New Roman*. Las reseñas deben tener una extensión de 3 a 5 cuartillas.
2. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo postal o electrónico, en procesador *word*, sin ningún tipo de *formato*, *sangrías* o *notas automáticas*.
3. En la portada del trabajo deberá aparecer el nombre completo del/los autor/es.
4. Los cuadros, tablas y gráficos deben presentarse agrupados al final del documento y en los programas informáticos correspondientes para diseño gráfico. En el texto se debe señalar el lugar dónde habrán de colocarse; asimismo, deben ser elaborados y enviados en archivos aparte en algún programa de hoja de cálculo, preferiblemente en Excel.
5. Todo gráfico deberá presentarse en blanco y negro, sin ningún tipo de resaltado o textura, así como los diagramas o esquemas no deben ser copia de internet.

6. No se acepta ningún tipo de foto.
7. No se deben colocar epígrafes al inicio de cada trabajo.
8. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.
9. Las notas a pie de página deberán ser únicamente aclaratorias o explicativas, es decir, han de servir para ampliar o ilustrar lo dicho en el cuerpo del texto, y no para indicar las fuentes bibliográficas, ya que para eso está la bibliografía. Cabe señalar que ésta deberá contener las referencias completas de las obras de los autores que se citen en el cuerpo del texto, sin agregar otras que no sean citadas.
10. Las citas deberán usar el sistema Harvard, de acuerdo con los siguientes ejemplos:
11. Cuando se haga referencia de manera general a una obra, se escribirá el apellido del autor, el año de edición y el número de página, dentro de un paréntesis: (Alberti, 2002: 39) o en el caso de dos autores (Rodríguez y García: 1998: 56); si son más de dos autores se anotará (Sánchez *et al.*, 2003).
12. En el caso de utilizarse obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se ordenarán alfabéticamente y se les distinguirá con una letra minúscula después del año: “La poesía no puede sacar partido del arrepentimiento, pues no bien se plantea este último, el escenario es interno” (Kierkegaard, 1992a: 79). “Un momento así exige tranquilidad, no debe ser perturbado por la reflexión, ni pueden interrumpirlo las tormentas de la pasión” (Kierkegaard, 1992b: 100).
13. La bibliografía debe estar escrita en el mismo sistema, ordenada alfabética y cronológicamente según corresponda. No usar mayúsculas continuas. Los apellidos y nombres de los autores deben estar completos, es decir, no deben anotarse solo abreviaturas. Véanse los siguientes ejemplos:

Para libros:

Grize, Jean

1990 *Logique et langage*. París. Ophrys.

Dogan, Matei y Robert Pahre

1993 *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*. México. Grijalbo.

Para revistas o capítulos de libros:

Giménez, Gilberto (2003), “El debate sobre la prospectiva de las ciencias sociales en los umbrales del nuevo milenio”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, núm. 2, México: UNAM.

Morley, David (1998), “Debate mediático: interpretando las interpretaciones de las interpretaciones”, en Curran, James *et al.* [comps.] *Estudios culturales y comunicación*, España: Paidós Comunicación.

Para referencias a sitios web se indicará la ruta completa del trabajo señalando la fecha de consulta:

Romero, Ernesto (2005), “Estudios sociológicos contemporáneos”, en *Sociología general*, núm. 35, México: UNAM.

<<http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html>> [22 de enero de 2006.]

Las siglas deben ir desatadas la primera vez que aparezcan en el texto, en la bibliografía, en los cuadros, tablas y gráficos. Por ejemplo, en el texto la primera vez deberá escribirse: Consejo Nacional de Población, posteriormente: CONAPO.

Al final del trabajo el o los autores deberán colocar una breve ficha curricular que deberá contener los siguientes elementos: máximo grado académico, institución y dependencia donde labora, país, líneas de investigación, últimas tres publicaciones, correo electrónico, dirección postal, teléfono y fax.

Envío de trabajos:

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas

Casilla postal 2074, Cuenca-Ecuador. Telf.: (+593 7) 2050000.

Fax: (+593 7) 2050000-Ext. 1182

Correo electrónico: revistauniversitas@ups.edu.ec

GUIDELINES FOR PREPARING PAPERS

UNIVERSITAS, Magazine of Social and Human Science is a scientific publication of the Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Its periodicity is semiannual with scientific purpose and is devoted to the philosophy of open access. Its main task is to promote and impulse the empirical thought and research of Social and Human Science. All its editorial criteria are made up according to academic and editorial requirements of the Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) of Ecuador.

These are the indispensable requirements for collaborators.

About the content:

1. All the articles, essays and reviews must be original and not have been published before, besides they must not be subjected at the same time to dictum in any other printing media.
2. All the scientific articles or essays must be related to Human and Social Science, such as: articles referring to analysis or controversies about contemporary theories, social facts or current debates that enrich and offer a new theoretical perspective to the different areas of Social Science; works of scientific divulgation which are the result of research, studies of case that are current or with a historical perspective (regional, national, international) that are of general interest; analysis of classical theories which help to enrich the current ones.
3. The magazine accepts works in Spanish, English, French, Italian and Portuguese.
4. It is essential to give in an abstract with an extension from 100 to 150 words besides including five key words of the text, everything in Spanish and English.
5. The Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador requires the authors to grant their copyrights to UNIVERSITAS, Magazine of Human and

Social Science, so that the article and material can be reproduced, published, edited, set, communicated and transmitted publicly in any way or media as well as its distribution among the public and the number of issues that are necessary and its public communication, in each one of its modalities, including its publication through electronic, optical media or any other kind of technology, exclusively for scientific, cultural, diffusion and not-for-profit purposes. To do so, the author or authors must remit the Letter-Cession of their copyrights format (that can be checked in the webpage of the magazine) duly filled out and signed by the author/authors. This format can be sent by mail or email (WORD OR PDF file).

6. All the works will be subjected to dictum of blind peers in charge of the Scientific Council of the magazine, which is made up of prestigious professors of national and international institutions. Each work will be sent to two adjudicators according to the disciplinary specialization area that corresponds. Referring to the discrepant results, a third dictum will be remitted, it will be the definitive one.
7. The results of the dictums can't be appealed.
8. The processes of dictum are determined by the number of articles in the waiting list. The editor of the magazine will inform each author about the advance of their work in the dictum and edition process in their case.
9. Each number of the magazine will be integrated with the works that at the moment of the edit close are approved by at least two arbitrators or adjudicators. Nevertheless, with the purpose of giving a better thematic composition to each number, UNIVERSITAS has the right to bring forward or postpone the accepted articles.
10. The editorial coordination of the magazine has the right to correct the style and make editorial changes that considers necessary to improve the work.

11. Every not provided case will be solved by the magazine Editorial Committee.

About the format:

1. To be accepted, the works must be from 20 to 25 pages long including graphs, tables, footers and bibliography, in A4 size, 1.5 spacing, 12 points, *Times New Roman font*. The abstracts must have from 3 to 5 pages.
2. All the collaborations must be sent in an electronic file through the Post Office or by email, "WORD" word processor, without any type of format, indentations or automatic notes.
3. The full name of the author or authors must appear on the cover of the work.
4. The charts, tables and graphics must be presented in group at the end of the document and in the corresponding computing programs for graphic design. The author must point in which part of the text they will be set; also they must be elaborated and sent in other files. They must be done in any worksheet, preferably in Excel.
5. All the graphics must be presented in black and white, without any type of highlight or texture as well as the diagrams or schemes can't be a copy from the internet.
6. No photographs are accepted.
7. It is not allowed to put epigraphs at the beginning of each work.
8. The titles and subtitles must be numbered in the decimal system.
9. The footers must only be explanatory or to clear something up, in other words, they will be used to illustrate what was said in the body text,

and not to indicate the bibliographic sources, since we have the bibliography section for this purpose. It is important to mention that it must contain complete references of the authors' works which are quoted in the body text, without including others that aren't quoted.

10. The quotes must use the Harvard System, according to the following examples:
11. When a reference about a work in a general way is made, it must include: the author's last name, the year of edition and the page number, between parenthesis: (Alberti, 2002:39) or when there two authors (Rodríguez and García: 1998: 56); if there are more than two authors (Sánchez et al., 2003).
 - In the case that the collaborator uses some works published in the same year by the same author, they will be organized alphabetically and distinguished with a small letter after the year: "The poetry can't take advantage of the repentance, since as soon as it is presented, the scenery is internal." (Kierkegaard, 1992a: 79). "A moment like this demands tranquility, it must neither be disturbed by the reflection nor can be interrupted by the storms of passion" (Kierkegaard, 1992b: 100)
1. The bibliography must be written in the same system, alphabetically and chronologically organized. Continuous capital letters are not allowed. The authors' last names as well as names must be complete, in other words, only abbreviations are not allowed. See the following examples:

For books:

Grize, Jean

1990 *Logique et langage*. París. Ophrys.

Dogan, Matei y Robert Pahre

1993 *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*. México. Grijalbo.

For magazines or book chapters:

Giménez, Gilberto (2003), “The debate about the perspective of social science at the thresholds of the new millennium”, in Mexican Magazine of Sociology, year 65, num. 2, Mexico: UNAM.

Morley, David (1998), “Media Debate: interpreting the interpretations of the interpretations”, in Curran, James *et al.* [comps.] Cultural studies and communication, Spain: Paidós Communication.

For references to web sites, the complete route to the work must be included as well as the consulting date:

Romero, Ernesto (2005), “Contemporary sociological studies”, in general Sociology, num. 35, México: UNAM.

⟨<http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html>⟩ [January 22nd, 2006.]

The acronyms must be unleashed the first time they appear in the text, in the bibliography, in the charts, tables and graphics. For instance, it must be written the first time in the text: Concejo Nacional de Población, then: CONAPO.

At the end of the work, the author or authors must include a brief curricular card which has to contain the following elements: top academic grade, institution and place where he/she works, country, research lines, last three publications, email address, postal address, phone and fax numbers.

To send your works:

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas

PO Box 2074, Cuenca-Ecuador.

Telephone: (+593 7) 2050000. Fax: (+593 7) 2050000-Ext. 1182

Email: revistauniversitas@ups.edu.ec

UNIVERSITAS
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS