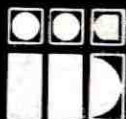


REVISTA

23



idis





REVISTA IDIS
No. 23

2B-12

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
Universidad de Cuenca. Cuenca- Ecuador, 1989.

ndm-35595 (Lway)

HISTORIA Y CULTURA

Instituto de Investigaciones
Sociales de la Universidad
de Cuenca
(IDIS)

Director:

Paciente Vázquez M.

Coordinador Académico:

Lucas Achig S.

**Coordinadores de los
Centros:**

Análisis Histórico:

Leonardo Espinosa

Análisis Socioeconómico:

Jorge Dután N.

Análisis Jurídico-Político:

Patricio Donovan

Estudios Poblacionales:

Alejandro Guillén

**IDIS 23
SEPTIEMBRE 1989**

Castilla No. 1566
Teléfonos: 829628 - 815999 y
831688 (Ext. 116)
Cuenca - Ecuador

SUSCRIPCIONES:

Almacén Universitario
UNIVERSIDAD DE CUENCA
Casilla 168
Tlfn. 831688 (Ext. 177)
Cuenca - Ecuador.

DONACION Y CANJE:

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
SOCIALES DE LA
UNIVERSIDAD DE CUENCA.
Casilla 1566
Telfns.: 829628 - 815999
831688 (Ext. 116)
Cuenca - Ecuador.

© Instituto de Investigaciones Sociales -IDIS-
Universidad de Cuenca.
Septiembre de 1989.
Cuenca-Ecuador.

Edición única.

Tiraje: 1.200 ejemplares

Levantamiento y diagramación: *Eugenia Washima*

Offset: *Rómulo Mejía O.*

Responsable: *Carmen Amelia Alvarado.*

IMPRESO EN EL ECUADOR

PORTADA: Iván González

CONTENIDO

	7
Presentación	9
<i>Adrián Carrasco, María Augusta Vintimilla, Cecilia Suárez</i> La crisis de la sociedad y la cultura: la búsqueda de una nueva ecuatorianidad en los años treinta.	69
<i>Alexandra Kennedy Troya</i> Notas sobre la crisis de la pintura "pasadista" y propuestas para un arte nacional en los años 30.	91
<i>María Cristina Cárdenas, Luis Alberto Luna T., Enzo Mella Porras, Miguel Díaz C., Leonardo Torres, Edgar Cevallos</i> Fray Vicente Solano y la formación del Estado Nacional Ecuatoriano.	125
<i>María Cristina Cárdenas Reyes</i> La política de la ilustración en la obra de José Peralta	149
<i>Patricio Donovan Fortín</i> En torno a la resistencia indígena:	

PRESENTACION

La presente REVISTA DEL IDIS nos entrega trabajos elaborados en el Centro de Análisis Jurídico-Político, en el transcurso del año 1988 y del presente.

El primer artículo se titula **"La crisis de la sociedad y la cultura: la búsqueda de una ecuatorianidad en los años treinta"**, está firmado por Adrián Carrasco V., María Augusta Vintimilla y Cecilia Suárez. Este trabajo se inscribe dentro de un proyecto mayor de investigación titulado "Los movimientos políticos y culturales en el Ecuador: 1922-1986" en ejecución gracias al cofinanciamiento entre la Universidad de Cuenca y el Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONUEP). Este trabajo se refiere a las décadas de los años veinte y treinta y analiza las formas históricas reales que organizaron el Estado y la Cultura en este momento de la historia del país.

El segundo trabajo, titulado **"Notas sobre la crisis de la pintura 'pasadista' y propuestas para un arte nacional en los años treinta"**, aun si no es una producción del Centro, es más bien una valiosa contribución de Alexandra Kennedy Troya que complementa la investigación anterior en cuanto busca, desde el ámbito de la pintura de los años treinta, las propuestas para un arte nacional en dicha época.

María Cristina Cárdenas y su equipo de investigación, conformado por Luis Alberto Luna Tobar, Enzo Mella Porras, Leonardo Torres León y Edgar Cevallos Gualpa, en un primer intento de romper el enclaustramiento que suele acompañar a los proyectos de investigación, nos dan a conocer su nuevo proyecto de investigación titulado **"Fray Vicente Solano y la formación del estado nacional ecuatoriano"**. Este trabajo viene a continuación de una investigación sobre *José Peralta y el liberalismo* y se inscribe dentro de una preocupación de la autora y del Centro de recuperar y analizar el perfil histórico-político de las más importantes figuras que han contribuido a la formación del Estado Nacional. En esta ocasión, la reflexión se organiza en torno a la ideología conservadora de raíz escolástica, cuya profunda influencia en la sociedad actual requiere de un análisis detenido.

En este bicentenario de la Revolución Francesa, María Cristina Cárdenas, en su artículo **"La política de la Ilustración en la obra de José Peralta"**, analiza este período y la influencia de la cultura francesa en la

formación intelectual de las oligarquías latinoamericanas y en las capas medias del siglo XIX, organizando los componentes de este proceso en torno a la Ilustración y la Revolución Francesa. Estudia cómo este acontecimiento fue recogido por nuestros liberales, y en particular cómo se traduce en la práctica discursivo-política de José Peralta, asumiendo un valor de ruptura o de tradición según se modifica el contexto histórico.

El artículo **"En torno a la resistencia indígena: contextualizaciones y reflexiones teóricas"** de Patricio Donovan, señala en una primera parte algunas manifestaciones de la cuestión indígena en el Ecuador de estas últimas décadas que realzan la persistencia del movimiento indígena, sus adaptaciones, cambios, pero también su resistencia y, consecuentemente, la relevancia del renovado interés en el estudio de la cuestión indígena. En una segunda parte, inspirado por esta inédita afirmación étnico-política de los pueblos indígenas del Ecuador, proporciona reflexiones en torno a algunos temas tales como lo andino y la historia, el capitalismo y los pueblos indígenas, la resistencia andina, las formas de resistencia, en especial las formas culturales de resistencia. El autor reconoce, en particular para la segunda parte de su trabajo, las contribuciones de los miembros del equipo de investigación de Cultura Popular del IDIS, conformado actualmente por Carlos Alvarez, María Rosa Crespo, Hugo Dután, José Zhunio y Jaime Landívar.

Estos resultados son el reflejo del esfuerzo desarrollado por los compañeros del Centro, del respaldo y apoyo dado por las autoridades de la Universidad de Cuenca y del IDIS, y finalmente, en muchos casos, la asistencia financiera proporcionada por el Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONUEP).

Estos diversos trabajos ilustran el campo de investigación del Centro, que tiene como contenido el estudio de las prácticas ideológicas insertas en el funcionamiento de la sociedad ecuatoriana y latinoamericana en su proceso histórico y realidad actual. Esta entrega aborda en particular las áreas de la cultura y la nación, ciertas corrientes ideológicas que han contribuido a la formación del Estado Nacional, y a la constitución de nuevas fuerzas sociales.

Esperamos que este conjunto de estudios pluridisciplinarios promueva el más amplio debate y contribuya al esclarecimiento de problemas tan sustanciales como los que se tratan en el presente número de la Revista.

Patricio Donovan Fortín

Coordinador del Centro de Análisis Jurídico-Político.

LA CRISIS DE LA SOCIEDAD Y LA CULTURA: LA BUSQUEDA DE UNA NUEVA ECUATORIANIDAD EN LOS AÑOS TREINTA

**Adrián Carrasco
María Augusta Vintimilla
Cecilia Suárez**

En la balsa creían que Cuero Duro era idiota. Hacia todo el trabajo que le mandaran sin cobrar jornal ni propina, solamente por la comida. Llegó un año antes, el 21, en una canoa que venía del campo, de arriba. Descalzo, con ojos de buey manso, bigotes achinados y gestos lentos, le gustaba muy poco hablar.

-Vengo a quedarme. Allá no hay trabajo... -dijo y extendió el brazo vagamente sobre el plumón de garza del río con sol.

-Por qué no hay trabajo?

-La escoba de bruja, la peste... el cacao se acabó.

Joaquín Gallegos Lara
"Las Cruces sobre el Agua".

En el Ecuador comienza a correr la década de los años veinte. Es un momento crepuscular. Un orden se desmorona y otro se anuncia: el cacao se acabó. Pero no sólo se acababa el cacao. La crisis conmovía el edificio oligárquico levantado luego de la Revolución Liberal, en el aparente vacío que quedaba, liberadas momentáneamente de las ataduras del poder oligárquico, emergían las más profundas contradicciones de la sociedad ecuatoriana, a veces con su propia imagen, a veces disfrazadas bajo las más diversas formas: ha germinado el proletariado y ha puesto sus primeras cruces sobre el agua; el problema indio cuestionaba el fundamento de la vida nacional; la clase media y su revolución juliana buscaban una nueva organización social. En medio de la tormenta no quedaba ningún campo sin conmover; se desataron múltiples fuerzas políticas y culturales que pugnaban por derrumbar una organización económica y política caduca, por crear el nuevo Ecuador, una cultura distinta.

Los intelectuales tan pronto eran llamados a participar activamente, como reprimidos con violencia acusados de sedición. De esta actitud militante nos quedó una generación que sembró en el país la inquietud por los cambios fundamentales existidos por la historia, que creó una literatura y un pensamiento político que pueden considerarse como lo mejor y más alto que hasta entonces se había producido en el país.

No hubo entonces crisis cultural, a lo más, crisis de la cultura oligárquica; pero esta quiebra desguarneció el campo de la ideología y las fuerzas que se disputaban el carácter de la transición, afinaron sus armas teóricas y políticas. El resultado fue un fecundo debate, que prefiguró las grandes líneas del pensamiento social ecuatoriano contemporáneo.

La lectura crítica de los textos de la época no resiste la tentación de armar un imaginario debate entre sus protagonistas (1). Gonzalo Zaldumbide y Remigio Crespo funden

(1) Las palabras de los participantes en este supuesto diálogo son siempre rigurosamente textuales, aun cuando a veces ha sido necesario intercalar frases de diferentes obras o eliminar algunas palabras para mantener la ficción del diálogo. En ningún caso hay descontextualización, ni distorsión del pensamiento original de los autores. Los textos pertenecen a las siguientes obras:

GONZALO ZALDUMBIDE: "Visicitudes del descastamiento" y "A un imbécil", en: PAGINAS. Tomo I. Departamento Editorial de Educación, Quito, 1960.- "Significado de España en América". Instituto de las Españas en los Estados Unidos, Nueva York, 1933.

REMIGIO CRESPO: "La cuestión social" en Alianza Obrera, No. 1286, Cuenca, 1925, y "Sobre la Nacionalización de la Literatura" en **Selección de Ensayos**, Ed. Ecuatoriana, Quito, 1939.

JOAQUÍN GALLEGOS LARA: "Acción y Pasión en los Animales Puros".- "El Partido Comunista y los Intelectuales".- "Vanguardismo y Comunismo en Literatura".- "La Reacción Feudal Burguesa".- "Esquema y Diseción de la Hispanidad".- Artículos recopilados en: **Páginas Olvidadas de Joaquín Gallegos Lara**, Universidad de Guayaquil, 1987. Compilación de Alejandro Guerra Garcés.

ALFREDO PAREJA: "Breve panorama de la Literatura de ficción en el Ecuador contemporáneo". En: **Trece años de Cultura Nacional, Ensayos**. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1957.

JORGE HUGO RENGEL: "La Nueva Ecuatorianidad" y "Realidad y

a su ideología señorial algunas concesiones de carácter liberal para criticar las formas que ha asumido la sociedad oligárquica en el Ecuador. Jorge Hugo Rengel, pero sobre todo Alfredo Pareja, invocando la tradición revolucionaria de América Latina, intentan apuntalar un proyecto democrático fundamentado en la acción de las clases medias. Joaquín Gallegos Lara apela a la conciencia de un proletariado en constitución para conformar el sujeto histórico constructor de la nueva sociedad y cultura que aparentemente todos reclaman.

- Fue un momento de insurgencia. De insurgencia fue la literatura que se escribió, aparentemente por casualidad. Y no haya duda que la casualidad literaria de 1930 tuvo sentido. Pero cabe preguntar, ¿la generación de 1930 comprendió bien su circunstancia?

reflexionaba Alfredo Pareja en un intento de visión panorámica del período.

Joaquín Gallegos, siempre preciso y riguroso en sus planteamientos, respondió:

- Fue la promoción que coincidió con el despertar social del pueblo ecuatoriano. Universitarios, obreros cultos, escritores, integraban ese grupo estigmático. Tenían que ser los primeros en comprender integralmente la perenne frustración del desarrollo de nuestra nacionalidad. Habían nacido en los años precisos para que, por su boca, el Ecuador se preguntara: ¿Qué soy? ¿A dónde voy?. No es fácil captar la realidad virgen de un pueblo, ni descubrir de golpe el rumbo que a ella le corresponde. Los hombres llamados a tal responsabilidad, representaban la conciencia ecuatoriana naciente. Su deber, para cuyo cumplimiento carecían de preparación, era una carga abrumadora. Pero la aparición del proletariado y la desintegración de nuestra vida nacional, les marcaron una vocación ineludible.

Fantasia Revolucionarias", recogidas en: **Literatura y Cultura Nacional en el Ecuador**, Adrián Carrasco y otros, IDIS, Casa de la Cultura, Cuenca, 1985.

Con un gesto de asentimiento, Jorge Hugo Rengel precisó el carácter revolucionario del momento:

- En el Ecuador se ha dejado de cantar la belleza en sí. Y si todavía no se ha forjado el argumento definitivo en contra del pasado, artistas y literatos, en coro de rebelión, denuncian su miseria, responsabilizando a las clases sociales que lo representan y negando en consecuencia a la feudalidad y la burguesía su pretendido derecho a gobernar y a explotar.

Remigio Crespo, sintió la acusación, y comprendiendo el rumbo que tomaban los discursos, se defendió:

- Cuando se producen las crisis podemos advertir que ellas no van a la raíz de la economía y que si las padecemos, ello se debe a la incuria, a la rutina, a la poca preparación para aprovechamiento de los dones naturales que se nos han prodigado. Que hay entre nosotros desposeídos y desocupados no puede negarse. Pero se debe precisamente a la falta de capital que solicite trabajadores e industriales. Nada más injusto que la envidiosa tentativa de arrebatar a los terratenientes sus cultivos, para satisfacción de los celos del pseudoproletariado.

En el Ecuador, el impulso revolucionario que en 1895 amenazó derrumbar hasta los cimientos del viejo orden, bien pronto se desvaneció dejando construida esa particular forma de capitalismo primario-exportador latinoamericano que, bajo la dominación oligárquico burguesa, conciliaba el poder del gamonalismo feudal, el imperialismo y la gran burguesía agroexportadora y financiera.

La oligarquía burguesa ecuatoriana nació a la historia desde la matriz colonial cuando el capitalismo llegaba ya a su fase imperialista. Incapaz de imponer un desarrollo capitalista generalizado en estas tierras, su vida dependía de las vicisitudes del mercado mundial que le alimenta a través del cordón umbilical de la agroexportación cacaotera.

En esas condiciones, la oligarquía liberal no fue, no pudo ser una clase dirigente con un proyecto nacional: su

poder político levantado sobre la propiedad monopólica de las plantaciones y el control del comercio y la banca se concentró en el reducido círculo de las familias agroexportadoras, sin diluirse en la mediación de una sociedad política desarrollada que universalizara sus intereses particulares bajo una forma nacional.

La alianza con los terratenientes dispersaba aún más el poder político, puesto que su dominio impregnado de feudalismo, se organizaba en unidades locales o regionales, representadas por esa trilogía integrada por el teniente político (delegado del poder central), el cura (como funcionario del control ideológico) y el terrateniente.

Entre la feudalidad y el imperialismo, la ideología oligárquica crece desarraigada de las grandes masas populares, en su mayoría indias y mestizas, con quienes no se siente vinculada por una historia ni una cultura comunes. Su concepto de nación, embebido de racismo, identifica lo indígena, lo mestizo, lo popular con lo prehistórico, mientras recorre España y Europa en búsqueda de orígenes más respetables e ilustres.

El casticismo en el idioma, la cultura como producto de una aristocracia del espíritu, la historia como evasión arcaizante por el mito "deliciosamente inactual" del salvaje idílico y trágico, el pensamiento y la sensibilidad europeos como la más alta cumbre del alma universal, el descasamiento de la élite intelectual perdida en estas "ásperas tierras primitivas", habitadas por masas mestizas y plebeyas, configuran una cultura elitista y desnacionalizadora, mal disimulada por el liberalismo de etiqueta, que vistió la oligarquía ecuatoriana en las dos primeras décadas del presente siglo.

De repente se acabó el cacao. La dorada época de la oligarquía burguesa experimentó una profunda grieta: la crisis económica con que se abren los años veinte condujo a la lucha político social y de aquí resultó un cambio total en la ideología, el surgimiento de una conciencia nacional popular como característica definitoria de los años treinta.

La crisis económica fue de agotamiento de un modelo de

acumulación. Durante todo un largo período (1920-1944), una y otra vez se hicieron presentes los límites de una estrategia de crecimiento basada en la demanda externa. La terca realidad persistió en golpear a una oligarquía chata, sin horizonte ni proyecto de desarrollo capitalista autónomo.

En el interín se avisó el aflorar de un proceso alternativo: la posibilidad de desarrollo de una forma de industrialización; surgió se puede decir de forma natural y espontánea, impelido por los mismos derroteros que la gran crisis del capitalismo mundial imprimían al funcionamiento de nuestra economía.

La crisis económica, igualmente de manera natural y espontánea comenzó a modificar la relación sociedad rural-sociedad urbana: ocasionó un hasta entonces desconocido proceso de crecimiento urbano debido al creciente éxodo del campesino costero afectado por la quiebra de las plantaciones cacaoteras: "los que se van", trasladaron su desocupación y conflictos a la capital montuvia -Guayaquil- conformando definitivamente el sector marginal urbano; al decir de Agustín Cueva, la crisis política tuvo como detonante la fuerza de un movimiento social de obreros, intelectuales y campesinos, que presionaron por derrocar un poder excluyente, por desestructurar un Estado que no había alcanzado dimensión nacional, que se perdió en el empeño de construir una sociedad civil integrada, de constituir una legitimidad democrático burguesa. Fue el resultado de la acción de un emergente e insurgente movimiento obrero contra las formas de reproducción social impuestas por una burguesía subsidiaria. El producto de un inorgánico movimiento campesino que, hoz en ristre, se lanzó contra el gamonalismo y contra un Estado cómplice y complaciente que no intentó tocar siquiera las bases materiales de la feudalidad serrana. La crisis política, en fin, se desató por la práctica de una clase media, asfixiada por la prepotencia oligárquica y humillada por el despotismo aristocrático.

En este intermezzo se desarrollaron algunas experiencias de apertura democrática y se probaron algunas formas de reformismo burgués: desde la revolución juliana,

aquel intento de redefinir el lugar de la oligarquía agro-exportadora y financiera, hasta el gobierno de Enríquez Gallo, como intento de encauzar el conflicto obrero bajo la legitimidad estatal.

La crisis afectó también, y muy profundamente, al campo cultural. Pero hay que hacer una precisión: si por la crisis de la cultura entendemos pobreza en las producciones, falta de vigor expresivo, ausencia de creatividad, es evidente que no puede hablarse de una crisis en la cultura del período. Lo que sí hubo fue la profunda quiebra de una forma particular de cultura que había sido la dominante hasta entonces: la cultura oligárquica de cuño aristocrático, producida por una élite de salón y para deleite de sus iguales, nostálgica de Europa y desvinculada de la turbulencia de la vida social, perdió su contenido. Las nuevas fuerzas sociales que irrumpieron a la historia generaron un conciencia crítica que demolió las bases del pensamiento social y político dominante. El resultado fue una fecunda producción que transformó radicalmente la relación entre sociedad y cultura: ella dejó de ser puro ornamento retórico y práctica distintiva de una clase; empezó a vincularse a la dinámica de la creatividad social colectiva. Al enraizarse en los personajes, los modos de existencia, de pensamiento, en los mitos y los símbolos de la vida popular, la cultura pasó a ser expresión orgánica de la vida social, y prefiguró las principales corrientes del pensamiento social ecuatoriano contemporáneo.

2. AMERICA LATINA: LA VUELTA A LAS RAICES

Hacia 1920 en América Latina se ha consolidado una nueva clase diferente de la aristocracia terrateniente -aun cuando a veces surgida de su seno y casi siempre en alianza con ella- y diferente también de la burguesía liberal: es la oligarquía burguesa vinculada al imperialismo. Las dictaduras de Leguía en el Perú, de Machado en Cuba, la de Ibañez en Chile, las de Ubico y Somoza en América Central son la

expresión política de ese nuevo poder hegemónico.

Es también una época de gran fermento social. Diversos movimientos sociales y acontecimientos políticos irán minando y deteriorando la rígida dominación oligárquica: el movimiento obrero en plena efervescencia, las grandes sublevaciones campesinas, el crecimiento y la radicalización de las capas medias, definen un período de intensa lucha social.

En conjunto estas luchas tuvieron un carácter marcadamente antioligárquico, contra la persistencia feudal y la creciente presencia del imperialismo. Su originalidad consistió en el acercamiento cada vez mayor entre liberación de clases y liberación nacional, impulsada por la presencia del marxismo y de los partidos comunistas y socialistas. Pero no sólo fue el influjo del internacionalismo proletario. A manera de una síntesis de la más reciente tradición de lucha -la Revolución Mexicana, el Movimiento de Córdoba- la pequeña burguesía enarboló la bandera del nacionalismo antiimperialista y antifeudal a veces como un proyecto de "socialismo latinoamericano" (el aprismo), otras como la vertiente nacional populista (Vargas en Brasil, Cárdenas en México).

El fuego cruzado entre dos fuerzas poderosas, la feudalidad y el imperialismo, genera la visión apocalíptica de una sociedad que se descompone, y la utópica certeza del nacimiento inminente de una nueva sociedad.

La contradicción entre lo "viejo" y lo "nuevo" conforman la conciencia de una nación escindida que estuvo presente en el horizonte de la confrontación ideológica de la época. Su sentido fue interpretado de muy diversas maneras: barbarie o civilización, feudalismo o capitalismo, mundo rural o mundo urbano, nación oligárquico-burguesa o nación obrera y campesina.

El nacionalismo fue mucho más que una ideología política; fue la búsqueda de una nueva identidad nacional; abarcó todos los campos de la expresión cultural (filosofía, relato, música, pintura). En general la intelectualidad latinoamericana se impuso la tarea de construir el mito móvil y

sensible del **ser nacional**, de sus orígenes y posibilidades, del espíritu de su raza (2).

Si durante las dos décadas anteriores, el nacionalismo latinoamericano hundió su raíz en el arielismo de Rodó que tuvo como referente el modelo europeo, hacia 1920, conmovido por los grandes acontecimientos mundiales -la Revolución Rusa, la Revolución Mexicana, la Primera Guerra Mundial- cambió de signo: se desvaneció la creencia en la superioridad de los sistemas sociales y culturales del viejo mundo; América podía y debía formarse un destino, propio y distinto.

La pregunta por la identidad nacional encontró nuevos referentes. La cuestión indígena que venía insinuándose desde el período anterior, se convierte en el núcleo fundamental de las respuestas que se dieron entre 1920 y 1930.

El indigenismo, de imprecisos contenidos ideológicos, se atrincheró en la literatura y la pintura, y aún pasó a formar parte del movimiento comunista latinoamericano en constitución. Como corriente cultural el indigenismo persistió vigorosamente en la producción intelectual de América Latina. Los muralistas mexicanos, Ciro Alegría, José María Arguedas, Miguel Ángel Asturias, Jorge Icaza, Diógenes Paredes, Pío Jaramillo Alvarado.

En un segundo momento, bajo la influencia del marxismo, el fundamento de la nación se desplaza a esa compleja relación que se establece entre estructura clasista y estructura étnica.

Otro concepto de nación basado en el mestizaje como garantía del porvenir surgió ligado al desarrollo capitalista de América Latina, cuando el proceso de urbanización fortaleció a la pequeña burguesía. La "raza cósmica" de Vasconcelos fue la tesis que despertó mayores repercusiones. La atomización de América Latina frente a la unidad anglosajona es denunciada por Vasconcelos como una traición a su misión histórica, y una entrega al imperialismo blanco, representado por Estados Unidos, último período de domi-

(2) Ver: Pablo González Casanova: IMPERIALISMO Y LIBERACION, Edit. Siglo XXI, México, 1979.

nación de una "raza pura". La nueva raza sintética convertirá al subcontinente en la cuna de la nueva civilización humana. El evidente contenido antioligárquico y antiimperialista de la nación mestiza trae aparejado un componente anticomunista también muy claro, pues se desarrolla en contraposición a la tesis de la dictadura del proletariado; esta contradicción fue el campo de una aguda polémica entre aprismo y comunismo que, teniendo como centro el movimiento intelectual peruano, estuvo presente en el debate ideológico político y cultural de Hispanoamérica en esos años.

La tesis de la nación mestiza tuvo otra variante: fue una expresión reaccionaria que, enfilada en principio contra la oligarquía liberal, contenía en el fondo una expresión anticapitalista y antidemocrática. Propugnaba la idea de la extinción de las "razas inferiores" -la india y la negra- y su "mejoramiento" por el contacto con la raza blanca; fue el sostén ideológico que propició algunas de las políticas de impulso a la inmigración europea a América Latina. Ventura García, José de la Riva Agüero, Víctor Andrés Belaúnde, el primer Velasco Ibarra, son representantes de esta corriente que expresa una supervivencia encubierta de la ideología oligárquico señorial, que en algunos casos fue a dar en el fascismo.

Como se ve el nacionalismo latinoamericano estuvo lejos de ser una concepción ideológica homogénea y unívoca. La necesidad de dar un fundamento nacional estuvo presente en todas las fuerzas sociales que se disputaban la dirección del tránsito a esa nueva sociedad que pugnaba por surgir en estas tierras. A más de las ya anotadas podríamos señalar otras dos formas de nacionalismo:

Otra vertiente reaccionaria, anticapitalista, que se resuelve en una añoranza por el orden heredado de la colonia y de defensa de los valores patriarcales como fundamento de la nación, es la del **pasadismo**. Leopoldo Lugones, por ejemplo, expone una visión nostálgica de la sociedad arcaica, desde una perspectiva bucólica que glorifica la vida campesina, y una oposición radical a todas las formas políticas,

económicas y culturales modernizantes. La nueva sociedad que se anuncia aparece en esta perspectiva como un indeseado e inevitable "edén subvertido", y por lo mismo lejos de sus raíces originales.

Para cerrar el círculo del nacionalismo, una vertiente de la vanguardia latinoamericana identificaba la cultura nacional con la cultura urbana moderna. Desecha la tradición indígena y rural del ser nacional, porque los encuentra vinculados a una herencia colonial que es preciso liquidar. Desde una crítica de la burguesía, de su pensamiento, de sus formas de vida y sus instituciones, los poetas vanguardistas asumían que sus desaforados ataques a ella ayudarían a apresurar el proceso de desintegración de la sociedad capitalista, y la gestación de una revolución social que instauraría una nueva sociedad nacional sin las contradicciones internas y sin dependencia cultural. No descarta la influencia europea, sino propone manejarla sin complejos ni sumisiones, una creatividad propia acorde con nuestras condiciones. Vicente Huidobro en Chile, José Juan Tablada en México, Carrera Andrade en el Ecuador, Oswald de Andrade en Brasil, y quizá algo de Borges ilustran esta tendencia.

Entre vanguardia literaria y vanguardia política (el movimiento marxista) se tejió una difícil historia de relaciones y desencuentros. Les identifica su posición antiburguesa, la convicción de asistir al derrumbe final del capitalismo y la voluntad de construir una sociedad radicalmente distinta. Disintieron, entre otros muchos tópicos, en la forma de concebir el compromiso político, la función social del arte, y la libertad de creación artística; en una muy diversa comprensión del curso que siguió la construcción del socialismo en la Unión Soviética.

La relación entre arte y política entendida como la necesidad de abordar, también desde la creación artística, los problemas más urgentes de la vida social, es otra de las características de la producción cultural en el período. La solución de este desafío llevó a los intelectuales por distintos caminos de creación y de compromiso político, y les condujo

a una polémica frecuente sobre su propio quehacer, polémica que ha continuado hasta hoy en la interpretación crítica del período. Sin embargo lejos de atenuar el carácter estético de las obras, la relación arte-política fue altamente creativa y fecunda, a tal punto que lo mejor de la producción de esos años está signado por este encuentro: César Vallejo, Nicolás Guillén, Pablo Neruda, Miguel Angel Asturias, Joaquín Gallegos, Enrique Gil Gilbert, sólo para citar algunos nombres.

3. EL ECUADOR: DEL MOVIMIENTO SOCIAL A LA NACION Y LA CULTURA

De América Latina al Ecuador, de lo general a lo específico, es posible establecer una idéntica línea de análisis: la economía conduce a las luchas políticas, y de ahí a un cambio en las mentalidades colectivas operado por la lucha ideológica.

La crisis del sistema oligárquico ecuatoriano, primero fue práctica, luego discurso. Comenzó bastante temprano, hacia 1921 cuando se conjugaron disminución de los precios del cacao, pestes e inflación para causar una primera crisis económica, que logró superarse en 1925, por la recuperación de nuestras exportaciones. Arrastrada fatalmente por los efectos de la gran depresión internacional de 1929, la economía ecuatoriana entró también en su gran crisis, hasta que la coyuntura favorable de la Segunda Guerra Mundial marcó una sostenida recuperación que se estabilizó, sin embargo, sólo en el auge bananero de los cincuenta.

La dominación oligárquica fue sacudida, también desde muy pronto, por la insurrección obrera en 1922, las sucesivas sublevaciones campesinas entre 1920 y 1935 y por el intento reformista de julio de 1925, que dio inicio a un período de crisis de dominación política que se clausura con la restauración oligárquica burguesa de diciembre de 1938. En medio de una constante agitación de obreros, de estudiantes y campesinos los años treinta son preñados de

acontecimientos políticos tumultuosos: la sublevación contra Ayora en 1931, la guerra de los cuatro días de 1932, la aparición del fenómeno velasquista en 1934; las cuatro horas del regimiento "Calderón" en noviembre de 1936; la dictadura reformista de Enriquez en 1937-1938. Todo parecía anunciar la gran confrontación del 28 de mayo de 1944. Las fuerzas económicas, políticas y sociales parecía que se habían tensado para este momento decisivo: para unos pocos, había llegado la hora de la revolución proletaria; para otros se marcaba un nuevo hito para la revolución democrática burguesa que culminaría en una revolución socialista muy posterior; para el poder burgués no había habido revolución: era un simple tránsito hacia una forma más estable, más orgánica de dominación.

Sobre este trasfondo, el debate intelectual, el pensamiento social, se desenvuelven, lo dijimos ya, entre las fuerzas sociales que se disputaban la dirección y el carácter de la transición.

Sin comprender el fondo de la reflexión de Remigio Crespo, y aparentemente dándole la razón, Gonzalo Zaldumbide llevó la discusión hacia uno de sus temas favoritos, el atraso cultural de América Latina frente a Europa:

- Cuando me contaron que Pierre Loti iría al Ecuador, pensé en su horror al semicivilizado, el simiesco-neófico de las modas europeas. ¡Qué desdén por nosotros, por nuestro atolondrado afán de progreso! No habría simpatizado, de fijo, sino con el indio oscuro, en quien persiste la agonía de una raza refractaria. Para su arte y su placer, habría inventado en una india de pies desnudos, una sensibilidad de idilio trágico y habría hecho de una de nuestras herméticas "longas", otra Rarahu más esquivada. Y habría sido delicioso e inactual.

Identificándose con el probable espanto de Loti, se preguntó:

Por qué ¿Quién es, para el drama americano, el personaje representativo, quién el héroe epónimo?

En la historia "nuestra", ni el aborigen ni el conquis-

tador. ¿el colono, el súbdito español de Indias? Apenas. Y, ahora ¿El mestizo libre de nuestras democracias aplebeyadas? ¿Ese dudoso símbolo, mezcla de sangres discordantes, desdibujado por un cosmopolitismo de tropel, por una cultura de feria?

Y del hombre pasa a la geografía:

"Como quiera que sea, convengamos en que tenemos de peculiar, por lo menos el paisaje. Es decir la decoración, la tela de fondo. Pero la visión de ese escenario desmesurado, la iniciación en su grandeza selvática, fue debida a la intuición extranjera de un Saint-Pierre, de un Chateaubriand ¡todo está hecho! Europa nos dio ya la manera

Visiblemente molesto por las expresiones de Zaldumbide, Alfredo Pareja rebatió:

No tiene importancia decir que yo no ando de acuerdo con sus ideas políticas ni con su posición en lo que hace a la realidad americana; nadie podrá negar que Zaldumbide es un escritor de verdad, aunque lo hayan limitado el prejuicio y la escasísima producción.

Y buscando argumentos en la historia formuló su tesis sobre nuestro ser mestizo:

En la sangre contradictoria, en la doble alma, vive, por efecto de la beligerancia interior, la fórmula conciliatoria, la unidad en potencia, la clave de la explicación y formación nacionales. Porque donde hay un puñado de blancos y gran gentío de indios estáticos, sólo hay país cuando adelanta la mezcla. Montalvo abre una época, es un anunciador, un mestizo preconsciente de la nueva realidad social ecuatoriana, un precursor de la revolución de la clase media, que eso es, en gran parte, la lucha del liberalismo por el poder. Tanto lo fue otro mestizo para la transformación emancipadora de España: Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo.

Jorge Hugo Rengel, con un gesto de asentimiento ahora dirigido a Alfredo Pareja, fundamentó el carácter mestizo de la nación ecuatoriana apelando a la Sociología:

- La estructura étnica del Ecuador nos presenta un panorama abigarrado. Diferiendo de Bolivia y el Perú, contra la aseveración de Pío Jaramillo Alvarado, el sedimento humano preponderante en el Ecuador es el mestizo. Frente a la cultura occidental que nos invade, el mestizo, en su imposibilidad de presentarle una resistencia sustancial lo asimila. Y, al hacerlo, la transforma, adaptándola al medio. De esta síntesis surgirán los perfiles del nuevo Ecuador.

El tema de la nación planteado en términos raciales provocó la reacción de Gallegos Lara; mirando a Zaldumbide criticó ásperamente:

- Zaldumbide es un ejemplo de tragedia de la inteligencia oprimida por la camisa de fuerza del prejuicio social.

Y dirigiéndose a todos, continuó:

Las razas no existen, son un invento de la ciencia domesticada al servicio de los imperialismos. La humanidad es una sola sea cual sea el color de su piel o el ángulo de su cráneo. Los hombres somos producto del medio social en que nacemos y vivimos. Los ingleses y yanquis no son prácticos por ser sajones sino porque en sus países se ha desenvuelto en todas sus posibilidades el sistema capitalista. Nuestros romanticismos babosos no son herencia "spanish" o "latina", como los sociólogos yanquis de tercera lo aseguran y nuestros rastacueros lo admiten, sino la consecuencia de nuestro atraso industrial y la supervivencia de la economía feudal o lo que en América llamamos gamonismo.

Jorge Hugo Rengel dio un giro a su argumentación anterior desde los términos raciales en los que se dejó envolver y aceptó plantear la cuestión en términos clasistas:

- Antes de llegar a conclusiones sobre nuestra

realidad, que abordaremos someramente en el curso de esta polémica, quiero analizar un problema planteado por Joaquín Gallegos. Sin un conocimiento cabal del medio y una madurez teórica suficiente, estimo que todos los juicios que se emitan sobre nuestra realidad, antes que interpretarla, la inventan. La clase obrera, propiamente aún en formación aumenta sus efectivos en parte del artesanado, que conserva la mentalidad individualista y megalómana de su origen, en parte del campesinado que aporta el espíritu cohibido de su ancestro servil. El pequeño proletariado ecuatoriano, entre la asociación mutualista y gremial y la influencia clerical, carece de tradición clasista. En las actuales circunstancias históricas del Ecuador, dada su realidad, la pequeña burguesía juega un rol importantísimo en su vida política y económica; estas circunstancias vienen a justificar la tesis política del socialismo que trata de aprovechar el revolucionarismo democrático de la pequeña burguesía, dando así un paso firme y oportuno hacia la revolución socialista.

Polemizando frontalmente con Rengel, Gallegos puntualizó:

- Hay una disconformidad en mí con las ideas sentidas personalmente por Ud. Jorge Hugo Rengel. Seamos claros aquí para no caer en los conocidos errores, interesados o no, de apristas y socialistas. Cuando se pone, en las ansiadas alianzas del pueblo, en primer plano a la pequeña burguesía, se concluye siempre por adulterar la finalidad revolucionaria. El proletariado es una minoría en nuestro país, pero es una minoría fundamental. El dominio económico-social de la burguesía puede solamente ser roto por una clase social que ejerza un papel decisivo en la vida económica contemporánea. La revolución agraria antiimperialista seguramente creará y desenvolverá una cultura nacional y obrera a la vez, única posible en nuestro país donde las otras clases muestran día a día su impotencia y descomposición ideológica. Son múltiples las formas en que empieza a manifestarse el movimiento cultural de masas. Fijese en él, Jorge Hugo Rengel, si quiere percibir la naciente ecuatorianidad, que sólo puede ser obrera y campesina.

El Ecuador en los años treinta aparecía como un país escindido geográfica, racial, social y económicamente. El capitalismo, surgido en las plantaciones cacaoteras, se transformaba también en proceso urbano, mientras el feudalismo colonial se arraigaba en las haciendas serranas, y en las comunidades indígenas persistían formas incásicas y preincásicas de reproducción social.

En esta abigarrada realidad habían madurado movimientos sociales que desafiaban el orden establecido. Obreros y capas medias, del cuestionamiento a la oligarquía y el gamonalismo pasaron al enfrentamiento directo, violento a veces, con el Estado. El combate ideológico que emprendieron, como movimiento político, buscaba incorporar también los intereses y la lucha del campesinado para conformar una fuerza social que instaurara un nuevo orden. Los movimientos sociales y políticos pasaron al campo de la elaboración intelectual: el marxismo, el problema indígena, el mestizaje fueron los temas centrales de la vida intelectual ecuatoriana de los años treinta; y todos ellos convergieron en la cuestión nacional.

El movimiento obrero, fue la expresión social de una clase numéricamente débil, de gran fragmentación social por su aún no clara separación de artesanos y campesinos y de marcada dispersión geográfica. Su presencia activa en la vida nacional, desde la segunda década del siglo significó sin embargo una transformación radical en las formas de hacer, sentir y pensar la política. Algunas de ellas:

- El movimiento obrero permite que, gradualmente, el movimiento social se ubique en las urbes como escenario privilegiado de su acción.
- La irrupción del proletariado trae como consecuencia que una clase fundamental entre en la disputa de la dirección del proceso político, abriendo la posibilidad de una transformación revolucionaria.
- Con el proletariado la nación dominada entra en la cultura, no sólo como protagonista activo que reclama y construye esa presencia, sino también como perso-

naje de la literatura, la pintura, el ensayo sociológico. Desde este momento, los problemas de la nación y de la cultura pueden ser planteados en términos clasistas, superando aquella falsa conciencia que los hacía depender de factores raciales, culturales, geográficos. Con el movimiento obrero llegó el marxismo a la práctica política, ideológica y cultural del Ecuador de fines de los años veinte y comienzos de los treinta.

El marxismo como ideología política partidista se expresa inicialmente en el socialismo, fundado en 1926. Desde este origen, dentro de la gran variedad ideológica que confluyó en la creación del Partido Socialista, el marxismo ecuatoriano no fue homogéneo. Por lo menos se expresó a través de dos tendencias que fueron distanciándose cada vez más hasta llegar a una total ruptura en 1931: el marxismo de filiación comunista adherido a la III Internacional y el marxismo socialista que buscaba elaborar una versión latinoamericana profundamente enraizada en la influencia aprista y trotskista y en la práctica pequeño burguesa (salvo excepciones como la de Manuel Agustín Aguirre).

El marxismo leninismo del Partido Comunista propone inicialmente un proyecto revolucionario antifeudal y antimperialista, hegemonizado por el proletariado en alianza con el campesinado: la revolución agraria antiimperialista en su primera fase, debía excluir todo tipo de alianza con la burguesía a la cual se le niega cualquier atisbo de carácter nacional, por lo mismo propugnaba una lucha de clase contra clase, la cual llevaba a excluir también el liderazgo pequeño burgués en el proyecto revolucionario. Esta línea política se mantuvo en esencia hasta fines de 1935 y ella inspiró las formulaciones que sobre la nación y la cultura realizaron los intelectuales comunistas en el período.

El marxismo del Partido Comunista, produjo sin embargo una teoría y una ideología renovadora y creativa para explicar la realidad social y cultural del Ecuador de esos años. Pese a lo cual su pensamiento, consecuentemente su práctica no estuvieron exentos de dogmatismo.

Al priorizar de forma casi excluyente lo proletario frente a lo nacional, el proyecto comunista de la primera mitad de los años treinta se aisló de las masas campesinas y de las capas medias, imposibilitando las necesarias alianzas de clase para un posible triunfo revolucionario.

La táctica de lucha de clase contra clase tiene repercusiones en la concepción sobre la cultura y en las posibilidades de desarrollo de una cultura nacional. Gallegos, el vocero más importante de los comunistas en este campo, convencido que la crisis general del capitalismo es el anuncio de su derrumbe inminente e inevitable, encuentra que toda la cultura burguesa está en plena descomposición; lo realmente nuevo en cultura y en arte sólo puede encontrarse en la nueva clase que "trae en sí el germen del futuro": el proletariado revolucionario mundial.

Para la cultura nacional esta tesis tiene una doble repercusión: el olvido, o por lo menos un débil tratamiento, de la cuestión indígena, más allá de sus aspectos económicos sociales. Para los comunistas ecuatorianos, la nueva cultura nacional sólo podía asentarse sobre la base clasista que proporciona el proletariado y su ideología. Al campesinado en su mayor parte indígena, sólo le correspondía el papel de aliado de la única clase verdaderamente revolucionaria que puede dar un sentido realmente nuevo y nacional a la cultura.

A partir de 1936, luego del VII Congreso de la Internacional Comunista, los comunistas modifican su proyecto revolucionario hacia un proyecto nacional democrático, en el cual el contenido programático central es la lucha anti-feudal, el desarrollo de un capitalismo nacional orientado al mercado interno y una posición antiimperialista mediaticada. Los cambios en la perspectiva nacional y cultural partirán de esta nueva orientación.

Otro componente fundamental del movimiento social en el Ecuador es el campesinado. La complejidad de su análisis proviene de su composición marcadamente heterogénea, no sólo desde la perspectiva clasista sino también desde el punto de vista de su diferenciación étnica que, para la época

de nuestro análisis, resulta una cuestión de gran trascendencia para la explicación de su proceso social.

Es necesario entonces comenzar con una precisión: numéricamente, el sector mayoritario es indígena. En la costa, en la "zona mojada", el campesino es mestizo. Como movimiento social, el campesinado se expresa en la vida del país, fundamentalmente en las luchas indígenas entre las que se destacan las de Sinincay, Quingeo y Sidcay en 1920; o los levantamientos por el problema de la sal en 1925; los de Cayambe y Tigua en 1926 y 1927; Columbe y Colta en 1929; Licto en 1935 y Pull en 1938. En contraste el campesinado montuvio, poseedor de una inmensa rebeldía individual, no logra expresarse en un movimiento social.

A pesar de esta diferente presencia social, tanto el indígena como el montuvio y el cholo son vigorosamente recogidos por el movimiento intelectual del período e inciden de diversa manera en las concepciones sobre la nación y el carácter nacional de la cultura.

El campesinado indígena, expresión de diversas nacionalidades, no se encontraba en posibilidades de proyectar sus intereses, como el interés de la nación, de imprimir una perspectiva nacional a sus reivindicaciones. El movimiento político de izquierda evidencia una incompreensión del problema indígena. Los comunistas ecuatorianos, si bien ubicaron la cuestión indígena en términos de relaciones sociales de producción, no lograron dotarle de una correcta dimensión política; no vincularon indigenismo y socialismo: el movimiento indígena, subordinado al proletariado, su aliado estratégico, deviene objeto de la revolución social, no es sujeto histórico; en esta perspectiva el marxismo sólo superficialmente sirvió para analizar la realidad indígena: se describía el carácter feudal de la explotación colonial y republicana y en un salto inmediato, se adscribía el movimiento social indígena al proyecto revolucionario proletario.

A diferencia del indigenismo peruano, que formuló una concepción del Perú como una nación india, en el Ecuador la presencia indígena es a lo sumo considerada como uno de los

componentes nacionales, no como el **constitutivo esencial** del ser nacional. Lo nacional y lo cultural indígena es percibido como elemento en transición: su forma de incorporación a la nación es más definida por la vía del mestizaje. Por dos caminos ideológicamente distintos, el ser nacional y cultural indígena, se disuelve en la "nueva nación". Convertido en proletario o en mestizo, el indígena pierde su esencialidad, se transmuta en otro ser, no por síntesis o fusión, sino por simple asimilación, casi por avasallamiento.

Excluido de la nación oligárquica, y sin construir por sí mismo una nacionalidad diferente; disuelto en un individualismo reivindicativo que, desde las montoneras alfaristas, no había vuelto a expresarse como movimiento social, el pueblo montuvio aparece con características más vigorosas y activas en el movimiento cultural de los años treinta. Sus mitos, su habla, sus símbolos, su modo de vivir, de amar y hasta de morir, su solidaridad aportan al nuevo contenido de una cultura que pretende ser expresión orgánica y síntesis de las experiencias creativas de la vida social. Si la incorporación del indígena partió de su condición de explotado, pero olvidó la riqueza de las culturas del mundo indígena desde una perspectiva exterior, no profunda, el ser cultural del montuvio logra constituirse en elemento integrante de la nueva cultura nacional, sin perder su identidad.

La nación dominada pugnaba por mostrarse, y su presencia no sólo era percibida por el pensamiento democrático y revolucionario. La ideología oligárquica en crisis, advirtió la necesidad de incorporarla a su proyecto nacional, aunque con restricciones. Es la ideología que deshistoriza a la nación dominada por dos caminos diferentes: caricatura o idealización. Si por el primero, configura un personaje pintoresco, miserable pero satisfecho, que respeta el orden "blanco", oligárquico y gamonal, y el tabú religioso, y actúa movido por todos los resortes de la barbarie: alcoholismo, pereza, carencia de imaginación, violencia gratuita. Si por el segundo, perfila agrestes adanes del trópico, versallescos pastores de los Andes, poseedores de todas las virtudes

imaginables, lejos de la contaminación de la civilización.

Obreros, campesinos, en la base del problema político-cultural de los años treinta. Pero no sólo ellos; también, y con carácter decisivo, la pequeña burguesía y las capas medias. Uno de los resultados del proceso liberal, a pesar de sus limitaciones, fue el crecimiento de las clases medias a partir de una relativa democratización de la vida social, la ampliación del espacio cultural y la organización del sistema educativo laico, el significativo crecimiento de las ciudades y el desarrollo de las profesiones liberales.

Marginada de una amplia participación social y política por la rígida dominación oligárquica y en proceso de radicalización por la crisis, la pequeña burguesía ecuatoriana hizo su entrada en escena con el ensayo reformista de julio de 1925. Su presencia alteró el panorama ideológico y cultural del país, y de ella provienen, en su mayoría, los nuevos intelectuales que darían forma a los proyectos históricos de las fuerzas sociales en constitución.

En el horizonte ideológico de los años veinte y treinta, marcado por un profundo espíritu crítico, y por la búsqueda de nuevas formulaciones sobre la nación y la cultura, la presencia de las clases medias dio lugar al planteamiento de una identidad entre mestizaje, pequeña burguesía y carácter nacional.

Las influencias heterogéneas de Spengler y Vasconcelos, del vitalismo de Ortega y de un marxismo filtrado por el APRA, de Haya de la Torre más que de Mariátegui, configuraron un pensamiento definido por la búsqueda de un nuevo contenido ético, y de una nueva razón, que presida y organice las relaciones sociales, la política, la cultura, mediante un proceso abarcador que universalice todas las fuerzas creativas de la sociedad en la síntesis armónica de un Estado nacional moderno.

La fe en la educación y la cultura, confiados a la misión dirigente de la *intelligentzia*, aparece como el resorte infalible para la realización de los valores universales de la democracia y la justicia. Esta idea tuvo una formulación orgánica en la propuesta de la "gran nación por la cultura".

hecha por Benjamín Carrión luego de la derrota de 1941, y que tuvo tanta repercusión en el desarrollo posterior de la cultura ecuatoriana.

En términos generales, y dentro de una amplia gama de matices que se abrían desde una posición liberal radical hasta un marxismo heterodoxo, el pensamiento político de la pequeña burguesía se pronunció por un programa de transformaciones que elimine las relaciones feudales y los privilegios de casta, que realice la igualdad política y la democratización de la cultura, que amplíe el marco de las libertades individuales y garantice la participación de todos los sectores sociales en la conducción del Estado (3).

Por las particulares condiciones históricas de su desarrollo, la burguesía ecuatoriana fue incapaz de llevar a cabo una transformación revolucionaria de las relaciones sociales, y rehuyendo siempre los virajes radicales, adoptó una vía de desarrollo bloqueado para erigir su Estado. De la contradicción entre este carácter y la posibilidad de una revolución democrático-burguesa abierta por la intensa conmoción social y la crisis de los años treinta, brota el profundo espíritu crítico asumido por la pequeña burguesía que representa el papel de avanzada ideológica de la bur-

(3) Para esta interpretación de lo que hemos llamado el pensamiento democrático revolucionario, véase por ejemplo:

- **Bloque No. 1, Loja, (Enero) 1935.**
"Un panorama y una ruta". L.L.R.R.
"El problema del hombre". Clodoveo Jaramillo.
"La nueva ecuatorianidad". J. H. Rengel.
- **Bloque No. 2, Loja, (Mayo) 1935.**
"Gobiernos Americanos". Alfredo Mora Reyes.
- **Bloque No. 3, Loja, (Noviembre) 1935.**
"Sentido revolucionario del Rojo". Angel F. Rojas.
"Luis Maldonado Estrada: SOCIALISMO ECUATORIANO". A.M.R.
- **Bloque No. 4, Loja, 1936.**
"La crisis del Socialismo en el Ecuador". José Alfredo Llerena.
- **REVISTA ELAN No. 4 y 5, 1932.**
"El destino de nuestra generación". Jorge Carrera Andrade.
"Breve Panorama de la literatura de ficción en el Ecuador contemporáneo" Alfredo Pareja, en: TRECE AÑOS DE CULTURA NACIONAL, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1957.

guesía nacional.

Se conforma así un proyecto democrático revolucionario que, en sucesivas transformaciones depurado de marxismo, culmina en un proyecto esencialmente reformista, absorbido y mediatizado por el Estado que se conformó luego de Mayo de 1944.

Otra opción histórica que se manifiesta en el período es el intento de modernización del proyecto oligárquico señorial.

Desde las entrañas mismas de la colonia y a lo largo del siglo XIX, la oligarquía señorial más que sustentar su dominio en una mínima legitimación social, lo hizo a partir del inmenso poder que provenía del control absoluto del latifundio y de la Iglesia, y del apoyo incondicional de ciertas instancias de la sociedad como la escuela, las academias, las sociedades literarias y artísticas, y la prensa. De esta forma, más que legitimarse en el movimiento social real, se había impuesto desde el control de la economía y la posesión casi absoluta del aparato estatal, desde donde se organizó y cohesionó como clase dominante.

Prácticas excluyentes y privilegiadas, desnacionalizadoras y elitistas, signan su larga dominación y se manifiestan en la aguda crisis que precede al triunfo de la burguesía liberal del 95. En los años veinte de este siglo, desfasada de la realidad y absolutamente desligada de la vida, colapsada y agónica, la oligarquía señorial y sus prácticas políticas inician un lento proceso de unificación con la oligarquía burguesa, que supone una readecuación modernizante de su forma de estar en el mundo, para enfrentar la explosión social que pone en riesgo sus intereses históricos.

Antes que un movimiento político, orgánico y estructurado, el proyecto oligárquico debe ser analizado en las formulaciones que hacen individualidades aisladas: Velasco Ibarra, Remigio Crespo, Gonzalo Zaldumbide, a lo largo de varias décadas de debate político e ideológico; ello justifica la inclusión de algunas de sus formulaciones en este análisis.

El fervor y la combatividad de las primeras organizaciones sindicales de obreros, los sucesivos levantamientos

y las luchas de resistencia indígenas, sumados a la crisis económica, remecan las estructuras más hondas del edificio oligárquico y generan en su interior una crítica de las formas del ejercicio de su dominación y, correlativamente, una alternativa que garantice su perdurabilidad remozada.

En efecto "siempre resulta mejor prevenir que curar y castigar", reflexionaba Remigio Crespo en 1911, y se ratifica en 1925 avisorando "los pavorosos trastornos del proletariado".

La crítica abarca numerosas formas de la dominación oligárquico-burguesa: la corrupción del clero, uno de sus pilares fundamentales, por su orgullo y fatuidad, su autoritarismo y tiranía, por su ambición y entrometimiento en todas las esferas sociales desde las Universidades hasta las Cámaras Legislativas, sentenciaba Velasco en 1936. Pero incluía también en su enjuiciamiento al mismo discurso y práctica del liberalismo oligárquico en el poder que, ciegamente, no ha distinguido con precisión los matices del enfrentamiento anticlerical y anticatólico, urgiéndolo a que recuerde la funcionalidad de la moral cristiana que puede y debe actuar como cohesionadora de un pueblo, tradicionalmente fragmentado.

Pero también la enseñanza pública, que según Velasco se ha convertido en "una fábrica de superficialidades sediciosas", debe revisar sus objetivos y no prescindir de las humanidades clásicas para evitar la influencia bolchevique que engendrará "el caos y el crimen".

Por su parte Remigio Crespo Toral también cuestiona las formas del ejercicio político y señala los errores fundamentales en las orientaciones educativas del sistema escolar que ha producido "ciudadanos entecos física y moralmente" y propone la formación de técnicos para la empresa y la industria. Pero, al mismo tiempo, pone en entredicho las prácticas fraudulentas del voto que, en lugar de legitimar a los gobiernos liberales, los extraña del indispensable consenso ciudadano.

En 1924 el mismo Remigio Crespo exacerba su crítica al conjunto de las prácticas culturales de su clase y al

sustento de la propia nación que reconoce inexistente. En lo primero, observa una literatura academicista, falta de originalidad y espontaneidad, que no da cuenta del color local, de lo propio refugiándose en el clientelismo de las literaturas extranjeras.

En medio de esta "sociedad trastornada", como decía Velasco, era preciso, si no urgente, sortear la crisis de dominación desde una doble dimensión: iniciando la convergencia ideológico política que reforzara el frente de las clases dominantes de la oligarquía gamonal y la oligarquía burguesa y, en segundo lugar, proponiendo una serie de reformas que recojan una relativa apertura social.

La convergencia se inaugura con la colaboración política del sector gamonal en los gobiernos liberales, en áreas tan delicadas como la diplomacia limítrofe, pero se consolida en el terreno de las formulaciones ideológicas que finalmente actúan como proyecto histórico de las dos fracciones dominantes y permiten sortear la crisis y avanzar a la modernización de la dominación.

En este sentido, Remigio Crespo propone una serie de medidas sociales y económicas de "protección" a los trabajadores del campo y la ciudad, desde un discurso que encuentra sus bases en una interpretación social de la doctrina de la Iglesia, medidas que modernicen las relaciones de producción, por ejemplo, a través del pago de un jornal y la libre compra-venta de la fuerza de trabajo. Siendo profundamente crítico de las formas de explotación de su propia clase, le insta y fustiga a un imprescindible proceso de remozamiento, naturalmente dentro de las reglas de juego del capitalismo.

En lo que se refiere a la propuesta de nación y cultura, se advierte de la lectura crítica de los textos de esta tendencia la existencia de nuevas formulaciones que buscan crear una nación cohesionada y una cultura nacional. Sin embargo, el enorme peso del lastre señorial impide elevar las anclas para conducirse a un proyecto plenamente burgués. Mas el intento está presente, con matices sin embargo. Mientras para Zaldumbide resulta imposible construir una

cultura nacional por la dificultad de conciliar los elementos nacionales de la cultura con lo que él considera la alta cultura universal, Crespo Toral es el teórico de la nueva cultura oligárquico burguesa, asentada en un criollismo del color local y de lo propio, enmurallada contra toda influencia extranjera, que es la más alta expresión del nacionalismo conservador de la época.

4. EN BUSQUEDA DEL SENTIDO DE LA HISTORIA: LA NUEVA ECUATORIANIDAD

Luego de un largo silencio, y para romper la tensión, Gallegos expresó su visión del derrumbe capitalista:

- El desastre final del capitalismo azota al Ecuador lo mismo que a los demás países semi-coloniales. En el momento crepuscular en que un orden se desmorona y se hunde en el absurdo, las más periclitadas ideologías contribuyen a sembrar el caos. No es posible evitarlo. Pero de la comprensión brotará un orden nuevo; confiamos en ello: luchamos por ello. El proletariado que, aún en nuestra feudalidad en crisis, ha germinado y se desarrolla, tomará la vanguardia de los explotados. Nuestra Revolución Agraria y Anti-imperialista coincidirá con la Revolución Mundial que marcha lenta, segura en todos los países capitalistas, aterrorizados por el triunfo de la construcción socialista de la URSS.

Rengel aprovechó la última expresión de Gallegos para explicar:

- La Revolución rusa y los intentos revolucionarios ulteriores, como el caso alemán, el austriaco, el chino, el español, nos demuestran en todo su valor el rol directivo de la inteligencia. Creo haber demostrado la importancia en el proceso de formación histórica de lo que designamos como "inteligencia revolucionaria". Concretándose al caso ecuatoriano, quiero establecer una diferencia entre los especímenes de este grupo. Pues los hay de dos categorías. Según su carácter y moral personales hay intelectuales sustan-

tivos, cuyos servicios asaz importantes constituyen un factor esencial en el proceso revolucionario. Los otros forman el parasitismo de la revolución y de las masas trabajadoras.

En frontal discrepancia con lo sostenido por Gallegos y Rengel, Remigio Crespo expresó:

- Cada época tiene su sino y su labor, la preferencia suya y la orientación: siglo de oro, siglo de hierro, el de las luces, el de las sombras. El nuestro se endereza hacia los problemas sociales: ello resulta innegable. La cuestión social, el socialismo, supone una mistificación, degenerando en el comunismo, el convencionalismo ácrata, la estrategia revolucionaria, que va a la creación -si tal puede decirse- de un caos, la vuelta a la nada, la derogación del precepto del Decálogo -no robarás- convertido en doctrina y con tendencia a un estado nuevo y artificial, en contravención a la organización natural y para ruina de la sociedad.

Y para que no se lo acusara de excesiva crítica, propuso:

- Es necesario ir al corazón de los obreros con el Evangelio y el pan en la mano, no para ofrecerles una felicidad imposible aquí, sino para enseñarles la dignidad de la abnegación, tanto como la nobleza del trabajo. Con la educación y con el establecimiento de cooperaciones, de colonias agrícolas, de cajas de ahorro, de seguros, etc.: conseguiremos que se alejen para mucho tiempo, los pavorosos trastornos del proletariado.

Retomando esa visión globalizante del período, Alfredo Pareja sentenció:

- Entre los jóvenes, se pensaba en el milagro de la revolución rusa; pocas veces, en la mexicana. Alcanzar la justicia social, era cosa de extender la mano. Los programas políticos de esa época son deliciosos de leer por su ingenuidad. Todo ello influyó directamente en la literatura. El beneficio de esta literatura de 1930 es el de habernos traído a la conciencia el primer acto del drama de nuestra historia -pasado y presente alertas- no creo yo que hubie-

se, una simple ternura de adiós, sino más bien la intuición optimista de que los factores negativos de nuestra aparición a la cultura -explotación feudal, miseria, ignorancia- desaparecerán con la invasión civilizadora y la transformación económica, desapareciendo también el viejo personaje típico que representó ese estado de la vida. Resta hablar de la esperanza y la exigencia. Nuestra esperanza del país pequeño, nuestra fuerza y nuestra dignidad, es la cultura. Somos una provincia americana que quiere dar lo suyo al patrimonio general de todas, en una sola aspiración de gran comunidad nacional, sobre todo, porque tenemos en común el futuro. Olvídense pasados detenidos -indios y españoles del XVI- no se piense sólo que territorio y lengua forman nación ni peculiar contribuciones de cultura al mundo.

En desacuerdo, Remigio Crespo sostuvo:

Aquí, en la América Hispana, donde quedan huella y surco del valor y del genio español, mal podemos prescindir de su tradición literaria; pues no podemos emanciparnos de su lengua ni de su vocación idealista y caballeresca. Hijos de Grecia a través de la sangre de Roma, e hijos de España heredera de Roma, educados para extraños rumbos, pasados por el tamiz francés: así somos, materia primeriza, masa disponible para venideras formaciones. Por naturaleza, por hidalguía, podemos, sí, tener fisonomía propia y sin desviarnos de la corriente de la raza y de las influencias del idioma, adquirir la peculiaridad que nace del suelo, de la historia, del ambiente y de las modificaciones que hemos tenido, no sólo en la condición de colonias sino en la de agrupaciones libres.

- El hecho, querámoslo o no, es que las cosas no ocurren así -dijo Gallegos, y preguntó- antes, qué es la cultura? Perdimos ya la idea en que creíamos, como creen los niños burgueses en que es el niño dios quien les da los juguetes, de que la cultura es un soplo como el que fue robado a los dioses por Prometeo. Si tal soplo existiera, no dudo que cualquiera de nuestros duchos intelectuales pudiera robarlo. Pero la cultura es algo material, concreto y vasto. Es el conjunto de conocimientos cultivados en

acción a través de la técnica social. Mientras la clase burguesa monopolice los medios técnicos y todos los demás que posee exclusivamente, ella será la dueña de la cultura, le dará su contenido por bajo y torpe que éste sea. Y no son acaso los intelectuales capaces de arrancárselos? Como resultado de las condiciones económicas de su vida, los intelectuales del Ecuador, salvo una minoría de honestos y pobres, tienen un temperamento de prostitutas. A una clase no se le puede oponer sino otra clase. La desagregación y decadencia del pensamiento burgués - frena a la ciencia, puerilidad de la filosofía, rebajamiento del arte - es un hecho producto del final del sistema social capitalista. El proletariado, la clase que históricamente está investigando, debe derribar y heredar a la burguesía y construir una sociedad socialista, es la única clase que puede dar un nuevo contenido e imprimir un nuevo sello a la cultura.

El espíritu crítico que preside el pensamiento social de los años treinta hunde sus raíces en la búsqueda de un sentido global de la historia. Las grandes convulsiones sociales de las dos primeras décadas del siglo cuestionaron la idea de un sentido histórico evolutivo que, con Europa a la vanguardia, conduciría inexorablemente a la humanidad entera a su plena realización. La Revolución rusa, la Primera Guerra Mundial, la Revolución Mexicana y la extensión de los movimientos antioligárquicos y antiimperialistas en América Latina, unidos a la gran crisis del capitalismo, hacían entrever un viraje radical que abriría la posibilidad de una historia inédita.

En el Ecuador el resquebrajamiento del aparentemente sólido edificio oligárquico, las lentas pero significativas transformaciones sociales que alteraban radicalmente la fisonomía social y política del país, la presencia autónoma del proletariado, pusieron nuevamente en juego la posibilidad de cumplir revolucionariamente las tareas democráticas burguesas y generaban la conciencia de un momento histórico de transición: una forma social que dio sentido a toda una época se extinguía y una nueva historia pugnaba por nacer.

La conciencia de la transición tuvo diferentes interpretaciones entre las fuerzas que se disputaban la vía y el carácter de las transformaciones.

Para el pensamiento oligárquico señorial el curso de la historia había adquirido un sentido negativo. El temor a la presencia cada vez más organizada del movimiento popular, que pone en peligro los fundamentos históricos de su dominación, parece anunciar que ha llegado el momento en que deben enfrentarse civilización y barbarie, armonía y anarquía, cristianismo y socialismo. La crisis y las inexorables transformaciones que conllevan desmoronaban la sociedad tradicional; su resultado jamás podrá ser otra cosa que un "edén subvertido". Y en nombre de relaciones naturales, de un estado de naturaleza, se arremete contra toda regulación "artificial" de la sociedad: contra el Estado interventor y la monstruosa deformación del Estado socialista (4).

Ubicados en un país semifeudal y semicolonial, de cara a un pasado de vacilación histórica en agonía, los intelectuales que se definen por un proyecto nacional democrático perciben asistir a la etapa de desaparición del feudalismo, al ensayo de los inicios de desarrollo industrial, a la formación de las primeras generaciones obreras, al proceso de gestación del Ecuador moderno, por la asimilación del pensamiento y la técnica del mundo occidental. El cambio material exigía un cambio político para esta pequeña burguesía radicalizada: la culminación de las tareas democráticas burguesas no cumplidas por la Revolución Liberal. Una voluntad superior, la de la pequeña burguesía dirigiendo este proceso, desde un Estado cualitativamente distinto; el Estado organizando a la nación pequeña; la cultura creando la gran nación; son las claves de la propuesta democrática revolucionaria. La nueva historia no podía ser otra sino la de la razón encarnada en la inteligencia.

(4) Ver por ejemplo, Remigio Crespo Toral: "La cuestión social", en: *Allanza Obrera* No. 1286, Cuenca, 1925. Y Velasco Ibarra: "Democracia y Constitucionalismo", OBRAS COMPLETAS, TOMO I; y "Conciencia y barbarie", OBRAS COMPLETAS, TOMO I, Editorial Lexigrama, Quito 1973-1974.

Desde un país semifeudal, sojuzgado por el imperia-
lismo y una "burguesía bestial y bestializada", el pensa-
miento revolucionario comprende radicalmente el sentido de
la transición. Desde su perspectiva no hay lugar para re-
formas, es la hora del enfrentamiento de las clases funda-
mentales y del tránsito al socialismo. El Ecuador de los años
treinta asiste al derrumbe final del capitalismo y a la des-
composición de su clase sustentadora. Lo nuevo sólo puede
nacer de las entrañas del proletariado que los liquidará.

Si la historia tenía un sentido había que encontrar el
sujeto social que lo realizara.

Para el proyecto aristocrático señorial, en transición
a un proyecto burgués moderno, el Ecuador es un país que
carece de conciencia colectiva; en consecuencia las masas no
pueden forjarse su propia historia pues hasta ahora sólo se
han dejado dominar. La contradicción civilización-barbarie
es un dilema aún no resuelto en nuestro país (5).

La creación de la nacionalidad, en estas condiciones, no
puede ser más que un acto de conciencias individuales: el
único grupo llamado a conducir e imprimir su sello parti-
cular a la nación y a la cultura ecuatorianas es la élite
ilustrada, encarnada en las grandes individualidades de la
historia; los padres de la Patria se arrogan esta represen-
tatividad colectiva por ser los depositarios de la civilización
y la cultura. Hombres superiores, grandes genios que, por
ello mismo, pueden asumir una supuesta libertad supra-

(5) Remigio Crespo Toral caracteriza al Ecuador de la siguiente manera:
*"Las planicies andinas albergan hasta hoy su inmensa mayoría de
población autóctona, no incorporada a la civilización europea,
representada por un núcleo pequeño de blancos y criollos, entre ellos
una buena porción de mestizos, gente maleante que trasfunde, por lo
general, en su hibridación, los defectos del primitivo origen. La costa la
habitan masas de población más despiertas a la cultura, pero indóciles y
bravías: los montañeses de las selvas occidentales".* "García Moreno:
el hombre, el ciudadano, el magistrado, el genio". En: *Selección de
Ensayos*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1939, p. 405.

Velasco Ibarra, por su parte, señala que somos un "pueblo
perezoso, indolente, sin cultura, sin ideales". Ver *Obras Completas*,
Tomo I p. 222, 223 y 225.

clasista y convertirse en los sujetos de la historia que, a
través del Estado, realizan una tarea de transformación mo-
ral del individuo, una mutación de las conciencias indivi-
duales que permite incorporar a la nación ecuatoriana a las
razas (india y mestizas) indolentes, serviles y perezosas.
La educación y la migración de europeos son los medios de
esa transformación espiritual, realizada por la acción de un
Estado ético que busca el cumplimiento de los grandes
valores liberales y cristianos (6).

Para el pensamiento democrático y revolucionario, el
Ecuador de los años treinta era el campo de batalla entre dos
adversarios poderosos que la historia reciente se encargó de
precisar: el espíritu del siglo XIX arrastrando su carga de
opresión material y espiritual, perennizándose en las es-
tructuras feudales, atrasadas, opuestas a todo avance cien-
tífico, social y cultural; y el espíritu de la modernidad con
su propuesta de una nueva sociedad que realice los prin-
cipios universales de la democracia económica y social, de la
libertad, la razón y la cultura. En la estructura social del
Ecuador, la aristocracia terrateniente y la oligarquía bur-
guesa encarnan las fuerzas del pasado pero mantienen intacto
su poder a través de la estructura del Estado y el mono-
polio ideológico. Su necesaria derrota significa una revo-
lución que liquide de raíz las estructuras de su dominación.
El problema se plantea en términos de la clase que puede
dirigir ese proceso. No son las masas campesinas e indí-
genas, ignorantes y atrasadas, que llevan todavía el espíritu
cohibido de su ancestro servil, producto de cuatro siglos de
dominación. Tampoco el proletariado, numéricamente redu-
cido y carente aún de una conciencia clasista. La colonia
sobrevive en él, en la influencia ideológica del clero, en el
espíritu individualista del artesano.

A la pequeña burguesía le corresponde esta gran tarea
histórica de convertirse en el sujeto de la revolución socia-

(6) Ver Velasco, Op. cit. p. 228-229 y Remigio Crespo, "La cuestión
social", Op. cit.

lista en un país que tiene que probarse, que crear su industria, cimentar su nacionalidad y construir su cultura (7).

Para el proyecto revolucionario, y formulado con mayor precisión por el movimiento comunista, la contradicción no se presenta en términos de lo viejo y lo nuevo, peor de civilización y barbarie. El carácter de la época está marcado por el enfrentamiento final entre dos sistemas sociales: el capitalismo en su última fase y el socialismo. El Ecuador vive esta contradicción de un modo particular: las supervivencias feudales y el sometimiento al imperialismo hacen de él un país de acorde: lo autóctono y lo universal, lo antiguo y lo moderno; el dominio económico, social y cultural del gamonalismo, la burguesía y el imperialismo pueden ser rotos sólo por el proletariado; convertido en sujeto de la historia, exige un proceso de educación y de organización de las masas, una práctica política: la formación del partido de la clase proletaria. El partido surge así como un proceso consciente y racional que supone la acción de una voluntad social colectiva.

En el centro de la reflexión sobre el sentido de la historia y sus sujetos protagónicos subyace la pregunta por lo nacional que opera como elemento cohesionador de los restantes núcleos problemáticos que configuran cada uno de los proyectos político-culturales que estamos analizando.

El pensamiento democrático nacional, el marxista y aún el oligárquico, hicieron de la cuestión nacional el centro de su preocupación intelectual. En los dos primeros casos hay vigorosas formulaciones asentadas en un fundamento étnico y clasista, respectivamente; mientras que en el tercero es evidente la constatación, desde su propio discurso, de una nación inexistente, que más bien deviene materia para futuras formaciones.

En ningún caso la nación es un problema ya resuelto sino un proyecto por construir. Identifica a todo el pen-

(7) Véase por ejemplo: Jorge Carrera Andrade: "El destino de nuestra Generación" en: **ELAN** No. 4 y 5, Marzo-Abril de 1932, Quito, también: Clodoveo Jaramillo A.: "El problema del hombre", **Bloque** No. 1, Enero de 1935, Loja. Y Jorge Hugo Rengel en su obra ya citada.

samiento crítico de la época, la conciencia de la nación escindida:

Para el pensamiento marxista el feudalismo, la dominación imperialista y una burguesía dependiente han creado una sociedad dispersa, desintegrada en lo económico, fragmentada en lo político, imposible de ser considerada una nación. La nueva nación que comienza a perfilarse será posible cuando el proletariado aglutine en su torno a todos los constitutivos nacionales.

Para el pensamiento democrático la nación ecuatoriana está cruzada de contradicciones: lo antiguo y lo moderno, lo urbano y lo rural, lo autóctono y lo universal, disuelven su existencia como **ser nacional**. Esta dualidad sólo puede ser superada por la fusión de sus componentes en la nación mestiza. La inteligencia es el catalizador que hace posible la reconciliación de los elementos heterogéneos. Más que un desarrollo material, parece predominar la tesis de que la nación es un producto de la voluntad, una creación intelectual.

En el discurso del pensamiento oligárquico, la imposibilidad de cohesión nacional se debe a la existencia de razas diversas que no logran aglutinarse; la única forma de conciliar esa dispersión residiría en la conformación de una conciencia nacional, elaborada por la élite intelectual, que sea una síntesis de la historia del nuevo mundo español y el paisaje americano que es nuestra única peculiaridad.

De la nación a la cultura: el problema de la cultura en los años treinta se plantea como un problema político; en esto no hay divergencia en los tres proyectos presentes en el período. Las diferencias se manifiestan en la concepción misma de la cultura, en la función social que se le asigna, y en quienes la producen.

Las crisis tienen la virtud de poner en cuestión hasta los más arraigados fundamentos de la vida social. Sólo en un momento de crisis como el de los años treinta pudo surgir la interrogante sobre **qué es la cultura**.

Para los marxistas ecuatorianos, la cultura es ante todo, un proceso material y un producto social. Pero es a la

vez un proceso y un proyecto espiritual. Entendida como una de las superestructuras levantadas sobre el desenvolvimiento económico de las sociedades, la cultura está irremediabilmente ligada a la ideología de las clases. La tesis del derrumbe final del capitalismo lleva a afirmar la descomposición total de la cultura burguesa. Y en el país, una cultura verdaderamente nueva no puede ser producida sino por la clase que históricamente está en posibilidades de hacerlo: el proletariado. El sentido general de una nueva organización cultural tiene ese sello clasista. No son entonces los intelectuales quienes producen la nueva cultura: son las masas trabajadoras, indios, montuvios, obreros. La cultura es expresión creadora de la vida social del pueblo. En un primer momento del pensamiento marxista del Ecuador (1926-1935), los comunistas adhirieron a un concepto estrecho del intelectual y de su función en la lucha de clases; establecían una subordinación mecánica del intelectual al servicio de la causa proletaria: el proletariado es el sujeto de la nueva historia; los intelectuales no son una clase y en consecuencia no tienen ningún papel en la transformación social y cultural.

Con posterioridad a 1936 se va modificando esta concepción. Para los años cuarenta se plantea la función del intelectual como **organizador** de la cultura. En 1944, Gallegos defendía la representación de los *"trabajadores de la cultura"* en la Asamblea Constituyente, argumentando su papel de modeladores -no de creadores- de la conciencia social (8). En todo caso, la cultura es siempre un proceso determinado por lo político.

Los intelectuales del proyecto democrático revolucionario pudieron a la larga colocarse a la cabeza del movimiento cultural de los años treinta: piénsese por ejemplo en la influencia ejercida en la cultura por figuras como Ben-

(8) Véase la ya citada polémica de Joaquín Gallegos Lara y Jorge Hugo Rengel. También "Vanguardismo y Comunismo en Literatura" cit. "La Asamblea Constituyente y los Trabajadores de la Cultura" de Gallegos Lara, en: **"Páginas olvidadas de Joaquín Gallegos Lara"**, compilador Alejandro Guerra Garcés, Universidad de Guayaquil, 1987.

jamín Carrión, Alfredo Pareja o Leopoldo Benítez. Opuestos a la cultura tradicional y con serias divergencias con las tesis comunistas, conciben a la cultura como un proceso intelectual, un acto de voluntad que confiere sentido a la historia. La cultura, concebida adecuadamente como una síntesis de las experiencias creativas de la sociedad, termina por ser mistificada: devuelta al pueblo ella debe obrar una transformación de su **ser social**. De esta manera la cultura es elevada a "conciencia verdadera de la historia", y el contenido mismo del proceso de transformación; no se busca ya el cambio radical de las relaciones de producción sino la modernización del país mediante una radical transformación cultural. Este planteamiento, mediatizado por el Estado, sirvió de base para la organización de la hegemonía burguesa en los años posteriores a la "Revolución de Mayo".

Otro aspecto es el de la relación entre los intelectuales y las clases dominadas. En palabras de Rengel, la tarea histórica de los intelectuales es la *"unificación y orientación de la inteligencia hacia una disciplina revolucionaria (...) abordamiento de la masa por parte de la inteligencia (...) la inteligencia ha formado la barricada revolucionaria frente a la supervivencia del pasado"* (9). Es decir que esta relación es un hecho ideológico, un hecho de conciencia: a través de la cultura los intelectuales cumplen la función de conferir unidad, homogeneidad a las clases trabajadoras. Lo político es siempre un proceso determinado por la cultura. En conjunto, el movimiento cultural democrático y revolucionario transformó la tradición de una cultura elitista, académica, libresca, de honda raigambre colonial. Abrió la posibilidad de construcción de una cultura nacional, modificó sustancialmente el carácter clasista de la cultura en sus contenidos y en sus productores, generó un pensamiento

(9) Esta cita corresponde al artículo "La nueva ecuatorianidad", tal como apareció originalmente en 1935, en la Revista **Bloque** No. 1, ya citada. Posteriormente Rengel, con el mismo nombre reeditó este artículo en el libro "Realidad y Fantasía Revolucionarias" (1954), donde modifica los términos originales.

crítico totalizador que abarcó todas las esferas de la vida social, como nunca después en la vida intelectual del país.

El pensamiento oligárquico crítico no dejó de realizar una separación radical entre alta cultura y posible "cultura para las masas": concibiéndola como un don natural y un acto de creación y apropiación individual, puede ser donada generosamente a las masas, bárbaras e incivilizadas por definición. La cultura como creación de individualidades superiores que se colocan por encima de la sociedad humana, trasciende las relaciones clasistas. Desde esta perspectiva de un valor humano superior de naturaleza casi divina, la cultura cumple una misión civilizadora de transformación de las conciencias individuales: la educación puesta a la tarea de modificar conciencias inferiores como antídoto a la abyección y al servilismo, puede poner al pueblo en el camino de la civilización, de la modernización social.

El referente de la cultura oligárquica se encuentra en la tradición europea clásica, especialmente en la raíz hispánica y castiza, niega la existencia de culturas populares y desconoce la importancia de las prehispánicas por considerarlas producto de razas inferiores. De otro lado, inscribiéndose en la línea del "Ariel" de Rodó rechaza el racionalismo y positivismo del "Calibán anglosajón", y tiende a sustituir la razón por los valores, la ciencia por el espíritu (10). También aquí la cultura determina a la política, pero a diferencia del pensamiento democrático nacional, que las concibe como procesos sociales, para el pensamiento oligárquico tanto cultura como política son hechos individuales de lo selecto de la nación.

5. MOVIMIENTOS POLITICO-CULTURALES EN EL PERIODO

El esfuerzo por crear una nación, la práctica de la nueva ecuatorianidad, se tradujo en una abundante y variada

(10) Ver por ejemplo José María Velasco Ibarra, "Obras Completas", Tomo V, Op cit págs. 45-46.

producción cultural. Es una constante de esta búsqueda la exploración de nuevos contenidos y formas expresivas que den cuenta, de manera inédita, las peculiaridades del hombre, la geografía, la historia ecuatorianas. Las prácticas culturales predominantes son la narrativa y el ensayo que adquieren un gran vigor expresivo, sin que ello signifique negar las nuevas posibilidades estéticas que se abrieron para la pintura y la lírica, insertada esta última en las corrientes de vanguardia a manera de anuncio del florecimiento que se daría a finales de los cincuenta: Jorge Carrera Andrade con "Lugar de Origen", Miguel Ángel León con "Elegía de la Raza", Gonzalo Escudero con "Hombre de América", los "Poemas Automáticos" de Manuel Agustín Aguirre, son algunos ejemplos.

La voluntad de crear una literatura de carácter nacional, en el caso de la narrativa, se hace evidente en la deliberada búsqueda de una expresión artística que manifieste la naciente ecuatorianidad. Una literatura de esa naturaleza suponía una ruptura radical con la tradición: se operan profundos cambios en el carácter de los temas y las formas. Se abandona el lenguaje castizo y almidonado, ingresan a la escena literaria nuevos personajes que provienen de la vida social, enriqueciendo los estrechos límites temáticos de la literatura anterior.

De manera general, el tema central de la narrativa de la época es el Ecuador. Lejos de rehuir su momento histórico concreto, los escritores optan por ser testigos presenciales de su mundo inmediato. Esta primera tentativa briosamente de objetividad, encontró formas de expresión en las diversas vertientes del realismo, que buscaban fundamentalmente la veracidad en sus relaciones con la realidad social. "La realidad, pero toda la realidad, es el lema tácito de la literatura" escribía José de la Cuadra. Hasta entonces la ideología oligárquica había encasillado al conjunto de la población ecuatoriana en la abstracción del concepto liberal de "pueblo". Colocado ahora en la mira de la visión social, el pueblo deja de ser un todo indiferenciado y comienza a exhibir sus perfiles: indios, cholos, mestizos, mulatos, negros.

El tema indigenista aborda la conflictiva vida del agro serrano, la brutalidad de las relaciones feudales, el dominio del clero, aliado natural del terrateniente, el enfrentamiento de dos razas que empieza por una perspectiva idílica del conflicto amoroso con "Plata y Bronce" de Fernando Chávez, y concluye en una visión clasista con "Huasipungo" de Jorge Icaza. Además de estos dos hitos, mencionamos la existencia de núcleos literarios indigenistas en Quito (Sergio Núñez con "Novelas del Páramo y la Cordillera" y Gonzalo Bueno con "Siembras"); Cuenca (G. Humberto Mata con "Sal", Manuel Muñoz Cueva con "Cuentos Morlacos", Alfonso Cuesta y Cuesta con "La llegada de todos los trenes del mundo" y César Andrade con "Barro de Siglos"); y Loja.

También en la narrativa del tema montuvio existe una perspectiva idealizada, festiva y jaranera en las obras de José Antonio Campos (1906), que se rompe con "Los que se van" (1930). Esta obra inaugura el tema de la vida cotidiana en el campo costeño presentada en todas sus dimensiones: desde las prácticas económicas hasta los mitos, las leyendas, los amores, la violencia del hombre o del destino. En esta misma línea se inscribe "Don Goyo" de Demetrio Aguilera Malta, es la exaltación de las mejores virtudes del cholo que habita los manglares, y al mismo tiempo la recreación de su mitología propia. "Los Sangurimas" de José de la Cuadra, es la expresión de la vida montuvía: su desmesurada imaginación, su mundo legendario. "Nuestro Pan" de Enrique Gil Gilbert nos presenta las vicisitudes del sembrador de arroz de la costa ecuatoriana.

Otra nueva temática desarrollada al final de este período es la del mundo de la negritud que, con Adalberto Ortiz y su "Juyungo", rompe un silencio de siglos y se expresa artísticamente.

La narrativa de tema urbano aborda la existencia conflictiva de las clases medias, la constitución del proletariado y sus primeras luchas. Desde "Un pedagogo terrible" de Sergio Núñez que presenta una visión optimista sobre el papel civilizador de la clase media encarnada en el normalista, pasando por "El desencanto de Miguel García" de Ben-

jamin Carrión que plantea la desilusión y la derrota del intelectual, hasta llegar a la visión irónica y desgarrada de Pablo Palacio en "Un hombre muerto a puntapiés", "Débora" y "La vida del ahorcado", expresa el tránsito histórico de la pequeña burguesía desde su papel de protagonista de la vida social a sujeto sin lugar preciso en el mundo.

En la otra línea de la narrativa urbana, desde "Rio arriba", hasta "Las tres ratas", Alfredo Pareja desarrolla sostenidamente el tema urbano. En él está presente la intención de conformar una unidad entre historia y literatura, al punto que algunos de sus textos narrativos pueden ser considerados una "historia paralela": en "La Beldaca" se recrea el incendio de Guayaquil de 1896; en "Baldomera" la crónica de la matanza del 15 de noviembre.

Por su parte, Humberto Salvador, dentro de la misma temática anterior, inaugura el realismo socialista en nuestra literatura con "Camarada" y "Trabajadores". Las dos novelas desarrollan preferentemente las vicisitudes del empleado público y el militar, en una sociedad cada vez más conflictiva, donde la estrechez económica y la persecución política aniquilan sus vidas. La particularidad de la narrativa de Salvador reside en la unidad de discurso artístico y propaganda revolucionaria proselitista, que no pocas veces afecta sensiblemente al desarrollo de una ficción relativamente autónoma.

"Las Cruces sobre el Agua" de Joaquín Gallegos Lara, recrea el Guayaquil de principios de siglo, su proceso de industrialización, la constitución del proletariado, la formación de los primeros sindicatos obreros y los gremios artesanales, y la huelga general de 1922.

Siguiendo a José de la Cuadra podríamos afirmar que la literatura ecuatoriana de la época se veía asediada por los personajes. Cuando la crisis de la ideología oligárquica quebró su concepción aristocratizante y racista de la nacionalidad, las nuevas voces de la nación dominada que entraban a la historia empiezan también a imponer su presencia en la literatura: los indios oscuros que protagonizaban grandes levantamientos; los montuvios emigrados a las ciudades que

conforman los cinturones de miseria; los obreros del puerto; los maestros, los burócratas. Toda esta realidad que hasta entonces se mantenía oculta en los páramos y en los manglares, en los barrios suburbanos, como quien dice en la subconciencia de la ideología oligárquica, irrumpe en la escena social del país y reclama su puesto en la literatura.

En un intento por establecer una tipología primaria sobre el carácter de la construcción de los personajes en la narrativa del período, encontramos tres formas fundamentales. Una primera que crea el personaje tipo, plano, el hombre masa, casi marioneta en las manos del narrador, sin ninguna vida propia: acaso el paradigma sería Andrés Chili-vinga en *Huasipungo*, texto que no construye caracteres sino propone una visión exteriorista del conflicto indígena en su lucha contra la feudalidad. El indio de "*Huasipungo*" es una silueta recortada en piedra, decía Fernando Alegría. De tal suerte que es la presencia de una visión esquemática que no ahonda en la totalidad de la vida y el mundo indígenas; sin que ello reste valor a la denuncia y protesta del texto.

Una segunda forma tipológica sería aquella en que el personaje es un símbolo colectivo que se va conformando y tomando conciencia en el desarrollo de la acción. De ningún modo son maniqueos: tienen capacidad de amar, luchar y equivocarse. Son contruidos entonces en una doble dimensión: la externa o más visible del mundo de la objetividad, pero también en su profundo mundo interno. Así mismo el paradigma podría ser para este caso "*Las Cruces sobre el Agua*" de Gallegos Lara donde Alfredo Baldeón, símbolo de las luchas del proletariado y Alfonso Cortés, de la clase media, son ello pero mucho más, nunca estereotipos, siempre humanos, redondos, injustos a veces, pero también grandes.

Y, por último, una tercera alternativa que giraría dentro de la intención consciente de privilegiar, sin prescindir por supuesto de lo social, el carácter psicológico del personaje. En unos casos para ampliar el concepto mismo del realismo, como en *Palacio*; y en otros, como una voluntad de propiciar un nuevo realismo, alejado del treinta, como en

Pareja, según su propia confesión (11). Esta tendencia antes que trabajar con el hombre-masa buscaría mayor artísticidad del texto narrativo como lo demuestran de manera casi típica los personajes de Pareja: Baldomera, María del Socorro (en "*El Muelle*") y Eugenia Parrales (en "*Las tres ratas*").

Un realismo como el del treinta, nacido de la innegable y vigorosa presencia de nuevas clases en la realidad social ecuatoriana, no podía hacer otra cosa que, en el terreno del lenguaje artístico, derruir el viejo ideal del casticismo engolado y retórico, asumiendo para la literatura las hablas populares, antes silenciadas o apenas percibidas. En ese momento hacer literatura nacional significaba arremeter contra el academicismo y el colonialismo lingüísticos; renunciar a ello, significaba renunciar a un puesto de combate contra la cultura oligárquica que agonizaba sin remedio.

Mas dentro de este aspecto generalizable, existen actitudes, posiciones diversas. Mientras en unos casos el narrador asume para su escritura las formas del habla de sus personajes y produce un lenguaje directo, borrando los tradicionales abismos que los separaban e identificándose totalmente con ellas; en otros está presente un implícito distanciamiento que no acaba de superarse, por ejemplo, en ciertos relatos de Aguilera Malta, en "*Los que se van*", donde el término rotundo está por demás, y hay más bien la actitud de "un cincelador de cuentos, delicados, finos".

La misma voluntad de realismo y veracidad que anima la literatura, es el resorte del ensayo: la urgencia apasionada y fervorosa de conocerse desde adentro, de iluminar con otras luces las zonas oscuras, todavía no pensadas de nuestra conflictiva vida social llevan a los ensayistas a explorar la historia, la geografía, el paisaje humano, los derroteros de nuestra cultura; y a probar nuevas armas teóricas en el enfrentamiento ideológico con la historia oficial.

El arielismo americanista de Rodó, a veces manifiesto, a veces subterráneo recorre algunos ensayos afirmando la

(11) Ver "*Breve panorama de la literatura de ficción en el Ecuador contemporáneo*". Op. cit. p. 22

riqueza potencial del espíritu de nuestra cultura. Casi todo Benjamín Carrión, mucho de Velasco, gran parte de Jorge Carrera y de algunos trabajos de "Bloque" a pesar de sus divergencias ideológicas, comparten las tesis de la regeneración social del Ecuador por la educación y la cultura.

El positivismo, a veces determinista, que aparece en otros ensayos evidencia la pretensión de guardar la más estricta objetividad en el levantamiento del mapa social del país. El resultado es un recuento minucioso de las condiciones de miseria, analfabetismo, insalubridad y marginación que afectan a la mayoría de los sectores campesinos, con una precisión se diría fotográfica por lo que tienen de descriptivo, de preocupación visual por la exterioridad de las cosas: "El montuvio ecuatoriano" de José de la Cuadra, "El indio ecuatoriano" y "El agro ecuatoriano" de Pio Jaramillo; "El mestizaje y su influencia social en América" de Rodrigo Chávez.

Pero buena parte de los ensayos calan mucho más profundamente: el pensamiento marxista aportaba los instrumentos necesarios para descubrir los mecanismos ocultos de la explotación, las determinaciones fundamentales del "atraso" más allá de la superficie heterogénea de los hechos. Gallegos Lara, Manuel Agustín Aguirre, Jorge Hugo Rengel alcanzan, en muchos de sus ensayos, la dimensión globalizante y crítica de las estructuras de la dominación.

En todos los casos, el ensayo del período quiere ser, deliberadamente, un enjuiciamiento de la sociedad oligárquica y sus autores asumen el papel de testigos de cargo.

Podemos ya realizar una síntesis de los planteamientos desarrollados hasta ahora y ciertas propuestas en términos de movimientos político-culturales. Comencemos por definir el período: para nosotros, la crisis de los años treinta debe ser entendida fundamentalmente como una **crisis de dominación**, su carácter definitorio fue la quiebra de la dominación oligárquico-burguesa. Por consiguiente se inició algunos años antes: en 1922 con el movimiento social generado por el proletariado; en 1925, la llamada Revolución Juliana parecía ser una solución a la crisis de domina-

ción inaugurando un proyecto reformista liderado por la pequeño burguesía. La crisis del capitalismo mundial de los años treinta demostró que esto no había sido así y la ausencia de una hegemonía política consolidada se prolongó hasta finales de la década. A principios de los cuarenta se recompone la dominación oligárquica liberal, hasta que, asediada por todos los flancos se derrumba con el movimiento político de mayo de 1944 que en pocos años más dio lugar a la consolidación de un Estado ya plenamente burgués moderno.

Que no hubo crisis de la cultura es evidente, y creemos haber demostrado que se liquidó una forma cultural de carácter oligárquico. La crisis económica y política desató un proceso en el que bajo el impulso de una profunda crítica social y política que llegó a plantear proyectos de sociedad alternativos, se desarrolló una creación cultural que por su extensión y profundidad de contenidos sentó las bases de una cultura nacional en el país.

Es posible analizar globalmente la actividad política y cultural del período desde el punto de vista de movimientos.

Un movimiento cultural no se explica por sí solo: es expresión de un momento en el proceso histórico de un país, no sólo porque surge como resultado de un conjunto de transformaciones políticas y sociales, sino porque es en sí mismo una transformación ideológica, intelectual, estética y moral con la cual contribuye a configurar ese momento histórico específico.

Como integrante de un proceso unitario, no siempre unívoco, un movimiento cultural está articulado a otros procesos de carácter político y social, aun cuando parezcan surgir sin ninguna ligazón entre ellos: noviembre de 1922, julio de 1925, las persistentes rebeliones campesinas y huelgas obreras, la fundación de los partidos socialista y comunista, la gran literatura del realismo social, no son sólo hechos coincidentes sino que exigen una explicación totalizadora, son partes de un proceso único, son manifestaciones exteriores de una transformación social profunda.

Si su proyección más visible se insinuó tempranamente en la literatura y en la plástica es porque el arte

suele tener una sensibilidad especial para captar intuitivamente lo que apenas empieza a insinuarse en el panorama social, y expresar con peculiar nitidez lo que está surgiendo en el plano político.

Quizás habría que entender así la afirmación de Gramsci de que los movimientos políticos y culturales guardan "unidad de acto"; no porque tengan una vinculación directa, explícita, inmediata, sino como manifestaciones específicas de un mismo fenómeno.

En esta perspectiva podemos señalar que en el período se conforman dos **movimientos político-culturales**: uno de crítica general de la formación social ecuatoriana y de propuesta de creación revolucionaria de una sociedad y una cultura nuevas; y un segundo movimiento que a partir de una crítica de las formas que asume la dominación y la cultura oligárquico burguesas, pero no a sus fundamentos económicos y sociales, realiza una propuesta reaccionaria de transformación social.

El movimiento político-cultural revolucionario comienza a configurarse bajo el impacto de la matanza del 15 de noviembre de 1922, que con toda su brutalidad creó la conciencia de la sociedad escindida: la nación de la oligarquía y la nación dominada.

En principio fue un movimiento relativamente homogéneo, no por su consistencia ideológica, sino precisamente por su debilidad; pero ya desde 1926 empezaron a perfilarse dos tendencias cuyas oposiciones fueron agravándose hasta llegar a una virtual ruptura ideológica en 1931.

En todo caso, desde sus orígenes y aún luego de la ruptura, las dos tendencias tienen una base de sustentación común: su planteamiento de una transformación revolucionaria de la sociedad, para derrotar a la oligarquía y a la feudalidad. En lo cultural les aúna la afirmación del carácter nacional de la cultura: liquidar el colonialismo cultural, en sus contenidos y en sus formas, lo que significaba una guerra a muerte contra el ideal castizo y el academicismo; transformar la relación entre cultura y sociedad,

vinculándola orgánicamente con la existencia social de los sectores populares.

Hacia 1942, Gallegos Lara definía las características básicas de este movimiento, refiriéndose sobre todo a la narrativa: a partir de una distinción entre movimiento y escuela (convencionalismo, tenencia preconcebida y sistemática, acuerdo explícito y sujeción a ciertas normas, como definidoras de esta última) Gallegos encuentra que el movimiento democrático social de los años treinta es una tendencia espontánea, sin convenio, inclusive con serias divergencias ideológicas entre sus miembros. Su unidad fundamental estaba dada -según Gallegos- por ser producto del despertar social del pueblo ecuatoriano, o en otros términos, como decíamos antes, por ser expresión crítica de un momento histórico. La fundamental voluntad de realismo y ecuatorianidad, el abordamiento de los más agudos problemas de nuestra naciente nacionalidad, el descubrimiento de la atmósfera terrígena y humana, el punto de vista anti-feudal y antiimperialista, el desaliño formal voluntario, son las notas más sobresalientes que apuntalan la unidad del movimiento según como lo concibe Joaquín Gallegos Lara. Y anota además un efecto decisivo de su práctica cultural: el cambio de clase de la cultura (12).

Efectivamente, uno de los resultados trascendentales de la práctica cultural de los años treinta fue una transformación en el carácter clasista de la cultura: los nuevos intelectuales ya no procedían exclusivamente de las tradicionales clases dominantes ni se filiaban a ellas. Hubo antes los ejemplos de un Espejo o de un Montalvo pero eran casos de excepción. Desde el liberalismo aparece un intelectual crítico de la sociedad oligárquico señorial. El desplazamiento en los años treinta se caracteriza porque ahora la mayoría de intelectuales proceden de las clases medias o, cuando eran de origen burgués, su opción de clase adquiere un sentido progresista en vinculación con los sectores populares. Los cambios de clase afectan también a los con-

(12) Ver "Joaquín Gallegos Lara opina sobre el relato ecuatoriano" en: Páginas Olvidadas, Op. cit.

tenidos: los temas, los personajes, los lenguajes, los escenarios ya no expresan el mundo armónico e idílico de la oligarquía, ya no es más la literatura de la patria boba y melíflua en palabras de Benjamín Carrión.

En consecuencia, un movimiento cultural es ante todo un nuevo proyecto de cultura, es decir, una propuesta que desplaza a otra que se ha vuelto insuficiente para expresar la nueva realidad social.

Hemos insistido hasta aquí en la unidad del movimiento político-cultural de carácter revolucionario. Toca destacar ahora dos tendencias que se manifiestan en su interior: la democrático revolucionaria y la concepción rigurosamente marxista-leninista. Sus divergencias se explicitan nítidamente en el plano ideológico y político, no tanto en su producción artística: allí se desdibujan los perfiles diferentes, y aparecen más como matices.

La tendencia democrático revolucionaria, la hemos visto en lo político, plantea inicialmente un ambiguo proyecto de desarrollo capitalista autónomo y de revolución socialista, en permanente oposición a la sociedad feudal y a la oligarquía, para definirse luego de 1944 por un proyecto claramente reformista, que a lo largo del período va depurándose de marxismo (13).

La concepción marxista expresada en torno del Partido Comunista parte inicialmente (1926-1935) del derrumbe inminente del capitalismo y de la formulación táctica de la lucha de clase contra clase, en los años cuarenta sostiene que el factor progresista del momento es el desarrollo del capitalismo nacional vinculado al mercado interno. De la revolución agraria antiimperialista, dirigida por el proletariado en alianza con el campesinado, transita a la propuesta de una alianza entre la burguesía nacional, el proletariado y el campesinado para liquidar definitivamente el atraso feudal.

(13) Hasta el estado actual de nuestra investigación, no nos ha sido posible definir con precisión la trayectoria ideológica y política de Manuel Agustín Aguirre en el período. Su posición parece reflejar una excepción dentro del Partido Socialista, entre 1926 y 1945, para más tarde fundar un movimiento disidente muy definido, a partir de los años cincuenta.

En el análisis de las fuerzas opuestas al avance histórico del Ecuador, encontraban que ellas eran el imperialismo y la feudalidad; para 1944, el imperialismo aparece sobre todo como "la intervención económica de Estados Unidos e Inglaterra", y el enemigo común de la burguesía y el proletariado es el latifundismo feudal. Si inicialmente la base de la nacionalidad no podía ser otra que el proletariado, hacia finales del período es el desarrollo capitalista el factor que ha afianzado las bases de la nacionalidad.

Volvamos a aspectos de mayor contenido cultural, concretamente a formulaciones estéticas. El realismo es la ideología estética predominante en la narrativa, mientras que la lírica tiene un mayor acercamiento a las corrientes de la vanguardia que constituyen en ese momento lo más novedoso de los movimientos artísticos europeos y de algún modo latinoamericanos.

Realismo y vanguardismo plantean el problema de la relación entre el carácter nacional de la cultura y su vinculación con lo universal. Todo ello cruzado también por otro problema: el del indigenismo.

La solución en el Ecuador fue diferente a la que se dio en otros países de América. En Perú por ejemplo, el movimiento revolucionario con Mariátegui a la cabeza planteaba el problema de la vinculación entre el carácter nacional y universal de la cultura peruana por la confluencia entre marxismo y las tradiciones culturales indígenas, y Vallejo fundaba una nueva escritura que resultaba de la síntesis de dos vertientes culturales: el cosmopolitismo vanguardista y el nacionalismo indigenista.

En nuestro país, la identidad que establece Gallegos entre vanguardia, cosmopolitismo y pensamiento burgués decadente, lleva a plantear el problema en otros términos: el carácter nacional sustentado en el proletariado sólo encuentra su dimensión universal en el internacionalismo proletario, cuya expresión cultural es el realismo social como forma a la vez nacional y mundial (14). El realismo

(14) Ver "Vanguardismo y Comunismo en literatura" en: *Páginas Olvidadas de Joaquín Gallegos Lara*. Op. cit., p. 69-74.

social como modo de interpretar adecuadamente la realidad, vuelca a los narradores del treinta a explorar las condiciones propias no sólo del país sino de las regiones. Su modo de ser universales, antes que por el cosmopolitismo, lo es por el enraizamiento en lo más profundo de lo nacional y aún de lo local.

Estas tesis parecen ser predominantes en los intelectuales cercanos al Partido Comunista. En la tendencia democrática revolucionaria, existe una mayor apertura hacia las nuevas corrientes artísticas de la vanguardia, aun cuando algunos escritores socialistas como José de la Cuadra suscribían plenamente tesis como las de Gallegos (15).

El indigenismo en el Ecuador, a diferencia por ejemplo de Perú, Bolivia y México, no tuvo una consistente fundamentación ideológica, ni se adscribió a un proyecto político específico, con excepción del ensayo. Sin embargo sus obras fueron un feroz alegato contra la feudalidad, muchas veces con una mayor comprensión del problema indígena, por ejemplo Icaza o Alfonso Cuesta, que la que tuvieron comunistas y socialistas, los unos absolutizando el carácter proletario de nuestra cultura y los otros su fundamento mestizo.

El segundo movimiento político-cultural que hemos mencionado es el que surge de las entrañas de la crisis de dominación, un pensamiento crítico desde las orillas de la oligarquía señorial que busca contribuir a la superación del colapso y a la modernización de la dirección política.

La crítica abarca numerosas formas de la dominación oligárquico-burguesa, como ya lo hemos analizado anteriormente; y por supuesto esa crítica apunta a la impotencia de la clase dirigente para construir una cultura nacional.

El pensamiento señorial plantea alternativas modernizantes que abarcan desde la instauración de reformas sociales que amortigüen el conflicto clasista, hasta la propuesta de la conformación de una nueva conciencia nacional que unifique un país poco cohesionado.

(15) "Personajes en busca de autor", en: *Obras Completas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 1958.

De esta forma, la oligarquía señorial plantea a su futuro aliado (la oligarquía burguesa) la urgencia de renunciamiento a algunos de sus propios intereses que, sin romper las reglas de juego capitalista, garanticen la perdurabilidad de la dominación compartida, dando inicio a una convergencia que les permitirá posteriormente retomar el control político e ideológico del Estado y la sociedad.

En el terreno de la cultura, Remigio Crespo formulaba una propuesta (1924) orientada a crear una nación cohesionada por medio de la cultura, convirtiéndose en el teórico de un posible movimiento criollista cuyo sustento es un nacionalismo de lo local y lo propio, para enfrentar los peligros de una cultura cosmopolita y desarraigada.

El planteamiento de Crespo, representativo del pensamiento oligárquico señorial, hunde sus raíces no sólo en reflexiones del autor que datan del siglo anterior (1886, cuando expuso su concepto de nacionalidad literaria), sino además en otras que, como las de Juan León Mera ("¿Es posible dar un carácter nuevo y original a la poesía ecuatoriana?"), buscan el derecho americano de producir una literatura propia.

A lo largo de la obra de Crespo existe una búsqueda permanente del carácter nacional de la cultura ecuatoriana: el pensamiento, el saber, las ciencias, la técnica, el arte deben dar cuenta de los intereses de la nación y contribuir a cohesionarla.

Desde 1924 esta búsqueda se vuelve imperativo histórico, ante la crisis generalizada que pone en peligro la dominación oligárquico burguesa. En "Sobre la nacionalización de la Literatura" Crespo emprende la crítica de la cultura oligárquica y plantea una propuesta que permitiría superar su crisis. A partir de un reconocimiento de la inexistencia de la nación ecuatoriana, Crespo también constata la ausencia de una cultura nacional. La hasta ahora existente ha sido incapaz de insuflar una auténtica conciencia nacional en las masas que les permita actuar como un organismo único y colectivo.

Según el pensamiento señorial las causas de la crisis de la cultura oligárquica radicarían en "la timidez, el formalismo, la frialdad académica, la muerte de la espontaneidad, el convencionalismo de las frases hechas y la pedrería falsa de las viejas metáforas" en que innegablemente se sumergió la cultura dominante perdiendo todo contacto con el mundo y produciendo un arte para exclusivo deleite de sus iguales.

Para combatir la agonía, el pensamiento señorial proponer retornar a lo propio, a lo local y formula un programa estético definido como criollismo.

En lo temático busca desarrollar una doble dimensión: la autobiográfica y el retrato deshistorizado del movimiento social, concebido como una totalidad armónica, sin contradicciones, que recorre un destino espontáneo y natural. Entonces sus costumbres, su trabajo, sus canciones, pero como expresión particular de la armonía universal. Es un clamor de la estética criollista dejar atrás los prejuicios clasicistas grecolatinos, porque es preciso al menos referirse al movimiento social idealizado, aunque se desconozca y silencie su otra historia de nacionalidades dominadas que resisten y se sublevan.

El escenario de esta temática no puede ser otro que el paisaje americano: la geología, la botánica, la zoología que son, para el criollismo, nuestra única y radical peculiaridad.

Cuando se trata de plantear el problema de la utilización de un lenguaje que explicita los contenidos, aflora el lastre colonialista de la oligarquía señorial. Si por una parte reclama la necesidad de incorporar al tema nacional el estudio del movimiento social, a la hora de encontrar el vehículo para hacerlo, incapaz ideológicamente de recoger las hablas populares, se encierra en el dominio del más puro casticismo academicista.

Con todas las limitaciones que lleva implícita, esta propuesta cultural y estética no deja de ser un intento por superar la honda crisis de la que es consciente la oligarquía señorial. La propuesta, viable o no, supone la formulación

más acabada del pensamiento nacionalista conservador por lo que tiene de síntesis de largas reflexiones en el transcurso de la historia y porque refleja las entrañas de la crisis ideológica de la oligarquía burguesa, absolutamente alejada de la vida social, y por ello incapacitada de dirigirla.

Si el criollismo logra cuajar como movimiento cultural queda como un interrogante a resolver; por ahora lo evidente es su funcionalidad a una posterior formación de la dominación típicamente burguesa.

Los intereses históricos oligárquicos en cuestión a principios de los años veinte, su propia cultura asediada por el cosmopolitismo y el realismo requerían encontrar nuevos cauces que proponía el pensamiento señorial.

Si no cuajan en todas sus dimensiones ello se debe principalmente a dos obstáculos: el lastre colonialista de la propia oligarquía señorial que impide efectuar una síntesis realmente nacional de la cultura, y a la inexistencia de una vocación nacionalista en la oligarquía burguesa subsidiaria del interés imperialista.

Lastre colonial, dependencia y absoluto divorcio de lo popular, dejan a la propuesta criollista sumida en mera formulación ideológica o, cuando más, en expresión raquíptica de una cultura de élite, difundida desde los aparatos y la institucionalidad oficiales en que siempre se desarrollará la cultura dominante.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES INTERPRETATIVAS DE AMERICA LATINA

- ANDERLE, Adán: "Conciencia nacional y continentalismo en la América Latina, en la primera mitad del siglo XX". Ref. **Casa de las Américas**, La Habana, Cuba, s.f.
- BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto: "**Apogeo y Crisis de la República aristocrática**", Ed. Rikchay Perú, Lima, 1981.
- BARTRA, Roger: "**La jaula de la melancolía**", Ed. Grijalbo, México, 1987.
- FRANCO, Jean: "**La cultura moderna en América Latina**", Ed. Grijalbo, México, 1985.
"**Historia de la Literatura Hispanoamericana**", Ed. Ariel, Barcelona, 1975.
- GONZALEZ CASANOVA, Pablo: "**Imperialismo y Liberación**", Ed. Siglo XXI, México, 1971.
- FLORES GALINDO, Alberto: "**Buscando un Inca: Identidad y utopía en Los Andes**", Ed. Casa de las Américas, La Habana, 1986.
- MARIATEGUI, José Carlos: "**Siete ensayos de Interpretación de la realidad peruana**", Ed. Grijalbo, Barcelona, 1976.
- SANCHEZ, Luis Alberto: "**Historia comparada de las literaturas americanas, del Vanguardismo a nuestros días**", Ed. Losada, Bs. As., Tomo IV, 1976.
"**Proceso y contenido de la novela hispanoamericana**", Ed. Gredos, Madrid, 1976.

FUENTES INTERPRETATIVAS ECUATORIANAS

- ADOUM, Jorge Enrique: "**La gran literatura ecuatoriana del 30**", Ed. El Conejo, Quito, 1984.
- ALBORNOZ P., Osvaldo: "**Las luchas indígenas en el Ecuador**", Ed. Claridad, Guayaquil, 1976.
"**Historia del movimiento obrero ecuatoriano**", Ed. Letra Nueva, s.l., 1976.
- CARRASCO, Adrián: "El proyecto marxista en el Ecuador: 1926-1935", EN: **Carlos Marx: Homenaje**, IDIS, Cuenca, 1983.
- CARRASCO, Adrián y otros: "**Literatura y Cultura Nacional en el Ecuador**", Casa de la Cultura - IDIS, Cuenca, 1985.
- CARRASCO, Adrián y otros: "**Nación, Estado Nacional y Cultura Nacional en el Ecuador**", Informe final de investigación, IDIS, Universidad de Cuenca, 1986.
- CARRASCO, Adrián y otros: "**Estado, nación y cultura: los proyectos históricos en el Ecuador 1895-1945**", IDIS, Universidad de Cuenca, 1988.
- CUEVA, Agustín: "**El Ecuador en la crisis de los años treinta**", Universidad de Cuenca, mimeo, s.f.
- MOREANO, Alejandro: "El escritor, la sociedad y el poder", EN: **La literatura ecuatoriana en los últimos treinta años**, Ed. El Conejo, Quito, 1983.
- ROJAS, Angel F.: "**La novela ecuatoriana**", Publicaciones Educativas Ariel, Guayaquil, s.f.
- VARIOS: "**Arte y Cultura, Ecuador: 1830-1980**", Corporación Editora Nacional, Quito, 1980.
- VARIOS: "**Política y sociedad. Ecuador: 1830-1980**", Corporación Editora Nacional, Quito, 1980.
- VARIOS: "**El arrelismo en el Ecuador**", Biblioteca de Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito, 1986.
- VARIOS: "**Trece años de cultura nacional, Ensayos**", Ed. Casa de la Cultura, Quito, 1957.

VARIOS. "**Pensamiento estético ecuatoriano**", Biblioteca de Pensamiento Ecuatoriano, BCE, Corporación Editora Nacional, Quito, 1986.

FUENTES PRIMARIAS

CARRION, Benjamín: "**Obras**", Editorial CCE, Quito, 1981.

CUADRA, José de la "**Obras Completas**", Ed. CCE, Quito, 1958.

CRESPO TORAL, Remigio: "**La cuestión social**", EN: **Allanza Obrera**, No. 1286, Cuenca, 1925.

"**Selección de Ensayos**", Editorial Ecuatoriana, Quito, 1936.

GALLEGOS LARA, Joaquín: "**Páginas Olvidadas**", Compilador Alejandro Guerra Garcés, Universidad de Guayaquil, 1987.

"**Los Guandos**", Ed. El Conejo, Quito, 1982.

"**Las cruces sobre el agua**", Ed. CCE, Quito, 1975.

OJEDA, Enrique: "**Jorge Carrera Andrade, Introducción al estudio de su vida y de su obra**", Editorial Eliseo Torres & sons, Nueva York, 1971.

VELASCO, J. M. "Democracia y constitucionalismo", EN: **Obras Completas**, Tomo I, Ed. Lexigrama, Quito, 1973.

"Conciencia y barbarie", EN: **Obras Completas**, Ed. Lexigrama, Tomo V, Quito, 1974.

ZALDUMBIDE, Gonzalo: "**Significado de España en América**", Instituto de las Españas en Estados Unidos, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1933.

"**Páginas**", Departamento Editorial de Educación, Quito, 1960.

REVISTAS

ATAHUALPA: Revista trimestral de crítica, polémica y literatura; No. 1 y 2, Loja, 1937-1939.

BLOQUE: Revista trimestral de literatura, crítica y polémica; No. 1, 2, 3, 4 y 5. Loja, 1935-1936.

CULTURA: Revista del Colegio Nacional Vicente Rocafuerte; No. 1. Guayaquil, 1936.

ELAN: Revista de Arte y Literatura; No. 3, 4 y 5. Quito, 1932.

NERVIO: Revista mensual, órgano de la Asociación Nacional de Escritores Socialistas; No. 1 y 2. Quito, 1934.

**NOTAS SOBRE LA CRISIS DE LA
PINTURA "PASADISTA" Y PROPUESTAS
PARA UN ARTE NACIONAL EN LOS
AÑOS 30**

Alexandra Kennedy Troya

Debo primeramente definir ante ustedes la modalidad de este trabajo. No es ni un comentario a la ponencia anterior sobre cultura nacional, ni tampoco una ponencia en sí. Si rehuyo el término "ponencia" es porque creo que estas páginas son propuestas muy iniciales para afrontar el problema de la repercusión de la crisis de los años 30 en las artes plásticas ecuatorianas. Si me lo permiten, ha sido mi deseo el de convertir estas pocas reflexiones en un apéndice o alcance al trabajo anterior, trabajo que me ha permitido manejarme dentro de un marco referencial novedoso, en donde el tema de la crisis de la cultura oligárquica y la consiguiente necesidad de gestar un proyecto nacional me ha resultado muy sugerente. Por ello me propuse ver en qué forma sus propuestas podían ser aplicadas y ejemplificadas -ya no en el campo de las letras- sino en el de las artes plásticas, con particular interés en el momento Indigenista.

Debo manifestar que este trabajo ha sido elaborado en base a una lectura parcial de textos escritos que sobre estas manifestaciones realizaron críticos y artistas de la época. El afrontar el problema globalmente demandaría complementar este trabajo con la lectura paralela de la obra plástica. Tengo la impresión de que podríamos encontrarnos con sorpresas e incongruencias en tanto y cuanto las pro-

puestas plásticas podrían eventualmente resultar instrumentos de compromiso social y político más profundo.

En la plástica me he visto obligada a centrarme en el género pictórico, en menor grado en las artes gráficas (caricatura política), ya que son por estos años las más representativas cualitativa y cuantitativamente hablando. El segundo caso merecería un estudio más detenido ya que en la ilustración de los libros, revistas, panfletos, es en donde mejor se ve reflejada la lucha directa y sin intermediación de artistas y literatos conjuntamente.

Tres son los aspectos que se tocan de manera más general, y que corresponden a grandes rasgos a la contestación materializada en la plástica, como respuesta o negación de un proyecto de cultura nacional:

1. La presencia, hasta bien entrada la década de los años 30, de una corriente pictórica "neo-colonialista", "continuista" o "pasadista", imbuida aún de un academicismo agónico, en ocasiones remozada formalmente por alguno de los "ismos" importados y desprovista ya de contenido alguno. Sin dificultad viene a mente Víctor Mideros, al que alguna vez la alta burguesía le concedió el título de "renovador del arte místico nacional".
2. La introducción, mediante el contacto directo o indirecto de ideas y propuestas pictóricas, de las corrientes de vanguardia europea iniciada con la adopción del Modernismo y que desemboca en la asimilación de diversos "ismos", con el Impresionismo a la cabeza.
3. En una fase posterior, surgirá el Expresionismo desde donde se materializa una tercera forma de manifestación más ad-hoc a la intención de un sector de llevar a cabo un proyecto de cultura nacional y en donde se origina, conceptualmente hablando, el Indigenismo dejando atrás el Indianismo que hasta el momento campeaba en las letras y las artes. El compromiso y la solidaridad frente a esta clase desprovista de papel protagónico alguno es por los años 30 una realidad. Sin embargo, en estudios posteriores habrá que matizar

hasta qué punto la pintura y sus protagonistas supieron llevar hasta las últimas consecuencias la intención original de que la clase indígena -el montuvio y el negro- fueren los reales autores dentro de una sociedad multiracial. Como se verá, además, muchas de las corrientes "modernas" adoptadas estuvieron cruzadas por el Indigenismo, o más bien por la utilización del tema del indio, en clara adopción de la moda imperante.

Autores contemporáneos hacen alusión a este problema. El indigenista Kingman, 40 años más tarde, se refería a que la pintura de estos años no había penetrado en la vida del indígena con toda su tragedia sino que había planteado y vislumbrado el hito indispensable para un mejor conocimiento de nuestra realidad, y que al principio el desenvolvimiento había sido balbuceante puesto que además, se luchaba por romper, a como diera lugar, con el lenguaje formal del academicismo. Sin embargo -manifiesta- "*se había logrado la unidad emocional del descubrimiento de una evidencia social, del hombre en medio del paisaje ecuatoriano; y en su traspaso a la obra plástica se ponía toda la fuerza contenida como un torrente desbordado por todos los cauces de la sensibilidad, para desenvocar (sic) en un arte de protesta con hondo sentido de nacionalidad*" (1).

Agustín Cueva ratificaría en parte lo anterior, comentando el hecho de que quizás se había visto con demasiado optimismo la posibilidad de un mestizaje cultural que el país habría alcanzado para los años 30-40.

Ciertos rasgos de la novela, la poesía o la pintura ecuatoriana de este siglo me parecían atestiguarlo de manera fehaciente, pero este mismo error de perspectiva... ilustra cómo muchas veces no abrimos suficientemente los ojos hasta abarcar toda la amplitud del panorama nacional. Ahora me doy cuenta de que la vanguardia artística y literaria, lo mismo que la vanguardia y política no pueden y no deben ser tomadas sino como la inicial del optimismo,

(1) Eduardo Kingman. *Arte de una generación*, 1972, 17

como el trabajo pionero que anuncia el porvenir (2).

Por ello, el trabajo pionero más importante por estos años fue la ratificación del problema indígena, la adopción por parte de escritores y pintores de una postura frente al mismo, sus esfuerzos conjuntos, en suma, la exteriorización pública de su sentir mediante su obra literaria y pictórica.

Nunca antes los pintores habían publicado manifiestos o teorizado frente al hecho artístico. En consecuencia, la segunda mitad de los años 30 dio a luz importantes publicaciones de autorreflexión de lo que el período estaba viviendo. Prueba de ello son las obras de Nicolás Delgado, **Orígenes del arte ecuatoriano** (1938), Jorge A. Diez, **La pintura moderna en el Ecuador** (1938), cuya intención fue la de divulgar las ideas de vanguardia, y el más fecundo de todos, José Alfredo Llerena, **La pintura ecuatoriana del siglo XX** (1942). También se dieron obras que justificaban el quehacer pictórico como la de César Andrade Faini, **Miseria social** (1937) sorprendentemente ligada a las teorías psicologistas de Freud, Jung y Adler, que por estos años recorrían la obra de todo aquel que se preciara de ser "moderno", y otra de varios autores, **Carlos Rodríguez. Esbozos** (1939). Cabe destacar que también hubo intentos significativos porque se conociera más de cerca -en casa- el arte revolucionario mejicano. En 1935, Salvador Navarro Aceves publicó en Quito su obra **El movimiento artístico de México** y tres años más tarde la escultora Germania Paz y Miño en la misma ciudad publicó **Apuntes sobre el arte mexicano** (1938).

Los órganos de difusión más importantes fueron las revistas de arte, primeras de su tipo en el país, como aquella iniciada en 1926 por Camilo Egas: **Hélice**, o la de los años 30, **Revista del Sindicato de Escritores y Artistas**, o la de los 40's, **Letras del Ecuador**, de la recientemente fundada Casa de la Cultura Ecuatoriana. No

(2) Agustín Cueva, "Sobre nuestra ambigüedad cultural". **Teoría de la cultura nacional**, 1986, 319.

faltó la participación de grabadores y caricaturistas cuya crítica mordaz a la grave situación política y económica se expresaría a través de revistas como **Cocoricó** o **Caricatura**.

Y si bien las nuevas ideas y la lucha por implantarlas requirió de mucho sacrificio y dedicación, no menor fue aquel realizado para crear nuevos espacios de exposición que dieran cabida "democrática" a aquellos pintores rechazados de los salones oficiales representados en el inconsistente Mariano Aguilera o en las caducas Escuelas de Bellas Artes. Espacios alternos fueron propuestos por la galería privada de Egas (1926), los Salones de Mayo organizados en los años 30 por el mencionado Sindicato de Escritores y Artistas y los Salones Nacionales de Bellas Artes de los años 40 auspiciados por la Casa de la Cultura. Fueron entonces, Quito y Guayaquil paralela y conjuntamente, centros que con mayor ahínco y responsabilidad supieron preparar el terreno de estas importantes propuestas de transformación.

El primer cuarto de nuestro siglo está tachado como un período de crisis para la pintura y las artes plásticas en general. De ello son testigos un sinnúmero de teóricos que surgen por aquellos años, y escritores más recientes parecen confirmarlo. La pintura a grandes líneas estaba sin duda orientada a un público consumidor civil y eclesiástico representado por los grupos de poder político y económico, y materializada en una pintura academicista y neocolonial.

Si consideramos que por aquel entonces la oligarquía fue incapaz de asumir y dirigir un proyecto nacional puesto que

Su poder político [estaba] levantado sobre la propiedad monopólica de las plantaciones y el control del comercio y la banca se concentró en el reducido círculo de las familias agroexportadoras sin diluirse en la mediación de una sociedad política desarrollada que universalizara sus intereses bajo una forma nacional (3).

(3) Adrián Carrasco, Cecilia Suárez y María Augusta Vintimilla, "La crisis de la sociedad y la cultura: la búsqueda de una nueva ecuatorianidad,

estaremos de acuerdo con Carrasco, Suárez y Vintimilla que no se deberá considerar que la cultura en general sufría una crisis. Quizás convenga, como estos autores proponen, enfocar más bien sobre una crisis parcial, la crisis de la cultura oligárquica.

Su tesis se resume en lo siguiente:

Que no hubo crisis de la cultura es evidente, y creemos haber demostrado que se liquidó una forma cultural de carácter oligárquico. La crisis económica y política desató un proceso en el que bajo el impulso de una profunda crítica social y política que llegó a plantear proyectos de sociedad alternativos, se desarrolló una creación cultural que por su extensión y profundidad de contenidos sentó las bases de una cultura nacional en el país.(4)

Y, reiteran, era la crisis de una cultura oligárquica,

de cuño aristocrático, producida por una élite de salón y para deleite de sus iguales, nostálgico de Europa y desvinculada de la vida social (que como resultado) perdió su contenido (5).

Y si bien hubo varios intentos por renovar las escuelas de bellas artes, sustituyendo profesores, contratando extranjeros como en el destacado caso de Paul Bar, fundando sociedades de artistas o instituyendo premios a través de salones como el Mariano Aguilera, existía de hecho un malestar dentro y fuera de estos centros de arte. *"Sólo la tradición agita su bandera descolorida. El arte permanece estacionado"* (6), comentaría Egas en 1926.

1922-1945", 1988, 4.

(4) Ibid, 46

(5) Ibid, 7

(6) Camilo Egas, "La apertura de la Galería Egas", *Hélice* 1 (Quito, Abril 26, 1927), 7.

Por los mismos años, otras voces manifestaron que el

Pretender que podamos ahora comprender y sentir el clasicismo es absurdo. **Grecia se ha desplomado por completo en el alma moderna...** obstinarse en reducir [las formas] es perder lastimosamente el tiempo (7).

Pero la pugna no era tan sólo contra la reiteración de la forma clásica o el academicismo.

Parece que la lucha entre jóvenes y viejos es ahora más recia que nunca y que el academicismo ha perecido definitivamente. No. Lo que ocurre -nos dice el autor citado líneas atrás- es que hoy todo adquiere mayor violencia, por el estado de lucha y de crisis que en todas las órdenes de la vida atravesamos. Precisamente tal unanimidad evolutiva es la que nos garantiza que los actuales ensayos literarios y plásticos, no carezcan de razón de ser (8).

Y es que en todo aquello que se intentaba erradicar existía el interés, por parte de otro grupo -el de vanguardia- de sustituirlo por propuestas de clara orientación "espiritualista" o por la trillada "deshumanización del arte", como la llamaría Ortega y Gasset, uno de los autores más consultados de la época. La consigna era, entonces, crear metáforas, crear una pintura metafórica que facilitara la evasión y que convirtiera las cosas reales en *"arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingravidas"*, como diría el crítico ecuatoriano Jorge Diez por los años 30 (9).

Y a pesar de estos intentos "espiritualistas y evasivos" por proponer nuevos rumbos para el arte nacional, se continuaría reiterando formal y conceptualmente los postulados del casino y agotado verismo romántico. Y en esta misma línea y por estos mismos años los pintores Luis A. Martínez, Juan León Mera, Eugenia Mera de Navarro, seguían siendo las golosinas apetecidas por la gran burguesía. Llevan a

(7) Antonio Espina, "La pintura moderna", *Hélice* 3 (mayo 23, 1926), 22.

(8) Ibid, 21.

(9) Jorge A. Diez, *La pintura moderna en el Ecuador*, 1938, 5.

cuestas -según palabras del mismo Jorge Diez- "*la trágica herencia del siglo XVIII ecuatoriano y de parte del siglo XIX, siglos sombríos, vacíos y estériles... [que carecieron] de originalidad y estilo*" (10).

Lo cierto es que si bien existió un considerable número de artistas ajenos a la convulsionada realidad mundial y sobre todo nacional; por los años diez de nuestro siglo empezaban a surgir manifestaciones aisladas que presagiaban la futura toma de conciencia político-cultural y cuyas expresiones se cristalizarían en proyectos de diversa orientación.

Dos datos de interés, el salón "oficial" Mariano Aguilera concedería en 1918 el primer premio a unas obras de "género indio" de Camilo Egas, bautizados de esta manera por el mencionado pintor. El mismo año él recibiría la medalla de oro en la Exposición Nacional, por su obra "Los sahu-meriantes" (11).

A partir de estos años, Egas marcaría el puente de tránsito entre el costumbrismo romántico y el posteriormente llamado **indigenismo**. Iba quedando atrás lo que -en terminología aplicada a la literatura- se denominaría "**Indianismo**" o representación del indígena sin connotaciones políticas o sociales; cualquier representación que mostrase compasión o piedad, desde retratos exóticos hasta el señalamiento de sus problemas sociales sin sugerir soluciones. El **indigenismo** nos confrontaría con el problema social del indígena denunciándolo y llamando a solución. Al indio se lo reconocería como un ser marginado (12). En el primer caso -el de **Indianismo**- podrían citarse innumerables obras de científicos y viajeros extranjeros en apoyo a sus trabajos de investigación o diarios de viaje o al más conocido por todos nosotros, el quiteño Joaquín Pinto.

(10) Ibid, 8-9.

(11) Xiro Varela, "Camilo A. Egas", *Caricatura* 1 (diciembre 8, 1918), 7.

(12) El término fue aplicado por la joven historiadora del arte ecuatoriano Trinidad Pérez en su tesis sobre Camilo Egas de los años 20 y 30, citando el trabajo del peruano Concha Meléndez quien lo utilizaría en referencia a todas aquellas representaciones de indios hasta el emerger del Indigenismo en Perú y Bolivia en 1920 y en Ecuador en 1930. Véase cita 13.

Lamentablemente carecemos de estudios sistematizados en la historia de arte ecuatoriano, sobre el problema del Indigenismo. La mayor parte son trabajos que más bien nos dan una visión general y reiterativa -salvo Monteforte- del período en mención. Por ello y porque creo que será un punto de partida importante, se hace necesario mencionar el trabajo que sobre Camilo Egas realizó la joven historiadora del arte ecuatoriano, Trinidad Pérez, el año pasado. En éste -su tesis de maestría sobre Camilo Egas de los años 20- se abren nuevas posibilidades de comprensión para matizar ciertos aspectos dentro de las propuestas indigenistas. Justamente a través de los momentos distintos analizados por la autora podemos adentrarnos parcialmente en el puente que se tendió entre la visión meramente indianista del problema y el Indigenismo propiamente dicho. Egas señala claramente el momento de transición. Si bien en sus primeras representaciones Egas estilizó y europeizó la visión del indio, a finales de los años 10 y principios de los 20 empezó a revalorizar concientemente su postura. Al principio idealizaría al indígena de modo que esta visión no correspondía a su realidad pasada ni presente. A mediados del 20, sin embargo, evitó las estilizaciones artificiales para convertir a sus personajes indígenas en fuertes expresiones de su mundo.

Using a generalized, expressive style, Egas' intent may have been to create a figural 'type' rather than a specific individual, in which the Indians' nature was expressed. In the mid 1920's paintings, Indians become more of a symbol of the Indians' character and state of mind rather than a naturalistic depiction of them. Egas synthesized the Indians' world view: their struggle, their suffering, and their conformity with life (13).

Y concluye:

(13) María Trinidad Pérez, "The Indian in the 1920's painting of the Ecuadorian painter Camilo Egas", Thesis for Master of Arts, The University of Texas at Austin, 1987. 81

The change towards the simplified style of the mid 1920's thus expressed a more generalized, more abstract idea of Indians. The Indian figure was no longer part of a representation of part and present Indian customs but rather stood for a more generalized and more complete representation of the Indian world which comprised thus social, political and economic status in the Ecuadorian society. Egas was no longer interested in the specific details of Indian life but instead in a more profound representation of Indian way of life. By distorting the figure to disproportionate dimensions, Egas was able to express the Indian's suffering and social struggle (14).

Esta ambivalencia de los inicios del Indigenismo y el temor a un compromiso político frontal se refleja visiblemente en las declaraciones del mismo Egas al inaugurar en 1926 su galería. Si bien hace un llamado "democrático" a que participen otras corrientes y expresiones pictóricas su justificación "escrita" -no pictórica- se resume en lo siguiente:

No vamos a usar corbata roja ni la bomba de dinamita del bolchevismo artístico. No! La Venus de Milo, sigue siendo para nosotros el símbolo eterno de la belleza... sólo queremos marchar por los senderos que nuestro espíritu inquieto descubra. Hasta aquí, nuestros ojos tuvieron [la] exactitud de cámaras fotográficas (15).

Y el mismo grupo Isaac Barrera hablaba de "levantar al indio".

Quizás llegue el día -decía- en que, borradas las añejas preocupaciones, los poderes públicos presten atención decidida, que contribuyan al levantamiento del indio, de manera que pueda cooperar con sus virtudes de raza a la formación de una nueva sociedad que haga del

(14) Ibid, 82-83.

(15) Camilo Egas y otros, "La apertura de la Galería Egas", *Hélice* 1 (abril 26, 1926), 7.

trabajo la base de la prosperidad pública (16).

Estas palabras corresponden a todas luces a uno de los proyectos reaccionarios de la aristocracia señorial de asimilación de la raza india si no su desaparición, a la creación de un nacionalismo basado en los preceptos creados por la misma aristocracia.

Es evidente que Egas partía de propuestas absolutamente reaccionarias y empezaba, a través de su pintura, a alejarse de ellas tíbiamente. Asimismo, partía y se alejaba de las anteriormente citadas propuestas modernistas, que en Latinoamérica habrían empezado a surgir desde 1880 y que si bien encarnaban una clara reacción al pasadismo y academismo caduco anterior, se ubicaban la mayoría de las veces dentro de posturas reaccionarias. Como dijimos, la estética modernista proclamaba la supremacía del arte sobre la realidad externa; una alineación de su realidad inmediata y una búsqueda de refugio en el "seno" de las artes. Consecuentemente, el indio contemporáneo fue de escaso interés aunque, esporádicamente y quizás por presiones de moda, lo representaran en su obra. El modernismo -al cual se suscribieron un sinnúmero de pintores ecuatorianos en su proceso de renovación, más bien formal que de contenido-, pidió prestado instrumentos a escuelas europeas tales como el Simbolismo, Parnasianismo, Impresionismo y Post-Impresionismo. En todas ellas existía un común denominador: el rechazo a la representación mimética de la naturaleza (17).

Sobre este fenómeno cabría meditar detenidamente en un trabajo posterior. Si me permiten rescato un solo punto. La introducción de algunas de las propuestas formales del Post-Impresionismo y sobre todo el Expresionismo reinante en Europa en el primer cuarto de siglo, se convirtió en el lenguaje más importante de los pintores, y gráficos adscritos al Indigenismo y... al Realismo social, como denominaría Mario Monteforte a aquel grupo de pintores que trabajaron

(16) Isaac J. Barrera. "La raza india", en Ibid, 12.

(17) Ibid, 36.

con otros sectores marginados urbanos como el del Obrero. Según él, en ambos casos existiría simultaneidad de ideas, un lenguaje expresionista común (18).

Lo cierto es que el Indigenismo "de imprecisos contenidos ideológicos" como lo llamarían muy acertadamente Carrasco, Suárez y Vintimilla, se *"atrincheró en la literatura y la pintura, y aún pasó a formar parte del movimiento comunista latinoamericano en constitución"* (19). Sin embargo, cabe puntualizar que para el caso de las artes plásticas, fueron muchos los factores que influyeron en su constitución, elementos que no necesariamente correspondían en su totalidad a necesidades surgidas precisamente en el corazón de un país o de una sociedad en crisis. Paradójicamente, también en este momento se repitió la consabida historia de las importaciones ideológicas y técnicas. Y quizás por ello y por muchas otras razones,

en el Ecuador la presencia indígena [fue] a lo sumo considerada como uno de los componentes nacionales, no como el constitutivo esencial del ser nacional. Lo nacional y lo cultural indígena [fue] percibido como elemento de transición: su forma de incorporación a la nación [fue] más definida por la vía del mestizaje (20).

como concluirían Carrasco y compañía.

En la constitución del Indigenismo en pintura confluyeron, como digo, una serie de experiencias internas y externas: primeramente la directa influencia de la literatura ecuatoriana de la época, las ideas "psicologistas" de Freud, Jung y Adler propagadas en nuestro medio muy eficazmente, las ideas políticas marxistas, el conocimiento del muralismo mejicano, el inicio de la valoración de nuestras pinturas precolombinas tras las primeras excavaciones realizadas en

(18) Mario Monteforte, "1926-1944. Depresión, agitación, realismo social", *Los signos del hombre*, 1985, 196.

(19) Carrasco y otros, "La crisis de la sociedad y la cultura", 1988, 9.

(20) Ibid, 21

el Ecuador, el descubrimiento del Expresionismo, el mismo contacto de becados y viajeros del modernismo español, entre otros.

Lo cierto es que ya para la segunda mitad de los 30, mal o bien, el denominado Indigenismo estaba arraigado en un buen número de pintores. La reacción contra el ideal puro de Belleza y la necesidad de que los artífices de la pintura viavilizaran el sentir generalizado de la miseria social, se había impuesto.

¿Por qué el Arte -nos decía Andrade Faini- se ha de preocupar sólo de la Belleza? ¿Acaso el dolor, lo repulsivo, lo que no halaga a nuestros sentidos, no merecen igual importancia? ¿No vivimos más cerca de éstos que de la primera? (21).

El mismo pintor, similar en concepciones al francés Gericault, y sus constantes visitas a cárceles y manicomios, declaró que

¿No son locos los hombres que presumen de nobleza, que hablan de decencia, haciendo ostenta de apellidos y pergaminos traídos con la conquista sin darse cuenta de que la gente llegada a América no tuvo ninguna significación? (22).

Y en un pasaje corto sobre la visión de la raza indígena, Andrade Faini ponía en labios de un indio: "¡Quiero cultural! ¡Quiero educación! ¡Quiero igualdad!" (23). Asumimos que en estas palabras volvemos a caer en la incorporación del indígena al sistema de valores ajenos a su propia realidad. Sin embargo, César Andrade Faini fue uno de los más fervientes indigenistas. Mas, nos dice otro autor por los mismos años:

La batalla confinada hasta hoy en el campo de la

(21) César Andrade Faini, *Miseria social*, 1937, 3.

(22) Ibid, 10

(23) Ibid, 29

política los invade a todos y vivimos un momento en el que nadie entrega su entusiasmo ni su aprobación, sino después de averiguar cuál orientación sigue el pensador o el estadista que los manda. Esta no es la hora de los tibios ni de los indiferentes (24).

Y añade: *"la misión social del arte se está generalizando aún en los medios más tradicionalmente amigos de la finura insustancial y de la cómplice insinceridad"* (25).

Frente a la necesidad de dar fuerza y coherencia a los postulados de la misión social del arte, en 1936 se conformó en Quito el Sindicato de Escritores y Artistas, y más tarde en Guayaquil el Sindicato de Artistas Independientes, seguramente vinculados indirectamente con los postulados del Sindicato de Artistas Revolucionarios formado en Méjico en 1922. Importante en el campo plástico fue la creación de los Salones de Mayo. En el primero, celebrado en 1939, la orientación indigenista era ya un hecho. Diógenes Paredes presentaría una de las obras más delatadoras *"Los pondos"*, Kingman entraría con su *"Carbonero"*, Leonardo Tejada en cambio dirigiría su mirada al *"ágil y sufrido"* montuvio en *"Cacao"*, José Enrique Guerrero el eterno pintor de Quito y sus calles, presentaría dos escenas indígenas *"Regreso"* y *"chicha"* (26) también participarían Luis Moscoso, Carlos Rodríguez, Guillermo Latorre y el joven Guayasamín.

Alto destino el de nuestra generación -diría Enrique Gil Gilbert en Guayaquil- llegada en un momento que la historia se quiebra, cuando abandonamos la palabra, la luz, el color, la actitud y la emoción llegadas por correo y nos enfrentamos a esta tierra de cuyo barro hacemos las vasijas en las que beberemos el agua de los ríos, en cuyo polvo

(24) Armando Solano, "Kingman, pintor realista", *Revista del Sindicato de Escritores y Artistas* 3 (Quito, septiembre 1938 - febrero 1939), 12.

(25) *Ibid.*, 2.

(26) José Alfredo Llerena, "Primer Salón de Mayo. Arte de una joven generación", *Los Andes* 7 (Quito, junio 10, 1939), 7-8.

andan disueltos nuestros abuelos y sus sueños. Llega a nuestras manos el destino y sabemos hacernos con él. Cuando éramos tan jóvenes como un amanecer, ya teníamos una experiencia de siglos, venida en nuestros campesinos, indios y montuvios, y sabíamos el valor de la sed, el hambre y la justicia (...). Estamos frente a lo más tremendo que puede hallarse un hombre: frente a nosotros mismos (27).

Entre otros, el crítico Alfredo Chávez corroboraría la idea de que se creaba una sociedad nueva, una sociedad revolucionaria de gente joven formada en mayoría social y cuya única explicación radicaba en la filosofía de la dialéctica marxista. Estos, diría, *"edificarán las bases de una cultura propia, capaz de servir eficazmente los intereses humanos de su generación, bastante bien precisados en sus postulados de justicia social"* (28).

Y para darles a ustedes una muestra de la diversidad de posturas existentes por estos años, José Alfredo Llerena, coautor en una importante obra del citado crítico Alfredo Chávez, decía que el tratamiento que del indio hacen los pintores marxistas era mediocre y que había resultado *"extremista"* y *"caricaturesco"* y lamentaba que no se hubiese, por ejemplo, entendido la verdadera religiosidad del indígena, punto que había sido tratado someramente por Kingman (29). Pero, y esto es clave, la búsqueda de la nación ecuatoriana era una meta, cumplida de diversa manera por todos ellos. Llerena, a pesar de lo antedicho añadía en 1942:

Saliendo de un período de crisis, en los últimos años, [la pintura] ha estado buscando, a través de varios caminos,

(27) Enrique Gil Gilbert, "Discurso" (para el I Salón de Mayo celebrado en Guayaquil por la Sociedad de Artistas y Escritores Independientes), *Revista del Sindicato de Escritores y Artistas* 4 (abril, 1939), 66-67.

(28) Alfredo Chávez, "Nuevas reflexiones sobre la cultura", *Ibid.*, 70-71.

(29) José Alfredo Llerena, *La pintura ecuatoriana del siglo XX*. Alfredo Chávez. *Primer registro bibliográfico sobre artes plásticas en el Ecuador*, 1942, 12.

un carácter que le pueda ser esencial y propio, que le permita distinguirse inconfundiblemente y reflejar el fondo de la nacionalidad ecuatoriana por medio del arte plástico (30)

Dentro de esta ambigüedad ideológica, como digo, el proyecto de nación ocultaba cualquier diferencia y se perdían los matices de las diversas propuestas. Estos artistas continuaron exponiendo en los mismos salones y publicando en las mismas revistas. No volvió a crearse disidencias que se manifestasen con la suficiente fuerza que obligasen a crear nuevos espacios.

En 1940 se dio, con los mismos artistas, el Segundo Salón de Mayo. Buscando nuevas formas de comercialización para el mismo grupo, el mismo año se abrió la Galería Caspiraca en Quito, dirigida por Kingman y que luego sería la sede del III Salón de Mayo. Los pintores de "desplantes" como los llamaría alguna vez Llerena, iban siendo aceptados y asimilados poco a poco por el gusto burgués.

Para 1945 el proceso parece haber culminado, el arte indigenista y de realismo social entraba ya a integrar al "oficialismo" de las artes plásticas, el I Salón Nacional de las Bellas Artes, auspiciado por la recientemente fundada Casa de la Cultura Ecuatoriana (1944) premiaría a uno de los más fervientes y luchadores indigenistas Diógenes Paredes con su "Niña de la roca" *"viva imagen -según Alejandro Carrión- del indio del Ecuador, ciego y desnudo entre sus desnudas rocas negras del páramo"* (31).

(30) Ibid, 9. El subrayado es mío.

(31) "La plástica ecuatoriana a través de las exposiciones en el Salón Nacional de Bellas Artes", Casa de la Cultura Ecuatoriana, *Trece años de la Cultura Nacional*, 1957, 231.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE FAINI, César. *Miseria social*, Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1937.

BARRERA, Isaacs. "La raza india", *Hélice* 1 (abril 26, 1926), 12.

BARRERA, Jaime. "Crónica del II Salón", *Letras del Ecuador* 14 (junio-julio, 1946).

CARRASCO, Adrián, Vintimilla María Augusta y Suárez Cecilia. "La crisis de la sociedad y la cultura: la búsqueda de una nueva ecuatorianidad, 1922-1945". Del proyecto de investigación: "Los movimientos políticos y culturales en el Ecuador: 1922-1986". IDIS/CONUEP, 1988. Ponencia para II Encuentro de Historia Económica, Banco Central del Ecuador, julio, 1988.

CARRION, Alejandro. "El II Salón Nacional de Bellas Artes", *Letras del Ecuador* 14 (junio-julio, 1946).

CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA. *Trece años de cultura nacional, 1944-1955*. Quito, CCE, 1957.

CUEVA, Agustín. "Sobre nuestra ambigüedad cultural", *Teoría de la Cultura Nacional*. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano 22, Quito, Banco Central del Ecuador/Corporación Editora Nacional, 1986.

CHAVES, Alfredo y Raúl Andrade. "V Salón de Mayo. Palabras de clausura", *Revista del Sindicato de Escritores y Artistas* 6 (diciembre, 1943), 10.

DELGADO, Nicolás. "La Escuela de Bellas Artes y la transformación plástica de comienzos de siglo", *Arte contemporáneo del Ecuador*, Quito, Salvat Editores S.A., 1977.

Orígenes del arte ecuatoriano, Quito, Imprenta de la Universidad Central, 1938.

DIEZ, Jorge A. *La pintura moderna en el Ecuador...*, Quito, Talleres Gráficos del Ecuador, 1938.

EGAS, Camilo y otros. "La apertura de la Galería Egas", **Hélice** 1 (Quito, abril 26, 1926), 7.

ENDARA, Julio. "La aspiración y el arte nuevos", **Hélice** 3 (mayo 23, 1926), 5.

ESPINA, Antonio. "La Pintura Moderna", **Hélice** 3 (Quito, mayo 23, 1926), 20-22.

GIL GILBERT, Enrique. "Discurso pronunciado por Enrique Gil Gilbert en la apertura de la exposición pictórica 'Salón de Mayo', realizada en Guayaquil mediante la colaboración de la Sociedad de Artistas y Escritores Independientes del puerto", **Revista del Sindicato de Escritores y Artistas** 5 (Quito, octubre, 1939), 65-67.

KINGMAN, Eduardo. **Arte de una generación**, Loja, Ed. Universitaria, 1972.

LEON, Pedro. **Ideas acerca de la pintura moderna**, (Conferencia dictada en el curso de capacitación del personal del museo único y del Archivo Nacional de Historia), Quito, Talleres del Ministerio de Educación, 1938.

LLERENA, José Alfredo. "La plástica ecuatoriana a través de las exposiciones en el Salón Nacional de Bellas Artes", En: Casa de la Cultura Ecuatoriana, **Trece años de cultura nacional**, Quito, CCE, 1957, 227-258.

- **La pintura ecuatoriana del siglo XX**, Quito, talleres tipográficos de la Universidad Central, 1942.

"Primer Salón de Mayo. Arte de una joven generación", **Los Andes** 7 (Quito, junio 10, 1939), 7-8.

MONTEFORTE, Mario. **Los signos del hombre**, Cuenca, Pontificia Universidad Católica del Ecuador y coauspicio Universidad Central del Ecuador (Quito), 1985.

NAVARRO ACEVES, Salvador. **El movimiento artístico de México**, Quito, Ed. Elán, 1935.

PAZ Y MIÑO, Germania. **Apuntes sobre el arte mexicano**, Quito, Publicaciones del Museo único y Archivo Nacional de Historia, 1938.

"La plástica ecuatoriana a través de las exposiciones en el Salón Nacional de Bellas Artes", **Trece años de cultura nacional**, Quito, CCE, 1957, 227-258.

PEREZ, María Trinidad. "The Indian in the 1920's. Paintings of the Ecuadorian Painter Camilo Egas", MA Thesis. The University of Texas at Austin, USA, 1987.

PORTES, Enrique. "Camilo Egas, pintor de indios, en New York", **Semana Gráfica** 89 (febrero 11, 1933), 5 y 16.

QUIJANO, Alonso. "Por el arte nacional", **Caricatura** 10 (febrero 16, 1919), 3-4.

RIVADENEIRA, Edmundo. "La moderna pintura ecuatoriana", En: Casa de la Cultura Ecuatoriana, **Trece años de cultura nacional**, Quito, CCE, 1957, 101-113.

RODRIGUEZ CASTELO, Hernán. **El siglo XX de las artes visuales en Ecuador**, Guayaquil, Museo de Arte, Banco Central del Ecuador, 1988.

SOLANO, Armando. "Kingman, pintor realista", **Revista del Sindicato de Escritores y Artistas** 3 (septiembre 1938 - febrero 1939), 2 y 12.

TEJADA, Leonardo. "El Salón de Mayo", **Línea** 11 (Quito, junio 1940), 24-25, 42.

DE LA TORRE REYES, Carlos. "La pintura social en ciento cincuenta años de vida republicana", **Arte y Cultura. Ecuador: 1830-1980**, Quito, Corporación Editora Nacional, 1980, 443-455.

VARELA, Xiro. "Camilo A. Egas", **Caricatura** 1 (diciembre 8, 1918), 7-8.

VVAA. Carlos Rodríguez. **Esbozos**, Quito, Imp. de Educación, 1939.

**FRAY VICENTE SOLANO
Y LA FORMACION DEL ESTADO
NACIONAL ECUATORIANO**

**María Cristina Cárdenas Reyes
Luis Alberto Luna Tobar
Enzo Mella Porras
Miguel Díaz Cueva
Leonardo Torres León
Edgar Cevallos Gualpa**

Un proyecto de investigación puede ser difundido desde sus comienzos y en su formulación primera, destinada a orientar y articular la ejecución del mismo.

El presente trabajo constituye, precisamente, ese "dar a conocer" indispensable cuando se quiere evitar el enclausramiento que suele acompañar a los proyectos de investigación.

Hemos realizado ligeras modificaciones al texto original, en función de la intención comunicativa que nos condujo a su publicación, eliminando aquellos aspectos operativos que carecen de interés para el lector. Las divisiones temáticas del proyecto original se han mantenido en virtud de la claridad expositiva. Con todo, conviene ofrecer algunos datos que permitan situar la "materialidad" del proyecto y su inserción espacio temporal.

Financiado por el Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONUEP), su desarrollo está programado para el lapso comprendido entre 1988-1991, siendo entidad ejecutora el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad de Cuenca (IDIS). El equipo de investigadores responsables de la ejecución está integrado por las personas señaladas más arriba y se encuentra actualmente comenzando el segundo año de trabajo para cuya finalización

se ha previsto la publicación de un volumen documental que recoge los escritos de y sobre Fray Vicente Solano. Al término del tercer y último año de labores, se entregará un segundo volumen que articulará las diferentes sublíneas interpretativas que, al interior del proyecto, se desenvuelven para configurar el perfil histórico-político de esta importante figura del período republicano.

1. RELEVANCIA DEL PROBLEMA

Fray Vicente Solano (1791-1865) cumple en la historia ecuatoriana la función multivalente condicionada por la sociedad de su época, encarnando agudamente la transición y conflictos que caracterizaron la difícil configuración del Estado ecuatoriano en la primera mitad del siglo XIX. Comparte el saber de humanistas y teólogos de la Colonia, tales como Villarroel, Molina, Flores, Valverde, para luego desplegar su prestigio e influencia política durante el primer período republicano, del cual es sin duda uno de los grandes ideólogos.

Siguiendo a Mejía y Espejo, en compañía de Bello, Camilo Henríquez y Sarmiento, Fray Vicente Solano es representante de aquella élite intelectual con clara conciencia del rol histórico de una América independiente, fuertemente impregnada por el saber del siglo XVIII europeo. El problema del nacimiento de la República ecuatoriana y de su marcha inicial en pos de la configuración de un gesto colectivo propio e inédito en el continente americano, tarea de unificación que comportaba prácticas políticas de enorme trascendencia para el futuro, encuentra en la figura y obra de Solano un momento concentrador del dramático proceso de afirmación nacional de aquellos primeros lustros.

Polígrafo, autodidacta, político, pensador y orador, incursiona en una gran variedad de áreas del conocimiento: teología, historia, derecho político, botánica, gramática, literatura. Participante en las grandes cuestiones de la época decimonónica, su influencia domina y moldea la patria

ecuatoriana durante las primeras décadas de la República, movilizándolo su filiación reflexivo-ideológica ilustrada hacia el ámbito político del ochocientos ecuatoriano y articulando una lógica histórica compatible (y discutible) con la consolidación de un Estado de base nacional. Su incisivo discurso, portador de la ideología ultramontana como única concepción posible del orden social, pesará fuertemente en la evolución histórica del país.

2. RELEVANCIA CIENTIFICO-SOCIAL DE LA INVESTIGACION

Las prioridades de la investigación social en el Ecuador incluyen el estudio de los aspectos relativos al proceso de lucha ideológica, en tanto el respectivo análisis posibilita una explicación de las determinaciones básicas de la formación histórico-social del país, generadora a su vez de conceptos que permiten captar los rasgos de momentos específicos en la vida nacional.

Nuestro proyecto busca configurar uno de esos momentos, enmarcado al interior de los años límites de 1830 y 1860, período en el cual la naciente República se debatía en los conflictos de la post-independencia mientras una clase social tradicionalista afirmaba su control económico e ideológico en el proceso de constitución del Estado.

Particular importancia tiene, al interior del período señalado, el estudio de la ideología conservadora si se advierte que en la investigación social se ha dado relevancia, fundamentalmente, al pensamiento ligado a los procesos de transformación, descuidando aquel que se debe a las estructuras cuyo movimiento no da cambios acelerados e intensos, siendo, no obstante, parte constitutiva de la totalidad histórica.

3. APOORTE QUE ESPERA REALIZAR EL PROYECTO

a) En relación a la ciencia histórica

El establecimiento de las fuentes documentales adquiere, debido al carácter pionero de este trabajo en una área poco explorada, una dimensión que probablemente en el futuro pueda ser reducida, pero que en el presente obliga a una actividad clasificatoria y de crítica interna-externa con el objeto de dar a conocer un material escasamente manejado hasta ahora.

El desentrañamiento de aquellos proyectos sociales -entendidos como conjuntos de orientaciones tendientes a la práctica antes que como principios de desciframiento de un esquema teórico-, que en el período mencionado movilizaron las clases dominantes criollas guiadas por la urgencia de dirigir el proceso de organización social y la formación del Estado nacional.

b) En relación a una teoría del discurso político

El problema de la relación entre el sistema de la lengua, la actividad del sujeto hablante, y la formación social, no logra aún clarificar su modo de articulación en el discurso. El breve aporte entregado en reciente investigación sobre José Peralta es susceptible de ser mejorado y ampliado en el curso de la presente investigación y, como tal, ofrecido a la consideración de los interesados en el área respectiva al interior de las ciencias sociales.

4. OBJETIVOS

A. OBJETIVOS GENERALES

- a) Continuar con la tarea de rescate y conocimiento del pasado histórico nacional en el área del pensamiento político-ideológico que a comienzos del siglo XIX, contribuyó a configurar ciertos componentes del Estado nacional en el Ecuador.
- b) Establecer el modo de producción de las formaciones ideológico-discursivas en los diversos momentos del pensamiento político ecuatoriano del siglo XIX, a través del estudio de la textualidad histórica en tanto fijación del dato y formulación de un proyecto social, todo ello al interior de una dialéctica de la contradicción.
- c) Contribuir a la gran tarea de elaboración de la historia ecuatoriana de las ideologías, en tanto nos permite una visión complejizada del concepto de sociedad que las formaciones discursivas de las clases dominantes del siglo XIX, articuladas y contrastadas entre sí y con América Latina y el mundo occidental, movilizaron en un pasado de fuerte incidencia en el presente ecuatoriano.
- d) Continuar la actividad de dar a conocer y difundir organizadamente los datos documentales obtenidos a través de un proceso investigativo, tarea informativa esencial para servir a los requerimientos de una ciencia histórica en elaboración.

B. OBJETIVOS ESPECIFICOS

- a) Entre 1828 y 1865, establecer y articular los rasgos específicos que configuran el proyecto social del sector terrateniente conservador ecuatoriano, mediante el análisis discursivo de los textos (folletos, hojas volantes, artículos de periódicos, correspondencia) de

Fray Vicente Solano, el intelectual más destacado del poder eclesiástico de la época.

- b) Clasificar y organizar la obra de Fray Vicente Solano en términos de un conjunto discursivo socialmente significativo, describiendo la estructura y contenido de dichos textos a fin de llenar la función informativa necesaria a una elaboración histórica basada en fuentes del período ya señalado.
- c) Establecer el grado de relación/separación entre la formulación discursivo-política de Solano y la demanda social de época y de clase, caracterizando la correspondencia total o parcial de su pensamiento respecto a la formación del incipiente Estado nacional ecuatoriano y a la relación prevaleciente entre la Iglesia y el Estado.
- d) Articular las líneas del pensamiento de Solano que mantienen vigencia en ciertas corrientes tradicionalistas de la formación social del Ecuador de hoy, y que contribuyen a subrayar ciertos aspectos contradictorios del momento histórico presente, cuando problemas superestructurales aparentemente superados refuerzan su presencia complejizada en la nación ecuatoriana, en América Latina y el mundo.

OBJETIVOS CONCOMITANTES

- a) En el corte sincrónico 1830-1870, establecer el modelo y componentes que la relación Iglesia-Estado asume en el período enfocado desde el punto de vista de la Iglesia actual.
- b) Continuar la tarea de elaboración teórico-práctica sobre las formas específicas que la práctica discursiva de tipo político despliega en los grupos dominantes del Ecuador del siglo XIX. En el caso del presente proyecto, el objetivo es analizar el discurso de autoridad elaborado por el sector conservador de la clase terrateniente de la sierra ecuatoriana.

5. MARCO TEORICO HISTORICO GENERAL

El núcleo de reflexión generado por la Revolución Industrial y por la Revolución Francesa, en el mundo occidental del período 1789-1848, se relacionaba con la naturaleza de la sociedad y el modo como ésta marchaba o debería marchar. En este sentido las principales corrientes de opinión de la época se articulan en torno a la aceptación o rechazo del concepto de progreso.

Hacia 1789, la formulación más avanzada de la ideología del progreso había sido el liberalismo clásico, rigurosamente racionalista y secular, convencido de la capacidad del hombre para, en principio, comprender todo y resolver todo problema mediante el uso de la razón. Filosóficamente, tendía al materialismo o al empirismo en tanto ideologías que extraen su fuerza de las ciencias naturales. Sus presupuestos generales sobre el hombre y el mundo estaban marcados por un persistente individualismo, vinculado con la introspección ejercitada por los sujetos de la clase media, antes que por los grandes principios en los cuales proclamaba haber encontrado sus fundamentos.

La formulación económica de la ideología liberal alcanzó una mayor y mejor definición que la teoría política, dividida entre el utilitarismo y las antiguas doctrinas del iusnaturalismo. Las afirmaciones de la economía política clásica convenían en alto grado a la situación del mercado existente, y la confianza de la clase media en el triunfo del capitalismo era mucho mayor que su fe en la supremacía política de la burguesía sobre el absolutismo y las masas ignorantes. La teoría política liberal no obtuvo el mismo grado de coherencia. Su programa práctico oscilaba entre el principio de un gobierno popular elegido por las mayorías, y la tendencia preferente hacia los gobiernos elitistas y propietarios que garantizaran la puesta en práctica de los dictados de la razón, a salvo de las mayorías populares aún dominadas por la ignorancia.

Antes de la Revolución Francesa ya se había hecho sentir el temor de la clase media liberal ante el problema recién mencionado. Los descontentos sociales, movimientos revolucionarios e ideologías socialistas posteriores al imperio napoleónico, y la revolución de 1830, agudizaron el dilema, paralelamente al acrecentamiento del temor de ciertos liberales respecto a las conveniencias del progreso.

La reacción contra las ideologías del progreso provino de los sectores dominantes temerosos del trastorno al sagrado orden de la propiedad privada. Emergieron bajo nuevas formas una serie de fuerzas que el siglo XVIII había tratado de suprimir, y por un tiempo pudo pensarse que el nuevo siglo había dado la espalda a las luces del anterior. Se produjo una rehabilitación intelectual del catolicismo y de corrientes tradicionales de pensamiento, asociadas a los nombres de Chateaubriand, De Maistre, De Bonald y el primer Lamennais. Desde España, la influencia de la teología política de Jaime Balmes se hizo sentir marcadamente en América Latina. Este movimiento tradicionalista carece de la consistencia de un sistema de pensamiento y de una metodología en común, apoyándose en la firme convicción según la cual en la vida existía algo más de lo afirmado por el liberalismo.

Su argumentación central criticaba al liberalismo como destructor del orden social o comunidad que el hombre había contemplado como esencial hasta entonces, sustituyéndolo por la intolerable anarquía de la competencia de todos contra todos y la deshumanización del mercado. En este aspecto tendían a coincidir tanto los representantes del anti-progreso como los socialistas, línea particularmente evidente en el movimiento romántico. Ambas tendencias aceptaban que en muchos aspectos el antiguo régimen había sido mejor que el nuevo orden. Dios había establecido un ordenamiento en dos niveles, alto y bajo, imponiendo deberes al nivel superior. Los hombres eran desiguales por el pecado original, mas no por vanidades adquiribles a través del movimiento del mercado. Principalmente, todos los hombres vivían juntos, unidos por redes de relaciones

sociales sociales y personales, regida por el claro diseño de la tradición, instituciones sociales y por la obligación. El cuestionamiento frontal a la Reforma protestante se fundamentaba en la convicción de que este movimiento había introducido los principios de la sociedad burguesa.

Al carecer de una teoría coherente de la evolución, los pensadores antiprogresistas experimentaban dificultades para decidir acerca de lo que había marchado mal en el mundo. Su blanco de ataque más frecuente era la razón, o más bien el racionalismo del siglo XVIII, que buscaba explicar de manera impía y torpe materias demasiado complejas para el entendimiento humano, dado que las sociedades no podían ser planificadas como máquinas. El instinto, la tradición, el hecho religioso, la naturaleza humana, la verdad como opuesta al error, eran temas esgrimidos en contra del racionalismo sistemático, siendo el principal de ellos su concepción de la historia.

Si bien el pensamiento conservador no poseía el sentido del progreso histórico, manejaba un agudo sentido de la diferencia entre las sociedades formadas y estabilizadas natural y gradualmente por la historia, y aquellas formadas repentinamente y de manera "artificial". El esfuerzo intelectual más serio de la ideología anti-progreso se llevó a cabo en el análisis histórico y la rehabilitación del pasado, en la investigación de la continuidad como concepto contrario a la revolución. El ideal de Bonald (1784-1840), de Maistre (1753-1821) y de Lamennais (1782-1854) en su primera época, era un gobierno teocrático del mundo. Una pieza jurídica como la Constitución inglesa aparecía, ante estos pensadores, tan peligrosa como la revolución en sí misma, calificada por De Maistre como "satánica".

Los autores tradicionalistas ponen de manifiesto la lucha de la casi desaparecida doctrina de la Providencia contra la teoría del progreso, en un intento por revitalizar las doctrinas del absolutismo político que habían acompañado al fortalecimiento de los estados nacionales en Europa y que constituyen, en el primer momento de su formación y desarrollo, la teoría política de los estados nacionales.

En su primera fase, las doctrinas del absolutismo fundamentadas en la Providencia divina y robustecedoras del poder centralizado de las monarquías nacionales, tuvieron el respaldo de las clases económicas mercantiles con asiento en las ciudades. En los primeros años de la Independencia latinoamericana, estas doctrinas encontraron fervientes sostenedores entre las clases dirigentes, que veían en ellas el sistema adecuado para establecer las coordenadas del orden tan necesario en una época de caudillos y de militarismo caótico.

En este sentido, Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1698), sostenedor de la teoría activa de la Providencia, como apoyo al absolutismo de Luis XIV, ofrecía un ideario político coherente con la práctica de la Iglesia en las nuevas repúblicas de América Latina y en el Ecuador, hasta fines del siglo XIX. Según Bossuet, la Divina Providencia preside todos los acontecimientos de la vida cotidiana, orienta todas las actuaciones del gobierno y dirige el Estado. Todos los actos del monarca son obra e inspiración de la Providencia divina y, por ende, respetables como Dios mismo.

A su vez, la obra principal de Bossuet, "Discours sur l'histoire universelle" (1681), es básicamente una reafirmación de la concepción de la historia y del Estado que San Agustín había elaborado en su "De Civitate Dei contra Paganos" (412-426). La sustancia de la historia del hombre, dice San Agustín, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios y a un solo fin, es un conflicto entre la Civitas Dei y la Civitas Terrena. Estas ciudades no son asimilables a la Iglesia visible y al Estado, sino dos sociedades místicas constituidas por dos especies antagónicas de hombres.

La actualización que Bossuet realiza de esta filosofía agustiniana de la historia tiene, en el siglo XVII, fines enteramente pragmáticos que obedecen a la convicción de que la doctrina de la Divina Providencia era el dique más potente contra la inmoralidad de la época y el libertinaje de las costumbres. Este sentido de freno moral, de disciplina y temor al castigo divino como elemento de coacción social no

es ajeno al rigorismo y a la teología pesimista que los jansenistas de la época movilizaban en contra del probabilismo jesuítico.

El movimiento jansenista tuvo en Francia el papel que los puritanos desempeñaron en Inglaterra. Los jesuitas buscaban un compromiso entre el mundo y el catolicismo proponiendo la casuística que los jansenistas rechazaban como incompatible con la moralidad, siendo el hombre pecador por naturaleza y con cierta dosis de corrupción incluso en sus actos más nobles.

Desde el punto de vista de la psicología colectiva y de la sociología religiosa, cabe retener que la conciencia agudizada del pecado, la obsesión por el infierno, el énfasis casi mórbido en el pecado original caracterizan la atmósfera doctrinaria de los siglos XVI y XVII y la superestructura religiosa. Las aclaraciones en este sentido se multiplicaron en el transcurso de los siglos anotados por obra de teólogos de las más diversas inclinaciones, de concilios y sínodos, las confesiones, artículos y catecismos mediante los cuales se intentó dar marco a la ortodoxia en toda Europa y tranquilizar a una sociedad evidentemente atemorizada. En ninguna otra época de la historia se ha condenado ni se han formulado advertencias en grado semejante al alcanzado en aquella época, en que el temor a Satanás embargaba a la conciencia de Occidente. Era el pánico a la voluntad del libre examen y a la fase aguda del conflicto entre el capitalismo ascendente y sus ideologías progresistas (Descartes) en el sentido del materialismo y del racionalismo, y las ideologías anteriores.

Con las debidas precauciones históricas, observamos que el marco teórico-ideológico esbozado revistió gran peso en la conducción de la vida política del Ecuador y de Latinoamérica en los años posteriores a la Independencia. A la desaparición del dominio colonial hispánico, no sucedió la creación de un real sistema sustitutivo. Los aspectos fundamentales de la vida económica escaparon al control de los gobiernos y quedaron confiados al estímulo exterior, al igual que los mecanismos de control social en los cuales pri-

mó la imitación de los grandes modelos europeos, adoptados por el sector terrateniente ecuatoriano en su formulación más tradicional.

6. TEORIAS DE APOYO

A) MODELOS TEOLOGICOS DE LA RELACION IGLESIA-ESTADO

1. Modelo jurídico-político de la unión de las espadas, espiritual y temporal.

Este patrón se relaciona con la peculiar herencia de Roma, tal como fue transmitida por la Iglesia romana a la era post-imperial de la Edad Media europea. En la transición del Imperio Romano al Sacro Imperio Romano de la Edad Media, el factor típico fue la alianza entre el Papado y los reyes de Francia y Alemania. El jefe del Imperio Romano, el Imperator, se había convertido al final de la era romana en el protector de la Iglesia, y esta última correspondía santificando al Imperio como institución eterna. Cuando las invasiones bárbaras pusieron fin a la eminencia de Roma, sus títulos residuales de gloria fueron transmitidos por los papas al Imperio Carolingio. Este nuevo Imperio cristiano revalidó sus títulos de legitimidad al combatir contra herejes infieles: contra los vikingos escandinavos antes de su conversión, y especialmente contra los musulmanes, los bizantinos y sus partidarios ortodoxos orientales. Tras convertir a los normandos y conquistar Sicilia con su ayuda, patrocinó la primera fase de la reconquista que devolvió España al catolicismo. También supervisó la cristianización de los eslavos de Europa Central.

En este modelo el Papa maneja solamente la espada espiritual de manera directa, pues la espada material está en manos del Emperador y debe servir a la paz de la Iglesia y al castigo de sus enemigos. En este sentido, la autoridad temporal debe someterse a la espiritual, pues siendo

misión de esta última el bien común de la cristiandad, su potestad se extiende a todo el mundo.

2. Modelo jurídico de la unión Trono-Altar.

A partir de la constitución de los estados nacionales europeos, del Renacimiento y de la Reforma, el sistema de las dos potestades universalistas cristianas, el Sacro Imperio Romano y el Papado, se eclipsa definitivamente. La llamada paz de Westfalia en 1648 marca el término de las guerras de religión regulando su ejercicio con las disposiciones siguientes:

- Se sanciona el principio del derecho de reforma.
- Se establece un sistema de igualdad de derechos entre católicos y evangélicos.
- Se acepta la secularización de los bienes eclesiásticos.

De esta manera se consolida la prescindencia de la suprema autoridad papal y de la Iglesia. Al conceder a los príncipes el libre ejercicio de la soberanía territorial tanto en asuntos eclesiásticos como políticos, se moldea el absolutismo real y del Estado apoyándose en la actividad concertada de la burguesía citadina, interesada en liquidar el poder feudal y en sustituirlo por una soberanía de alcance nacional que propiciase el desarrollo del comercio y de la esfera mercantil en el amplio marco de las fronteras nacionales.

Una nueva concepción jurídica de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, en antítesis con la Edad Media, hace pasar la hegemonía del poder al soberano temporal, desplazando la autoridad del Papa. No existe cambio significativo en cuanto a la confesionalidad del Estado. La religión continúa siendo religión oficial, con exclusión de cualquier otra. Pero el monarca se considera lugarteniente de Dios, en base a la doctrina tradicional según la cual todo poder y toda autoridad derivan directamente de Dios, y su ámbito ya no es solamente el servicio al bien común de la Iglesia sino que

también abarca dimensiones de lo espiritual, cuyos límites han perdido la antigua definición. La unión del Altar y el Trono implica en los hechos que a la cabeza del Estado nacional sea reconocida y admitida la preponderancia de la autoridad temporal.

3. El modelo jurídico de Iglesia libre en Estado libre.

Bajo la influencia de la Ilustración, el concepto de la soberanía del Estado y sus relaciones con el individuo, es sometido a una radical revisión, generándose la secularización de la política, de la cultura, del desarrollo social, que deja de lado la teoría del derecho divino absoluto del soberano. En la base del sistema nuevo se sitúa el individuo, quien da origen al Estado y de quien recibe sus poderes el Soberano, mediante un contrato de delegación. Se proclama el valor indiscutible de un conjunto de derechos que deben ser reconocidos a todos los hombres.

Esta proclamación de derechos encarnada en la Revolución Francesa implica el fin del antiguo orden y de su modelo político-religioso de unión del Altar y el Trono, pero no la omnipotencia del Estado tan amenazante para la Iglesia, ya minada por el galicanismo y el librepensamiento.

La Revolución había proclamado el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, que no solamente disociaba la antigua unión política sino también desconocía lo que la Iglesia estimaba como propia soberanía. Es el principio de que toda soberanía reside esencialmente en la nación y que por consiguiente no existe potestad superior alguna.

En medio de grandes tensiones, el congreso de Malines en 1863 proclama la opción católico-progresista por el modelo de Iglesia libre en Estado libre, en el cual subyace el principio de separación de ambos poderes con subordinación a la soberanía popular, aceptándose la tolerancia religiosa y la libertad de cultos.

B) TEORIA DEL DISCURSO POLITICO

Podemos definir el discurso político como la producción textual de un intelectual colectivo en busca de su hegemonía. Simultáneamente, cabe señalar que más que ningún otro tipo de texto, el discurso político engloba una necesidad propia de la historia y una necesidad propia de las condiciones subjetivas de su emisión. La primera, el objeto material del discurso; la segunda, el acto discursivo. Así, el texto político reúne dos series de singulares y de plurales:

- Lo singular del movimiento histórico, la fuerza de las cosas (Saint Just), con el plural de los signos que lo diversifican y que permiten su apropiación por los hombres.
- Lo plural de las múltiples determinaciones y relaciones que constituyen la estructura material de una formación social, con la singularidad de una palabra que denota y que fija como determinado, un momento de esta formación.

Esta es la complejidad que nos hace investigar el discurso político como un texto entretelado por la historia. El lunar que asigna a las series inversamente singulares y plurales que hemos mencionado consiste en dar una forma única de figura a lo real histórico anteriormente disperso. Entendemos por "único" el hecho según el cual esta figura es singular. Hay solamente un discurso que ocupa el lugar de éste, y todos los demás serán diferentes, debido a que han sido pronunciados desde otro lugar. Es también único porque esta figura asume la unicidad objetiva del sentido, lo cual presupone que la historia no es indescifrable y que el momento histórico del discurso no tiene, en la relación general de fuerzas en que se inscribe, varias direcciones a la vez. La salvedad es que pretender que el movimiento objetivo de la historia es percibido como unívoco, sería no tener en cuenta a los hombres ni a la especificidad de las

superestructuras. Lo real histórico se encuentra disperso para quienes lo viven y reside en una anterioridad lógica y cronológica al discurso. Esta anterioridad es la de lo objetivo sobre lo subjetivo, desde el momento en que el discurso político se define también como una conciencia investida por la historia e informada por ella.

Lo real histórico y social constituye tanto las coordenadas objetivas del discurso político como las coordenadas subjetivas de su emisión, toda vez que la historia describe el lugar del discurso y el discurso describe el lugar en que la historia puede ser conducida por los hombres "hasta sus últimas consecuencias" (Marx). El análisis del discurso político intentará por consiguiente mostrar aquello en que el discurso conjuga la historia y la conciencia, el sentido y la posibilidad de significar.

Este procedimiento inserta en la práctica histórica la necesidad de una perspectiva semiótica para la cual la idea clave es, en un estudio histórico de la ideología, el devenir del sentido. El discurso, que entreteje simultáneamente el sentido objetivo y la apropiación subjetiva de este sentido, es el momento cúspide, el lugar en que la historia pone en marcha la significación. Allí reside la condición de su realización: el proceso objetivo se da un sujeto, sin dejar por ello de ser objetivo.

7. MODELO HIPOTETICO DEL PROBLEMA:

1. El estudio y análisis del discurso histórico-político contribuye a mostrar cómo las luchas ideológicas se articulan con los conflictos políticos y participan en su desarrollo para desplazarlos, radicalizarlos o inhibirlos.
2. Desde el enfoque antropológico, un mito o una religión, al explicar un orden social, señalan simultáneamente a los privilegiados y a los no privilegiados, a los grupos superiores e inferiores, a los papeles masculinos y a

los femeninos, así como a las formas de subordinación. En tanto sistema simbólico legitiman y unifican, pero unifican dividiendo y estableciendo reglas y prohibiciones. En el caso de una situación de contradicción, el recurso a la ideología, el llamado a los principios y las referencias a la autoridad reconocida como detentora del supra-discurso legítimo permitirán la inhibición de las posibilidades conflictivas.

3. A partir de la independencia latinoamericana, los aspectos referentes a la constitución y organización de los nuevos Estados cobran vital importancia para los intelectuales de la clase propietaria, enfrentados a la tarea de dar formas definidas al recién adquirido derecho de gobernarse y a la organización de la vida política interna. El planteamiento de la cuestión nacional que formula Solano en 1828 se corresponde con la modalidad europea en que las doctrinas del absolutismo político se enlazan con el fortalecimiento de los Estados nacionales, constituyendo en su primer momento la teoría política del Estado-Nación. En el caso del Ecuador de la época, si bien la Iglesia se encontraba en principio separada de los asuntos del Estado y regida por el Patronato, su vinculación con el poder estatal y con los sectores propietarios era indesmentible.
4. El pensamiento de Solano, intelectual de la clase propietaria y de la Iglesia, puede ser caracterizado como un eclecticismo tendiente a la consolidación de una de las funciones básicas del Estado acumulativo, cual es el control social. Este eclecticismo moviliza los cimientos teóricos del conservadurismo (creencia irracional en las virtudes de la tradición, continuidad y un lento crecimiento orgánico), paralelamente a la ideología económica del liberalismo (fuerte influencia de J. B. Say, divulgador de Adam Smith, y de Malthus), lo que habría contribuido a generar criterios disímiles sobre la proyección histórica de Solano, polarizados como sigue:

- a) "Representante del movimiento ilustrado ecuatoriano" (C. Paladines, 1981: 80); y
- b) "Profeta del miedo y del espanto" (A. Roig, 1987: 91).

El propio Solano había anticipado su papel histórico complejo al escribir: "*Yo soy la quimera de mi siglo*" (La Escoba No. 20. Cuenca, octubre 14 de 1857).

5. El núcleo ideológico del discurso programático de Solano moviliza los componentes del pensamiento ultramontano de la época, pesimista y sembrado de contradicciones debido a la urgencia histórica de regir la sociedad post-independentista, caótica y en estructuración, a través de la implantación de moldes ideológicos metropolitanos no solamente del momento, sino también de siglos anteriores.
6. La ambigüedad característica de la función social del lenguaje es reforzada en el discurso de Solano por un dualismo de claros rasgos no solamente en términos de superficie sino también componiendo dos clases de discurso, cada uno de los cuales se desdobra en su propia estructura compleja. No se trata exactamente de discursos antitéticos sino de una composición de niveles: el discurso dirigido al pueblo, expresión de un proyecto social ultramontano de la clase propietaria, y el discurso no formal de comunicación con sus iguales, en que lo dicho en este último pasa a representar lo "no dicho" del primero y, al mismo tiempo, una salida en relación al carácter cerrado del discurso político. La salida a la clausura está también representada por los rasgos de filiación ilustrada que articula componentes racionalistas y eruditos, no exentos del positivismo y empirismo que acompañan al estudio de las ciencias naturales, campo aparentemente neutral y cuya naturaleza no

ofrecería mayores riesgos en relación al principio del libre examen.

7. El vértice del discurso político de Solano es una teoría del poder con su antinomia esencial de libertad/autoridad, dialéctica que encuentra una salida aparente en la metafísica del orden. Dado su pensamiento esencialmente político, Solano sabe que el hombre no es solamente naturaleza sino historia, la cual, con su definido perfil escatológico, deviene en ciertos momentos una teología política de sentido agónico y cristógeno, de vertiente agustiniana y paulina. En su pensamiento y práctica discursiva, poder y política forman una ecuación indivisible en que la conceptualización de política se vincula con la contraposición y la lucha, con el área de la relación amigo/enemigo (Carl Schmitt) y, podríamos afirmar, a la "*continuación de la guerra por otros medios*" (Clausewitz-Foucault).

Proyectando esta hipótesis al terreno del discurso, vemos que los textos de Solano son "*antitextos*" en la medida de su polemismo antirrevolucionario, contrario a una transformación social no controlada. Por otra parte, Solano debe mucho al ultramontanismo de Maistre en lo relativo a su teoría de la necesidad, ante las exigencias de un período histórico, del gobierno fuerte y unipersonal apoyado en la religión, que más tarde pondrá en práctica García Moreno. La pena de muerte, ampliamente sostenida por Solano, representa la aplicación de la figura del verdugo, eje del mundo porque sin ella se disolvería la celosamente preservada unión del altar con el trono.

8. La movilización discursiva de un dogma que confiera sentido unitario a la nación y unidad al poder, y la concepción de la Iglesia como poderoso coadyuvante del control social, además de la tenaz defensa de los valores nacionales ecuatorianos en términos de sus dones naturales y de sus virtudes, en aquello que Solano maneja

como factores configuradores de la patria nacional, se acompañan en su discurso político por un componente no nacional destinado a impedir la anarquía política, cuyo instrumento jurídico es el Concordato, insistentemente sostenido por Solano hasta su cristalización con García Moreno. Este elemento no nacional emerge también con la constante presencia discursiva de Francia y Europa, maestra a nivel ideológico, en contraposición al Ecuador, realidad fragmentada y desposeída que es necesario mejorar de manera unificada y controlada.

9. Además de constituir una lucha durante la cual el hombre expía sus pecados y el poder despliega la fuerza de sus funciones, la historia es también para Solano un conflicto en el curso del cual la autoridad tiene como misión formar el futuro material de la nación y no volver al pasado. De allí su liberalismo malthusiano que alienta el incremento de la subsistencia a través del mejoramiento de la agricultura y el perfeccionamiento de la industria. Dado que el consumo alimenticio depende directamente de las posibilidades de producción de la tierra, y que éstas son ínfimas cuando la población crece demasiado, Solano sugiere veladamente en diversos momentos discursivos incluso teológicos, ciertos procedimientos destinados a disminuir la natalidad. No obstante, y a pesar de su ferviente apoyo al método experimental y al estudio de las ciencias naturales, Solano no llega a escapar a los postulados metafísicos del orden divino.
10. La teología de la historia, que Solano estructura en una teología política es, más que una doctrina, un frente de lucha exigido por la llamada "civilización filosófica", contrapuesta a la "civilización católica". Todo su planteamiento sociopolítico está polarizado por esta tensión en que la teología católica y el catolicismo aparecen como un sistema de civilización completa dotado de todas las excelencias que descubre en la revelación. Simul-

táneamente, acumula los males en la civilización racionalista o filosófica. Esta especie de petrificación de la historia constituye uno de los puntos más débiles del doctrinarismo de Solano.

11. Un aspecto particularmente interesante está representado por el americanismo de Solano, obviamente inserto en la corriente ultramontana como una forma de discurso profético y de utopía conservadora, que anticipa la destrucción de Europa -depravada por la civilización filosófica que ha venido a sustituir a la civilización católica- a manos de la Rusia zarista. Esta visión apocalíptica de destrucción es también anunciada por Solano para la América hispana, debido a la tendencia expansionista de los Estados Unidos, país que tendrá en el siglo XX la misión de absorber a nuestra América. Este tema prolonga la utopía bolivariana y reviste especial interés para nuestro presente histórico.

8. ORIENTACIONES METODOLOGICAS EN EL TRATAMIENTO DEL TEMA.

El estudio de las ideologías como objeto de la investigación histórica ofrece innumerables dificultades para el investigador en la medida en que éstas, tanto para subsistir como para triunfar, deben adaptarse al antagonismo permanente que opone a las diferentes categorías sociales de intereses contrapuestos, a los conflictos que se agudizan cuando la evolución económica se acelera, e incluso a las mutaciones que se producen al interior de las estructuras políticas como resultado de esa misma evolución. Así, las diferentes ideologías experimentan importantes modificaciones, pues mientras algunas se vuelven rígidas, otras se flexibilizan, algunas se consolidan, en tanto que otras se debilitan o bien subsisten bajo la apariencia de modernidad.

En las luchas de integración y de recuperación que constituyen la trama de la historia de las ideologías, el in-

investigador debe prestar especial atención a aquellos grupos sociales que por su situación aparecen como los principales agentes tanto de las fuerzas de conservación y resistencia como las de renovación. Se trata de aquellos especialistas a quienes la sociedad delega las funciones de educación y enseñanza en sentido amplio, y de quienes se erigen en portavoces de una clase social distinta a la suya de origen.

Al estudiar la historia de las ideologías, se hace necesario en primer lugar obtener los testimonios válidos y adecuados para reconstituir los rasgos ideológicos del período y del autor en estudio. Los documentos sólo aclaran de manera directa las ideas que responden a los intereses y proyectos de las clases dirigentes, debido a que estos grupos han detentado los medios de producción de los objetos culturales duraderos cuyos vestigios son especialmente aptos como objetos de estudio histórico. Por otra parte, y en relación a la distribución de poder, sólo estas ideologías han podido extenderse y difundirse a través de los sistemas de educación e información, y también mediante el control/persuasión que las actitudes de las élites ejercen sobre los sectores dominados.

Desde el punto de vista metodológico, resulta esencial para el investigador desechar cualquier ilusión respecto a la transparencia de los sistemas ideológicos aparentemente más coherentes. Incluso cuando una ideología es comunicada y transmitida conscientemente a través de la exposición detallada de una doctrina, su imagen sigue siendo fragmentada, por cuanto la mayor parte permanece oculta en lo implícito. Por consiguiente, en su búsqueda por detectar lo no dicho, el investigador se ve en la obligación de reunir innumerables indicios debiendo identificar, articular, descifrar e interpretar gran cantidad de signos y de conjunto de signos, en nuestro caso, textos.

En esta labor es necesario prestar la máxima atención tanto a lo dicho como a lo silenciado, pues interpretar esto último como una ausencia simple ocasionaría graves errores de interpretación. Las omisiones constituyen un elemento fundamental del discurso político y su significado debe ser

dilucidado estableciendo la vinculación entre el discurso enunciado estableciendo la vinculación entre el discurso enunciado y sus condiciones sociales de producción.

Esta articulación semiótica de los sistemas de representaciones que constituyen las ideologías, es sometida por el investigador a un doble análisis. En el nivel de la sincronía, el análisis será lo suficientemente profundo como para poner de manifiesto aquellos que las formulaciones de la ideología dominante pueden entregarnos acerca de las ideologías que concurren con ella y que frecuentemente no pueden ser percibidas sino a través de los repliegues de sus líneas de defensa y ataque. En el plano de la diacronía, se seguirá con atención las casi imperceptibles deformaciones que el sistema en estudio va experimentando.

El período que estudiaremos -inestable y crítico luego de las guerras de la Independencia y durante las primeras décadas de la República ecuatoriana- presenta condiciones especialmente favorables para la investigación pues el movimiento de las estructuras materiales y políticas repercute de manera más directa sobre los sistemas ideológicos y agudiza sus contradicciones. En el transcurso de una época crítica emergen con bastante definición las estructuras latentes, habitualmente ocultas. Al intensificarse la polémica, por lo demás arma preferida de Fray Vicente Solano, las expresiones concomitantes se agudizan y las tendencias de largo alcance se aceleran, estimulando la aparición de nuevos signos, e incrementándose notoriamente el material documental.

De acuerdo con lo anteriormente expuesto, los pasos metodológicos para el estudio del discurso de Fray Vicente Solano se organizan de la siguiente manera:

- Ubicar el discurso político en el contexto cultural en que se inscribe tanto social como económicamente.
- Describir la articulación de este discurso con los acontecimientos que lo rodean, sin descuidar aspectos puntuales relativos a tiempo y lugar.

Tener presente que el discurso en estudio podría haber sido enunciado en otros términos y que los suyos son producto de una elección.

- Explicar esta elección en función de una doble necesidad, histórica y retórica.
- Conceder su parte al estilo del autor, no en términos de una subjetividad prioritaria sino para justificar la conjugación de la doble necesidad enunciada antes.
- Demostrar que el discurso analizado debe su especificidad histórica, es decir su eficacia o ineficacia social, su carácter limitado o decisivo, al hecho de haber sido emitido en un momento dado, de tal manera, por un hombre identificado socialmente, y para un receptor ubicado en el tiempo.

En definitiva, se trata de estudiar el papel de lo imaginario en la evolución de las sociedades humanas, algo que en el estado actual de las ciencias sociales sigue siendo particularmente enigmático.

BIBLIOGRAFIA

1. PRINCIPALES ESCRITOS DE FRAY VICENTE SOLANO.

A) Obras de Fray Vicente Solano:

Precedidas de la biografía del autor por Antonio Borrero C. Barcelona, establecimiento tipográfico de "La Hormiga de Oro".

- a) Tomo I, 1892; 489 pp.
Incluye estudios sobre física e historia natural, biografías breves de personajes contemporáneos de Solano y su importante folleto "Bosquejo de la Europa y de la América en 1900", utopía de carácter americanista.
- b) Tomo II, 1893; 515 pp.
Incluye artículos sobre política nacional y extranjera, polémica religiosa, política y literaria, y algunos estudios sobre física e historia natural. Constituye un importante conjunto discursivo en relación a las hipótesis y objetivos de nuestra investigación.
- c) Tomo III, 1894; 607 pp.
Incluye el conjunto documental de la polémica con Antonio José Irisarri, portavoz del General Flores, en un enfrentamiento históricamente significativo. Contiene también un importante conjunto discursivo sobre la polémica nacional acerca del Patronato, como también piezas discursivas de la polémica con Mariano Vintimilla, vinculada con la relación Iglesia-Estado.
- d) Tomo IV, 1895; 418 pp.
Contiene significativos textos de apoyo a la tesis de subordinación del poder gubernamental y estatal a la Iglesia.

Estas obras no incluyen la totalidad de la producción discursiva de Fray Vicente Solano, omitiendo algunos escritos de fundamental importancia como el señalado en B), ni tampoco la reproducción ha sido enteramente fiel al original.

B) La predestinación y reprobación de los hombres según el sentido genuino de las Escrituras y la Razón. Imprenta particular por Joaquín Maya, Cuenca, 1828; (VI) 84 (XXXII) pp.

Primer libro impreso en Cuenca. Desarrolla la tesis de vertiente agustiniana y rigorista relativa a la perversión radical del hombre a partir del pecado original, y de la salvación o condenación según predeterminación divina.

Esta obra suscitó una intensa polémica a lo largo de varios años, siendo finalmente prohibida por Pío IX el 5 de marzo de 1857 debido a su carácter no ortodoxo en relación a la doctrina oficial de la Iglesia.

C) Periódicos:

a) El Eco del Asuay (sic). Cuenca, enero 6 a julio 6 de 1828; 26 números.

Primer periódico editado en Cuenca. Incluye de preferencia temas políticos, entre ellos el proyecto de Solano sobre el imperio para la América meridional.

b) Semanario Eclesiástico. Cuenca, mayo 25 - mayo 31 - junio 7 de 1835; 3 números.

Periódico que contiene artículos sobre literatura y la defensa de la religión.

c) La Luz. Cuenca, febrero 15 a abril 16 de 1843; 8 números.

El problema de la tolerancia constituye el tema de mayor presencia en este conjunto documental, en tanto piedra angular del cuestionamiento de Solano al libre examen.

d) La Escoba. Cuenca, agosto 22 de 1854 a febrero 24 de 1858, con largas interrupciones; 36 números.

La intensificación, si cabe el término, de la sostenida difusión doctrinaria del ultramontanismo que Solano realiza a través de la totalidad de su discurso, es subrayada en este conjunto documental con prolongadas reflexiones a favor de la pena de muerte y

la reafirmación de la necesidad de un Concordato que regule la relación Iglesia-Estado.

2. PRINCIPALES ESCRITOS SOBRE FRAY VICENTE SOLANO (FVS)

Vindicación contra el libelo titulado "Trabajo perdido". Impreso por Justo Silva. Cuenca, 1846; 4 h. s.p.

Crítica fuertemente la moralidad burlona e insultante de FVS, particularmente en su defensa en "La predestinación...", considerando que los ataques de Solano a la Censura del Dr. Joaquín Miguel Araujo acreditan únicamente una gran ignorancia.

AVENDAÑO, Gaspar. "Un tapaboca". Cuenca, octubre 15 de 1857. Impreso por B. Ortega. Colección de Hojas Sueltas 1817-1869 (123). Hemeroteca Banco Central del Ecuador (Cuenca).

Ante la reclamación que presentaron algunos presbíteros de la ofensa que según ellos se había hecho a Solano, Gaspar de Avendaño, sostiene que al destacar las cualidades del Dr. Riofrío como candidato a la Diócesis, no quiso ofender a nadie; pero que en todo caso el personaje a quien ellos defienden ha escrito errores condenados por la Iglesia.

El error confundido por sus propios principios No. 10. Impreso por Sebastián Silva. Cuenca, 1847; 8 h. s.p.

Afirma que el libro de FVS, "La predestinación...", cuyo argumento central indica que los réprobos no han entrado en el plan de la creación de Dios y que existen en contra de su voluntad primitiva, es herético e impio y en nada se diferencia de la doctrina calvinista según la cual ha resuelto perder a la mayoría de los hombres.

El error confundido por sus propios principios No. 20. Impreso por Sebastián Silva. Cuenca, 1847; 8 h. s.p.

Continuando con la impugnación a "La predestinación...", se subraya cierto carácter ofensivo contra el Papa de algunos escritos de FVS en los que defiende su posición teológica. Califica el sistema de Solano sobre el origen de los réprobos como maniqueísmo satánico.

COMPTE, Francisco María. **Varones Ilustres de la Orden Seráfica en el Ecuador**. Imprenta del Gobierno. Quito, 1883; pp. 211.

Incluye elogiosa biografía comentada de FVS en las páginas 149-158, subrayando que su condición de sabio le atrajo la amistad y admiración de grandes hombres de todos los países: el primer Delegado Apostólico en América del Sur, Cayetano Baluffi, el Arzobispo de Lima, Luna Pizarro, entre otros.

MUÑOZ VERNAZA, Alberto. "El primer periódico de Cuenca" (primera parte). **La Unión Literaria**, año I (IV) cuenca, julio de 1893; pp. 151-164.

Contiene importante información sobre el primer periódico cuencano, "El Eco del Azuay" (1828), editado por FVS en una difícil coyuntura histórica para el Ecuador, confusa y anárquica. Solano propone entonces su programa político unificador en torno al Imperio Republicano de los Andes, apoyado en un centralismo fuerte conducido por los militares y el clero.

Solano es uno de los grandes hombres representativos de aquella época, pudiendo llamársele el Feijóo en el Ecuador. Proporciona sugerentes líneas de hipótesis.

CEVALLOS GARCIA, gabriel. "Solano hombre alerta". **Anales de la Universidad de Cuenca** 21 (2). Cuenca, abril-junio de 1965; pp. 197-212.

Estudio organizado sobre el análisis del doble tiempo biográfico de Solano: nacido a fines del siglo XVIII y actor político en el siglo XIX, condición determinante para lo que Cevallos García denomina "hombre alerta", polivalente y creativo. Contiene algunos valiosos índices de reflexión sobre la proyección histórica de Solano.

DAVILA ANDRADE, César. **Fray Vicente Solano. El combatiente sedentario**. Talleres Gráficos Municipales. Cuenca, 1965; pp. 42.

Síntesis biográfica comentada y contextualizada históricamente de Fray Vicente Solano, con interesantes detalles acerca de la proyección cultural y política de Solano.

DIAZ CUEVA, Miguel. **Bibliografía de Fray Vicente Solano**. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Azuay. Cuenca, 1965. pp. 318. Colección Biblioteca Ecuatoriana, Vol. II.

Pieza indispensable en una investigación histórica sobre FVS. Constituye una recopilación exhaustiva de libros, opúsculos y hojas volantes en sus diversas ediciones, recogidas hasta la fecha de edición del libro, incluyendo la noticia de los escritos de Solano que no habían podido ser encontrados hasta ese momento.

ALBORNOZ, Víctor Manuel. **Fray Vicente Solano. Estudio biográfico-crítico**. Tomo Primero. Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Cuenca, 1966; pp. 300.

Incluye interesantes aspectos tanto en relación a la familia de FVS, su infancia y educación, como respecto a la introducción de la primera imprenta en Cuenca y a las circunstancias que rodearon a este hecho. Ofrece también información comentada sobre la labor periodística de FVS. En conjunto, importante información de detalle.

ALBORNOZ, Víctor Manuel. **Fray Vicente Solano. Estudio biográfico-crítico**. Tomo Segundo. Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Cuenca, 1966; pp. 396.

Ofrece diversas facetas del polígrafo, tales como el teólogo, el defensor de la religión y el orador sagrado; el polemista; y el científico, subrayando su amor a lo nativo y su don de predicción histórica. Describe los últimos días y muerte de Solano, y homenajes a su memoria. Continúa la valiosa tarea informativa del primer tomo.

PALADINES, Carlos. "Estudio Introductorio". IN: **Pensamiento Ilustrado Ecuatoriano**. Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1981; pp. 12-95. Colección Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano (IX).

Incluye a Fray Vicente Solano entre las personalidades sobresalientes que entregaron una formulación acerca del modo de gobierno adecuado al país, en la fase de consolidación y crisis del pensamiento ilustrado ecuatoriano.

ROIG, Arturo Andrés. "Estudio Introductorio". IN: **La utopía en el Ecuador** (selección de Roig, Arturo Andrés). Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional. Quito, 1987; pp. 13-97.

Esboza los rasgos de dos dimensiones del pensamiento ultramontano de FVS, cuales son el americanismo monárquico y el utopismo tradicionalista anunciador de la destrucción final.

3. BIBLIOGRAFIA SOBRE HISTORIA DEL ECUADOR

- ANDRADE, Roberto. **Historia del Ecuador**. Guayaquil, 1937. Siete tomos. S.p.i.
- AGUIRRE, Francisco Xavier. **Bosquejo histórico de la República del Ecuador**. Guayaquil, 1972; 510 p. Editorial Aldo Manuzio.
- ALBORNOZ, Víctor Manuel. **Movimiento cultural de Cuenca durante la época de la colonia**. Cuenca, 1940. 257 p. s/i.
- CEVALLOS, Pedro Fermín. **Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta nuestros días**. Segunda edición. Guayaquil, 1896. Seis tomos. Imprenta de "La Nación".
- GONZALEZ SUAREZ, Federico. **Historia eclesiástica del Ecuador**. Tomo I. "Desde los tiempos de la conquista hasta nuestros días". XXXVIII/407 p. Quito, 1881. Imprenta del Clero. (Único tomo publicado).
- LEGUIR, José M. **Historia de la República del Ecuador**. Tres volúmenes. Quito, 1920-1932-1938. Tipografía "La Buena Prensa".
- MONCAYO, Pedro. **El Ecuador de 1825 a 1875. Sus hombres, sus instituciones y sus leyes**. Segunda edición. Quito, 1906; 465 p., Imprenta Nacional.
- MURILLO MIRO, Juan. **Historia del Ecuador de 1876 a 1888, precedida de una introducción histórica de 1830 a 1875**. Santiago, 1890. Imprenta "Santiago".
- MARQUEZ TAPIA, Ricardo. **Cuenca, la ciudad eucarística**. Quito, 1933. 294 p. La Prensa Católica. Editorial Ecuatoriana.

- NAVARRO, José Gabriel. **Los Franciscanos en la conquista y Civilización de América**. Madrid, 1955; 178 p. Ediciones Cultural Hispánica. Imprenta Industrias Gráficas.
- **Notas históricas de la acción franciscana en el Ecuador**. IN: **El Ecuador en cien años de independencia**. Vol. II.; pp. 104-112. Escuela Tipográfica Salesiana.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto. **Política Conservadora**. Dos volúmenes. Riobamba, 1929, 1934; 552 y 438 pp. Tip. "La Buena Prensa" de Chimborazo.
- BERMEO, Antonio. "La Iglesia en el Departamento del Ecuador. **Boletín de la Academia Nacional de Historia**. Quito. Julio-Diciembre 1949. pp. 29-74.
- **El Juramento constitucional del Primer Obispo de Guayaquil. Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Geográficas**. Guayaquil, 1955; pp. 95-100. Tomo X.
- "La Iglesia en la República del Ecuador. **Cuadernos de Historia y Arqueología**. Guayaquil; 1968. Año XVIII. No. 34/35. pp. 97-229.
- ORELLANA, J. Gonzalo. **El Ecuador en Cien Años de Independencia. 1830-1930**. Dos tomos. Quito, 1930. Escuela Tipográfica Salesiana.
- ROBALINO DAVILA, Luis. **Orígenes del Ecuador de Hoy**. Vol. I: Nacimiento y primeros años de la República. México, 1967; 410 p. Editorial Cajica Jr. Puebla.
- REYES, Oscar Efrén. **Historia de la República. Esquema de ideas y hechos del Ecuador, a partir de la Emancipación**. Quito, 1931; 331 p. Imprenta Nacional.
- TOBAR DONOSO, Julio. **El Ecuador de 1822 a 1875. Boletín de la Biblioteca Nacional**. Nueva Serie. Quito, 1926; septiembre a diciembre. pp. 358/374; 391/412.
- TOBAR DONOSO, Julio. **La Iglesia modeladora de la Nacionalidad Ecuatoriana**. Quito, 1953; p. 398. Tip. "La Prensa Católica".

- TOBAR DONOSO, Julio. "La Influencia de Balmes en el Ecuador". **Boletín de la Academia Nacional de Historia**. Quito, Enero-Junio de 1969; pp. 38-63.
- TOBAR DONOSO, Julio. **La Iglesia Ecuatoriana en el siglo XIX**. Quito, 1934; XX/633 pp. Editorial Ecuatoriana.
- VARGAS, José María. **Historia de la Iglesia en el Ecuador, durante el Patronato Español**. Quito, 1962; pp. 559. Editorial Santo Domingo.
- VEINTIMILLA, Marieta de. **Páginas del Ecuador**. Lima, 1890. 411 p. Imprenta y Librería de F. Masías y Ca.

LA POLITICA DE LA ILUSTRACION EN LA OBRA DE JOSE PERALTA*

María Cristina Cárdenas Reyes

* Conferencia sustentada en el VI ENCUENTRO DE HISTORIA NACIONAL (ADHILAC, Ministerio de Educación y Cultura, Consejo Nacional de Cultura). Quito, junio 14-15-16 de 1989.

El análisis de las ideas ha destacado la influencia de la cultura francesa en la formación intelectual de las oligarquías latinoamericanas y en las capas medias del siglo XIX, organizando los componentes de este proceso en torno a la Ilustración y la Revolución Francesa. Se ha subrayado también esta influencia para oponer aquel pensamiento avanzado a nuestro retardo en relación a la modernidad, pero el problema está lejos de ser lineal. Arturo Roig ha percibido con claridad esta situación de realidad y proyección contradictorias. En sus palabras, *"a pesar de que se mantuvo la tesis de que nuestros ideales emancipadores tenían directa influencia gala, es evidente que se hizo en todo momento claros distinguos entre una revolución francesa descontrolada y jacobina y otra, controlada y progresista, y, en tal sentido, propiciadora de una libertad dentro del orden. A este hecho se deben las valoraciones negativas de las revoluciones francesas posteriores, tales como la revolución de 1830, a la que Bolívar miró con profunda inquietud y la denominó 'segunda revolución francesa', en donde la expresión 'revolución francesa' es claramente sinónimo de anarquía y jacobinismo"*. (1)

(1) Arturo Andrés Roig, **Bolivarismo y filosofía latinoamericana**. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, 1984; p. 15.

Rara vez en la historia de un pueblo fue tan conservador y a la vez tan revolucionario como Francia. La oscilación constante entre la voluntad de renovación mezclada con cierta ostentación de la violencia revolucionaria, y la temerosa necesidad del orden, la afirmación de las libertades unida a una aceptación relativamente fácil de los regímenes autoritarios que restringen las libertades, ilustran lo que podría convertirse en un juego de contrastes. Un rasgo característico y fundamental de Francia es la oposición entre la lentitud de las transformaciones sociales y económicas del país, y el carácter agitado de su vida política. Este cuadro es particularmente válido para el siglo XIX, y la realidad de esta paradoja debería integrar toda aproximación a las proyecciones históricas de la época.

El movimiento enciclopedista del siglo XVIII, que sienta las premisas teóricas de la Revolución Francesa y de los subsiguientes idearios progresistas, estuvo ligado al marco urbano. Las ciudades del siglo de las luces, renovadas por la prosperidad, vieron la formación de una sociedad de cultura tanto aristocrática como burguesa, más allá de las barreras estamentales. La sociedad de las luces se define históricamente como una élite de las capacidades que no rehusaba del todo la preeminencia de la nobleza, pero se abría integrando la propiedad, la fortuna, el talento. Todos los **philosophes** estuvieron conscientes de la barrera fundamental que separaba a esta élite de las clases inferiores, con la única excepción de Rousseau, quien proclamó su origen "de pueblo". Las frases de Voltaire, de D'Holbach, son tajantes en su desprecio al *"populacho imbécil, que privado de luces y buen sentido puede a cada momento convertirse en instrumento y cómplice de los demagogos turbulentos que querían perturbar la sociedad"*.

Estas élites innovadoras y conscientes de su autonomía intelectual, aspiran en el siglo XIX a asumir en el Estado el rol dirigente que sus capacidades justifican. De manera progresista y especialmente luego de 1750, el ascenso de las capacidades burguesas planteará el problema de la ampliación del grupo dirigente superando las restricciones del

nacimiento noble, para incluir también la riqueza y la capacidad intelectual. Cuando combatían el privilegio, los filósofos y patriotas de la época pre-revolucionaria no condenaban tanto la nobleza cuanto reclamaban una élite de notables (2) socialmente abierta.

A su vez, los modelos políticos originados por la Gran Revolución proporcionarán un objeto específico al creciente descontento económico y social que terminaría por desintegrar el tradicional frente común compuesto por el poder autoritario y la Iglesia. Mas la vinculación de los sectores americanos no siempre fue directa en relación a la Revolución, la cual constituye a su vez un conjunto integrado por diversas fases y manifestaciones sociales que configuran proyectivamente la existencia de una herencia ideológica compleja.

En sus comienzos, la Revolución se presenta como liberal, moderada, en la línea de las aspiraciones profundas de élite de las Luces. Pero al momento de las elecciones decisivas, el ideal de reformas cumplidas por la fusión de las élites se estrellará contra los desniveles sociales.

Empieza con una "rebelión aristocrática, una "revuelta nobiliaria" (1789) que provoca la ruptura profunda

(2) El concepto iluminista de "notable" se configura en base al talento y a las capacidades intelectuales, que a su vez componían un constituyente esencial de la élite política y social del siglo XVIII. En el siglo XIX, la condición de "notable" estará estrechamente ligada a la riqueza y a la propiedad, eliminando en parte el componente ilustrado del siglo anterior.

En la literatura social ecuatoriana, encontramos el término "notable" empleado por Ayala (1978, 1986) referido a los grandes hacendados cuya dominación se ejercía sobre grupos sociales locales mediante presión económica y extraeconómica, en una escala social encabezada por los "caciques".

El uso actualmente aceptado de esta noción en el Ecuador, apunta a un grupo reducido de personas distinguidas por su condición política influyente, que desempeña una función de mediación negociadora en momentos de intensidad conflictiva de la vida nacional. Este grupo incluye de preferencia a ex-Presidentes, juristas y alto clero, que una vez finalizada la actividad conciliadora permanecen en una condición de notabilidad latente, forma de poder no siempre captable de manera inmediata.

entre el "liberalismo" aristocrático y conservador, y el liberalismo del progreso.

El año 1789 conoce así el estallido de tres revoluciones simultáneas pero con características propias:

- La revolución del Tercer Estado, o más bien la revolución reformista de los diputados burgueses, del clero, de los nobles liberales. Es una revolución "pacífica" de juristas, que se encamina hacia la solución de una monarquía representativa de tipo censitario.

Pero la crisis económica provoca la intervención de un nuevo e inesperado sujeto social: el pueblo, o más bien las masas populares rurales y urbanas.

- La revolución antiseñorial de las masas rurales que busca la supresión del régimen señorial.
- La revolución urbana (Toma de la Bastilla), la de los habitantes de las ciudades.

Estos dos últimos movimientos son decisivos, pues terminan definitivamente el debate entre reformadores y privilegiados, que la monarquía no había podido o sabido arbitrar. Esta irrupción de las masas populares, especialmente del pueblo de París confiere a la Revolución una orientación democrática imprevista que se acentuará enseguida.

En 1790 y 1791, Francia conoce la gran obra de reorganización, fruto de la colaboración entre las élites de la nobleza liberal y de la burguesía y de la cual es resultado la Constitución de 1791, a su vez modelo de las constituciones censitarias del siglo XIX. En este esfuerzo por establecer, consolidar y mantener un nuevo régimen, se implanta la monarquía representativa fundada en la delegación de la Nación, entendida a su vez en sentido censitario, como igualdad de propietarios. Se establece también una reorganización administrativa, judicial, y financiera, que

asegure el control de los propietarios sobre todos los mecanismos del Estado.

Esta revolución liberal y moderada se enfrentará paulatinamente a cierto número de obstáculos y fracasará en el verano de 1792 debido principalmente a los siguientes factores sociales complejos:

- La resistencia real, cómplice de los privilegios más irreductible, y la oposición aristocrática que se orientará progresivamente hacia la contrarrevolución y el llamado a soberanos extranjeros. La nacionalización de los bienes del clero y la constitución civil del clero refuerzan esta oposición, con el apoyo de una parte de la Iglesia Católica, y esta división marcará la vida política no solamente de Francia.
- La acción autónoma de las masas populares urbanas, en particular las de París, y cuya presión en sentido democrático se afirma a partir del verano de 1791.
- La guerra, provocada a la vez por el Rey, sus partidarios y los girondinos, factor decisivo en la radicalización de la Revolución.

La segunda Revolución, que se afirma desde la primavera de 1792, es un movimiento violento y dramático que culmina con el Terror y el gobierno de Salud Pública del Año II y finaliza con la caída de Robespierre el 27 de julio de 1792. Esta segunda fase toma orientaciones que sus dirigentes no habían previsto, y al respecto cabe recordar algunas frases célebres que sintetizan el problema: "*Un revolucionario no nace, se hace*" (Carnot); y "*La fuerza de las cosas nos conduce tal vez a resultados en que no habíamos pensado*" (Saint Just).

En relación al conjunto de la Revolución, este período tiene un enorme significado histórico. Es el tiempo de las **anticipaciones**, como ha señalado el historiador Labrousse: anticipaciones políticas - sufragio universal, democracia directa, dictadura revolucionaria - separación de la Iglesia y el Estado -, anticipaciones sociales - demo-

cracia social, intento de redistribución de los bienes nacionales, ensayo de economía dirigida-. Por su fuerza dramática, por la presencia en primer plano de las masas populares, esta Revolución de 1793 abre una tradición viva hasta nuestros días.

La fase del Directorio, constituye más bien un difícil retorno a las soluciones de 1791, es decir un régimen liberal y censitario que protege la preponderancia de la propiedad y el talento junto con asegurar las libertades civiles. Este régimen establecido a partir de 1795 reanuda la continuidad con la revolución reformista y moderada de 1789-90, pero marcado ahora por el temor y ya no el optimismo (3) originado en la defensa de principios. Lo esencial era ahora resguardar los intereses, lo adquirido y en este sentido, es necesario insistir en la importancia del Directorio que prepara las instituciones básicas de la Francia contemporánea. Del mismo modo, el golpe de Estado del 18 Brumario, el Consulado y el Imperio representaron una consolidación de las principales conquistas de la Revolución y un esfuerzo de estabilización de la Francia burguesa y censitaria, el régimen de las **capacidades** del abate Sieyès.

Eric Hobsbawm distingue tres grandes corrientes políticas originadas en los movimientos sociales franceses entre 1789 y 1797 y desarrolladas luego de 1815:

- La tendencia liberal moderada, inspirada en la fase 1789-1791, articulada en torno a la monarquía constitucional y un sistema parlamentario oligárquico.
- La corriente radical democrática vinculada a la fase de 1792-1793, cuyo ideal político era la república democrática con tendencia al Estado benefactor,

(3) Eric Hobsbawm (1977:84) observa que "luego de 1794, quedaría claro para los moderados que el régimen jacobino había llevado la Revolución demasiado lejos para su comodidad y expectativas, tal como quedaría claro para los revolucionarios que si el 'sol de 1793' hubiese tenido que salir nuevamente, tendría que brillar en una sociedad burguesa".

inspirada en una combinación de líneas provenientes de girondinos y jacobinos.

La tendencia que se enlaza con la revolución del Año II y los herederos del jacobinismo extremo, los sans-culottes, el ala izquierda de la tradición de Robespierre y Saint Just, y los seguidores del comunismo primario de Babeuf (4).

Tras el aspecto diferenciado de estas fases, el hilo conductor parecería atravesar por el hecho según el cual la Revolución Francesa, en sus capas dirigentes, se presenta como una solución social en la línea de las aspiraciones de la sociedad de las luces del siglo XVIII. Esto significaba un régimen que garantice las libertades civiles y que, en la sociedad y el Estado, asegure la preeminencia dirigente de la propiedad y del talento. Se ha sostenido que sin la desviación de la Revolución a partir de la primavera de 1792, se habría podido orientar el proceso hacia una revolución con salida social al estilo inglés que los iluministas habían soñado, y que ciertos pensadores traumatizados pertenecientes al período post-revolucionario, como Guizot y Tocqueville, harán suya.

La imagen de sangrienta dictadura sin freno, elaborada por la literatura conservadora respecto a la etapa revolucionaria posterior a 1792, ocultadora a su vez de los excesos en la represión conservadora desplegada principalmente en las masacres populares luego de la Comuna de 1871, será retenida sin análisis por nuestros liberales, José Peralta entre ellos, impregnando su pensamiento y su praxis política de manera socialmente restrictiva. Indudablemente, el liberalismo moderado de Peralta empalma con la fase revolucionaria de 1789-1791 y de manera más definida aún, con la orientación proveniente del siglo de las Luces, admirada y desplegada políticamente por las capas medias latinoamericanas que reclamaban su participación

(4) E. J. Hobsbawm, *The age of revolution*. Ed. ABACUS. London, 1977; p. 142.

política en base a la propia capacidad, la instrucción y las dotes intelectuales.

Si bien el iluminismo no fue, propiamente hablando, una ideología de clase media, muchos de los dirigentes que conducirán la emancipación social alentada por la ilustración, pertenecieron a las capas medias que pugnaban por un nuevo orden en que el lugar social se construyera por la capacidad y el talento personales, y no el nacimiento. *"Es más seguro llamar a la ilustración una ideología revolucionaria"* afirma Hobsbawm (5), *"a pesar de la cautela política y moderación de muchos de sus sostenedores (...) porque el iluminismo implicaba la abolición de la sociedad prevaleciente y del orden político en la mayor parte de Europa"* (trad. nuestra).

Con la necesaria prudencia exigida por un tiempo y lugar diferentes a los de sus circunstancias de origen, proponemos la hipótesis según la cual los ilustrados latinoamericanos de fines del siglo XIX cumplieron una función similar. En el Ecuador, y frente al conservadurismo obstinado los liberales ilustrados hicieron del individualismo secular, racionalista y progresivo, un arma de combate para instaurar el reino de la libertad contrapuesto al despotismo retrógrado. Desplazando la salvación como centro de la vida humana para poner en su lugar a la felicidad en tanto meta de todo esfuerzo, nuestros ilustrados buscaron difundir una ética desacralizada, una teología deísta, la fe en la perfectibilidad del hombre y el progreso de la ciencia, una teoría política democrática y una teoría económica liberal, articulada en el ideal cosmopolita que era el ciudadano del mundo.

El iluminismo no tuvo la unidad interna con que se lo presenta habitualmente, y Peralta elegirá una opción más próxima a Montesquieu en su concepción positivista del orden social justo basado en leyes o reglas, que a un demócrata radical como Rousseau. Con todo, lo que podríamos llamar "común denominador" debido a la amplitud y, por qué

no decirlo, indefinición de los conceptos ilustrados, se percibe en los rasgos de pasión por la libertad, defensa sostenida de los derechos humanos, laicismo y tolerancia, condenación del oscurantismo religioso y del despotismo político. Estas son precisamente las líneas ideológico-políticas que despliega la práctica peraltiana, de manera particularmente brillante y socialmente eficaz, en aquellos momentos decisivos para la historia ecuatoriana que rodearon la transición al Estado no confesional.

El gran objetivo iluminista de *"liberar al mundo de la magia"* (6), mediante la disolución de los mitos a través de la razón y la ciencia, es recogido en el discurso peraltiano de manera explícita y constante, a la vez que define el eje político-reflexivo en torno al cual se desenvolverá su programa de reforma social. La superioridad del hombre reside en el saber, único instrumento para liberarse del terror a lo desconocido que ha originado y origina la superstición y el mito religioso. En este sentido, los diversos temas que Bacón y Helvétius habían movilizado en los siglos XVII y XVIII, y que configuran un primer momento histórico en una teoría de las ideologías, son recogidos por Peralta en su primera gran ofensiva contra el orden confesional establecido. Este fundamental papel desarticulador de Peralta, aún no suficientemente valorado probablemente por carencia de estudios profundizados acerca de la herencia ideológica compleja proveniente de la época colonial, se mide precisamente por la fuerza del obstáculo histórico que era imprescindible superar. Es el período en que la Iglesia, gran justificadora de las relaciones de poder vigentes mediante la imbricación de Iglesia y Estado, había establecido una estricta regla del juego político, consistente en la falsa equivalencia entre crítica al orden establecido y sublevación contra el orden espiritual, inmutable y superior. El problema social fundamental era, entonces, buscar la garantía de la libertad para el pueblo contra la tiranía de los gobernantes, postulando la soberanía popular y el

(5) Hobsbawm, op. cit., p. 35.

(6) Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*. Ed. Sur. Buenos Aires, 1971: p. 15.

reconocimiento de derechos básicos bajo el control de instituciones que ofrecieran una modalidad de legitimación política opuesta a todo confesionalismo restrictivo.

En esta fase, la práctica discursivo-política de Peralta incluye dos grandes dimensiones articuladoras de un modelo anticlerical y democrático. Nos referimos por una parte, a la crítica histórica del tradicionalismo despótico-religioso; y por otra, al principio de libertad de expresión en tanto inversión de la tiranía clerical.

En nuestro trabajo sobre la desacralización del poder, tarea histórica que Peralta comienza hacia 1887 (7), explicamos la aplicación que Peralta realiza de dos momentos de la crítica histórica de las ideologías cuales son, la teoría de los ídolos de Bacon, precursora de ciertos aspectos doctrinarios del iluminismo, y la teoría del engaño de los sacerdotes, movilizadas principalmente por D'Holbach y Helvétius, filósofos ilustrados animadores de la corriente en búsqueda de la aniquilación del absolutismo como forma de gobierno, el fanatismo religioso y la superstición. No solamente el contenido de estas líneas teórico-programáticas era demoledor, sino también el método empleado: la razón analítica, antitética en relación a la verdad revelada.

Desde la forma estilística, la interpelación peraltiana revistió una espectacularidad dramática que incluso hoy, la época de significativas desmitificaciones, nadie osaría desplegar: "*¿No hemos visto sacerdotes del mansísimo Jesús firmando leyes de muerte, y remachando con cinico descaro las cadenas de la Patria?*" (8). Y luego: "*El episcopado ecuatoriano háse lanzado siempre por el campo de la política y de la ambición: los obispos han sido así como los*

(7) María Cristina Cárdenas Reyes, "José Peralta y la desacralización del poder". Ponencia al Seminario Nacional *Visión actual de José Peralta*. Cuenca, julio 12-15 de 1988.

(8) José Peralta, "Algunas palabras al partido terrorista", en *La Libertad* No. 8. Cuenca, octubre 20 de 1888.

pretorianos de nuestros déspotas. Los prelados son los que han arrastrado a sus súbditos al error" (9).

La teoría de los ídolos (falsas deidades) denunciaba las fuentes de error en el conocimiento, siendo el precedente del combate iluminista contra los **prejuicios**. La crítica de Bacon contra el dogma y la superstición atribuía a estos últimos el mismo efecto falseador de los ídolos, puesto que la superstición destruía el orden original de la sociedad y el Estado ejerciendo además un poder coercitivo sobre el pueblo y pervirtiendo la religión verdadera. Bacon preparó la idea aceptada en el siglo XVIII según la cual los ídolos y las formas de superstición se funden en un complejo de impulsos antirracionales, condicionados esencialmente por intereses y basados en una deformación inconsciente o arbitraria de la facultad intelectual. El origen de la superstición son los intereses del estamento eclesiástico, sostuvo Bacon, siendo la filosofía natural la llamada a reemplazar estas supersticiones.

Percibimos la importancia política de este marco teórico retenido por Peralta y aplicado en su lucha, al detectar en la teoría social conservadora de la época una afirmación por ejemplo, de la superstición como valor de altura moral y espiritualidad, retomando así el criterio ultramontano expresado por De Maistre: "**La superstición no es error ni fanatismo**" (10). El gran ideólogo del conservadurismo decimonónico, Fray Vicente Solano, empleará el concepto con una interpretación forzada que

(9) José Peralta, "La clerofobia", en *La Razón* No. 7. Cuenca, febrero 8 de 1896.

(10) La Revolución Francesa había querido romper todo vínculo con el pasado, representado por el absolutismo y la Iglesia firmemente cuestionados por los **philosophes** y sus precursores ingleses. Pero la institución religiosa encontró firmes defensores que hacían caso omiso de todo cuanto el siglo XVIII había imaginado y conquistado. Una escuela de teología política, con Joseph de Maistre (1753-1821) como figura destacada, trataría de reducir toda organización de la vida humana y toda reflexión sobre la sociedad a principios sobrenaturales que no tendían sino a la renovación del principio de autoridad, y a la completa pasividad del hombre.

asimila superstición y sentimientos elevados, para desviar melifluamente cualquier aplicación de la racionalidad a la vida cotidiana (11). La misión de guardián social que el conservadorismo reservaba a una élite de poder y de saber, desplegaba así su dimensión manipuladora del pueblo al propiciar la mentalidad supersticiosa como medio para contrarrestar el avance del liberalismo.

La crítica de los ídolos adquirió en la ilustración un carácter abiertamente político al convertirse en teoría de los prejuicios, cuya superación descubriría el orden racional de la sociedad. El **prejuicio** tenía como efecto impedir que el sujeto conozca al Estado y la sociedad, puesto que su valoración habría estado predeterminada según los criterios afirmados por su estamento y su profesión. Por otra parte, el conocimiento estaba también falseado desde el objeto de conocimiento, puesto que sociedad y Estado se interesan en revestir una modalidad conveniente de presentación y se unen en el encubrimiento del orden natural de convivencia.

En este aspecto obstaculizador del prejuicio insisten D'Holbach y Helvétius, adquiriendo entonces la lucha de la verdad contra los prejuicios, un sentido no solamente teórico sino definitivamente desarticulador, ya que tanto el Estado como la Iglesia tienen interés en el dominio de los prejuicios. Peralta hará de esta proyección filosófica y política su instrumento de combate en la polémica ideológica contra el autoritarismo de tinte confesional. La impronta volterriana se hace patente en el combate peraltiano contra el despotismo y en la defensa de las libertades ciudadanas, de la libertad de prensa, de palabra y de culto. Atacó a la Iglesia con violencia, considerándola responsable del atraso y del oscurantismo reinante. Y en nombre de la razón, libró una lucha sin tregua contra el dogma y la intolerancia.

(11) La dualidad de verdades (una para la élite dirigente y otra para el pueblo) aparece una vez más cuando Solano, en carta al Dr. José María Laso (Cuenca, marzo 14 de 1855) reclama contra la superstición popular de poner cruces de hierro en los techos de las casas, ocasionando así la caída de rayos en los edificios.

No obstante su tenaz rechazo a la Iglesia, Peralta fue, como la gran mayoría de los ilustrados, un deísta que aceptaba la forma ordenada de la existencia de la naturaleza y de

De Notas sueltas para servir a mis Memorias Políticas

Texto inédito

"¿Qué reforma religiosa y social cabía dentro del estrechísimo marco de aquella Constitución de 1897, si los poderes públicos debía respetar y hacer respetar ese mismo pasado que oprimía y ahogaba a la nación, como piedra funeraria? Porque ese inviolable pasado no consistía únicamente en la fe romana, no; el catolicismo para los ecuatorianos, equivalía a la despótica dominación del clero, con todas sus ambiciones y codicias, con todas sus hipocresías y farsas sacrílegas, con todas sus exacciones y prácticas supersticiosas, con todas sus doctrinas inmorales y odios inextinguibles, con todos sus sentimientos antihumanos y costumbres contrarias al Evangelio, con todo su horror a la libertad y al progreso, con todas las sombras de la Edad Media y el espíritu inquisitorial y tiránico propios de la sotana y la cogulla, con todas sus falanges de embaucadores de la multitud y campeones de la ignorancia, con todos sus frailes intolerantes, degradados y perversos, con todos los males y desventuras que la teología produce dondequiera que levanta su trono para oprobio de la humanidad. Y catolicismo era también el régimen despótico en el orden temporal: García Moreno y Caamaño, Veintemilla y Cordero, próceres católicos, columnas de la Iglesia, piadosos magistrados, eran los únicos fieles de la Iglesia ecuatoriana, el pueblo escogido por Dios, el rebaño sin mácula y sin tacha al que a todas horas colmaba de bendiciones el Vicario de Jesucristo. El patíbulo y el látigo, la proscripción y el asesinato, el calabozo y el tormento, la persecución y el espionaje, la violación de los derechos humanos y de las leyes, la prostitución de la justicia y el imperio de la fuerza, la tiranía y la corrupción política, caracteres distintivos de la dominación conservadora, eran pruebas de religiosidad acendrada, unos como cimientos de acero y granito, sobre los cuales se había levantado la República del Sagrado Corazón de Jesús. Tocar alguna de las instituciones de García el Grande, aunque no fuera sino el cadalso político y la doctrina de la insuficiencia de la ley, allá se iba con atacar el catolicismo, con arrimar el pico destructor a la mole inmortal de la Santa Iglesia. El látigo oprobioso que usó Veintemilla, era el mismo que el Héroe-mártir dejó caer sobre las carnes del valeroso Ayarza: pertenecía aquel instrumento de infamia, a la tradición católica del Ecua-

dor; y condenarlo, repudiarlo, intentar destruirlo, venía a ser un crimen de lesa religión. Lo mismo el banquillo ensangrentado en que perecieron Maldonado, Viola, Campoverde, Heredia, Vargas Torres, González y otros muchos, bajo el imperio de García Moreno y Caamaño; lo mismo los inmundos calabozos, los grillos, la barra, las cadenas, en que languidecían o morían los infelices acusados de irreligión, es decir, de no ser partidarios de nuestros católicos tiranos. La unión y alianza de los dos poderes, espiritual y temporal, eran tan estrechas y perfectas, que no se podía asestar un golpe al uno, sin herir al otro; ese conjunto de iniquidades, o santa alianza, era por tanto inviolable y sagrado; y se reputaba como ateos y herejes a todos los que no estaban bien avenidos con su pesado yugo, y más aún, intentaban sacudirlo.

Respetar y hacer respetar el catolicismo, valía tanto como poner al frente de nuestras instituciones políticas y civiles, el fatídico nihil innovetur del oscurantismo ultramontano: ¿cómo dar un solo paso para reprimir los abusos y crímenes del sacerdocio, por ejemplo, sin atacar sus fueros e inmunidades que debían respetar los poderes públicos, por ser inherentes a la iglesia romana? Para libertar a los ciudadanos de la tutela religiosa que los aprisiona y oprime desde la cuna al sepulcro; para ilustrar las muchedumbres, emancipándolas de ese como absoluto monopolio de la enseñanza, ejercido por el monaquismo para mantener a los pueblos en la ignorancia; para destruir prejuicios y supersticiones, intolerancia y rencores piadosos; para suprimir la ambición sacerdotal y sus innobles y escandalosas granjerías; para colocar el hogar únicamente bajo el amparo de la ley, arrancándolo de manos de la autoridad eclesiástica; para volver efectivas las libertades públicas, rompiendo las cárceles en que gemían el pensamiento y la voluntad de los ecuatorianos; era menester -lo repito- una revolución, o un déspota que pasase por sobre la constitución hecha pedazos, y con la vista fija únicamente en las reformas que tan necesarias le eran al país".

JOSE PERALTA
Lima, 1915

la vida social como obra de un ser superior. Admitía a Dios como causa originaria de todo lo existente, pero no creía que la divinidad interviniese en las manifestaciones de la vida natural y de la existencia cotidiana, sino que Dios estaba presente en la génesis y en la esencia de todas las cosas. En consonancia con lo anterior, consideraba a la religión como

un medio necesario de control social y sin duda participaba de la conocida afirmación de Voltaire, convertida hoy en lugar común: *"Si Dios no existiera, habría que crearlo"*.

El mayor valor de Peralta como escritor político de herencia ilustrada, reside en su apasionada defensa de la libertad y de la tolerancia. Esta tensión condicionará su trayectoria política de modo invariable, incluso cuando la evolución del tiempo histórico ecuatoriano había hecho de esta defensa una actitud conservadora. Sus planteamientos se revelan como linealmente éticos al interior de un modelo de Estado de propietarios, cuyo mayor problema en este orden llega a asimilar el Estado absoluto al Estado confesional. Pero esta transición era imprescindible para el Ecuador finisecular y la definición de un estado laico. Enrique Ayala Mora (12) ha subrayado la importancia de la constitución de un Estado Nacional y de la revolución liberal como momento crucial en esta fase histórica.

En este contexto, y desde la perspectiva de la formación de una clase dirigente **nacional**, el aporte de José Peralta desplegando una praxis orientada por la libertad "liberal" tuvo un impacto indudablemente decisivo. Gabriel Cevallos García ha destacado el componente intensamente nacional del liberalismo peraltiano precisando que *"si bien el liberalismo racionalista es de origen extraño a nuestro espíritu, no se puede negar que en el Azuay, y gracias al pensamiento y a la pluma de Peralta, adquirió entonación, delimitaciones y contenido ecuatorianos. Se dirá cuanto se quiera, mas, en verdad, los problemas del liberalismo nacional, su hondura, su extensión, su enfoque y matices, son creación dialéctica de José Peralta (...). El liberalismo como concepto, y como concepto ajustado a la mente ecuatoriana, es obra del escritor azuayo José Peralta"* (13).

(12) Enrique Ayala Mora, "De la revolución alfarrista al régimen oligárquico liberal". IN: *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 9. Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo Ecuatoriana. Quito, 1988; p. 138.

(13) Gabriel Cevallos García, *Evocaciones*. Publicaciones municipales. Cuenca, 1977; p. 179.

El sistema que Peralta denuncia como opresor representaba la antítesis de la doctrina de los derechos naturales de propiedad privada, igualdad, soberanía popular, libertades individuales y ordenamiento jurídico garante de estos derechos. Dado que la función del derecho natural es establecer las condiciones a las que debe someterse todo aquel, incluso el Estado, que busque esgrimir un derecho contra otro, los derechos civiles implican una legitimidad emanada desde un contrato generado por el consentimiento de los individuos. El Estado confesional violaba las exigencias de un reconocimiento basado en el contrato social, y Peralta reclamará insistentemente la carencia de legitimidad del Estado autoritario.

El discurso peraltiano es revolucionario en este momento, en tanto sostenedor de una transformación de las instituciones ecuatorianas en sentido republicano y democrático. Peralta reclama el consenso y la soberanía del pueblo como fundamento de la legitimidad del poder y, consecuente con los principios ilustrados, apela a la norma jurídica como justificación del sistema ideal al que se aspira, un Estado moderno con su tipo característico de poder legal y racional. Con todo, se plantea una grave contradicción no resuelta cuando al ubicar el fundamento de la legitimidad del poder en la juricidad como instancia última y suprema, el liberalismo inmoviliza los principios y las categorías del Estado de derecho con el propósito de resguardarlos de toda crítica. Como indicamos en nuestro libro *Libertad y liberación en la obra de José Peralta* (1989), *"esta suerte de petrificación de la historia constituye uno de los aspectos más débiles del doctrinarismo peraltiano y liberal, cuyo desajuste en relación a la política y sociedad ecuatorianas posteriores a 1914 configura un contexto 'interno' esencial para una adecuada interpretación de su obra"*. Por lo demás, el característico paternalismo del siglo de las luces, a su vez rasgo permanente en el discurso peraltiano, parecería ser incompatible con la noción de soberanía popular que Peralta reclamaba ardorosamente, y la democracia invariablemente afirmada como única forma

válida de gobierno. Subsiste como otra contradicción no resuelta al examinar contrastivamente los diversos niveles discursivos manejados por él. La contrastación como instrumento metodológico nos ha permitido establecer la homogeneidad entre el discurso público (polémico-didáctico) de Peralta y su equivalencia interno y parlamentario, intensificada en torno a 1896-7. Pero nos ha posibilitado determinar también la pérdida de comunidad significativa entre el discurso peraltiano público y didáctico, y el discurso parlamentario luego de su incorporación al equipo de **los hombres de Alfaro**, connotando un desajuste en relación a la demanda socio-histórica de los nuevos tiempos. Una vez más, puntualizamos la imposibilidad de abordar seriamente el estudio de Peralta si se desconocen sus intervenciones parlamentarias, que en cierto momento comienzan a representar lo no dicho en el discurso público de difusión del liberalismo doctrinario.

La posibilidad de moldear indefinidamente el carácter de los hombres mediante las leyes y las instituciones, como elemento fundamental de la teoría del progreso originada en el siglo XVIII, es el hilo conductor que organiza los diversos momentos del pensamiento peraltiano liberal. La creencia en un progreso inmanente e indefinido adquiere en Peralta el sentido de una tarea preferentemente intelectual que en trayectoria difícil, pero gradual, pueda iluminar **"La mente oscurecida del desgraciado pueblo"** (14). Los pensadores de la ilustración consideraban que el hombre de pueblo no tenía aún la suficiente madurez como para pensar racionalmente por su cuenta, siendo por ello presa fácil de los demagogos suscitadores del cataclismo social. Pero esta situación no era irremediable, decía el iluminismo puesto que existía la posibilidad real de una distribución igualitaria de claridad e ilustración, acelerando el proceso de instrucción y enseñanza. La apasionada creencia en el progreso que Peralta despliega en su discurso público hasta edad avanzada, reflejaba su fe en el progreso de la ciencia,

(14) José Peralta, **Tipos de mi tierra**. Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Cuenca, 1974; p. 7.

en el hombre capaz de progreso al estar liberado de todo dogma y de todo autoritarismo; reflejaba también la apertura sobre un porvenir de la humanidad (el tiempo del liberalismo es el futuro indefinido). Gracias a sus potencialidades, el hombre le aparecía como capaz de avanzar hacia una mejor condición material, hacia una mayor civilidad, condición opuesta a la barbarie del pasado colonial y reaccionario, todo ello acompañado por un optimismo contagioso que con el paso de los años y el dificultoso ejercicio político fue volviéndose moderado. Mientras las explicaciones humanas del universo se hacían cada vez más adecuadas y completas, el conocimiento científico tuvo la certeza de progresar y proporcionar la clave para desentra-

EL PROGRESO

(Fragmento)

"Quise cerrar los ojos, pero mis párpados estaban inmóviles, y mis pupilas fijas en los cuadros nauseabundos que iban pasando.

Voces horribles, gritos de sangre, aullidos de muerte, mezclados con suspiros, quejas, sollozos, blasfemias, el ronco retumbo de los cañones, el chasquido de los incendios, el pavoroso estruendo que los tronos que se hundían en la nada, el ruido de las máquinas, el silbido de las locomotoras, el rumor de los mares rasgados por el vapor, formaban el infernal concierto del universo.

-Mira, esos fétidos ríos de sangre que atraviesan las ciudades, y que hallan estrecho el mundo para correr.

-Extiende la vista por todo el cuadro. Doquier los hombres empeñados en destruir la humanidad hasta en sus gérmenes; y algunos atrevidos soñando en acabar con todo, hasta con Dios. El humo negro de las fábricas ha envuelto todas las ciencias, y la inteligencia materializada ha proclamado la destructibilidad universal. Mira como la miseria y la muerte, empujadas por el tiempo, recorren el mundo asidas de las manos, sembrando el luto y el dolor. ¿Ves aquellos espléndidos palacios y esas miserables cabañas? ¿Ves la diversidad de moradas de los hombres? ¿Encuentras una sola que no esté rociada con lágrimas, o a cuyas puertas no haya llamado el dolor? En todas partes está proscrita la virtud, adulterada la amistad, vendido el amor: la crueldad y la injusticia con laureles; y la calumnia y la intriga con el puro ropaje de

las ciencias, enlodándolo todo, conmoviéndolo todo, asolándolo todo; la discordia y la ambición apegando sus teas, ya a los tronos, ya a los altares, y el poder hollando todo derecho, toda ley, hasta las nociones de justicia y de dignidad; y este cúmulo de crímenes y de desgracias precipitándose sin descanso ni tregua en esa pavorosa sima que los hombres llaman tumba, a cuyo borde velan fríos e impasibles los siglos: he ahí tu mundo.

-¿De qué puede enorgullecerse el hombre?

Sus grandes inventos, el vapor y la electricidad no han hecho más que proclamar el imperio de la materia; y las granadas y las ametralladoras sólo sirven para aumentar el horror que oprime a la naturaleza.

¿Sus ciencias? ¿Ves a los sabios modernos? Ahí están todos en la ingrata tarea de destruir, o siquiera desfigurar la pingüe herencia que nos legara la sabia antigüedad.

¿Qué más? Mira a esos tres insensatos que acarician a un viejo orangután: son Darwin, Büchner y Littré que nos muestran al padre de la humanidad. ¿Qué dirían el divino Platón, el sabio Confucio y el sublime Moisés, si supiesen que los hemos declarado chonos de un gorila o de un chimpancé?

Y dices ¡progresamos! ¡el perfeccionamiento humano es siempre creciente! Os engañáis: el progreso indefinido es una quimera: los pueblos, como el hombre, nacen, viven y mueren; tienen edades, y la senectud en poco se diferencia de la infancia. Esta verdad está proclamando a gritos, entre sus cien mil delirios, ese loco sublime que ves, allá vagando sin camino en los suburbios de Ginebra.

La civilización y la barbarie son dos hermanas entre quienes se divide el imperio del mundo; pero mientras la una domina el hemisferio boreal, la otra sienta sus reales en el austral, porque se odian a muerte.

Jadeante, desfallecido, ¿en dónde estoy? ¿Quién eres? pregunté a mi guía.

-Soy tu razón -me contestó. Y un peso enorme se me quitó de sobre el pecho.

Respiré: alucinación de mi mente, sueño falaz, angustiosa pesadilla, era no más cuanto había visto..."

JOSE PERALTA

1932

fiar todos los misterios del universo. La ilustración estaba al alcance de todo el mundo y era la garantía de una vida mejor, pensaba el liberalismo. Si bien el pueblo no sabía

decidir, era imposible negarle su derecho a gobernarse por sí mismo y antes bien, era necesario darle preparación suficiente para que llegue a ser tan instruido como la élite dirigente.

De este modo, la vía hacia el progreso no se buscaba por medio de grandes movimientos sociales o de revoluciones, y en esto Peralta será siempre enteramente explícito, sino mediante la transformación de la subjetividad y la estructura interna del individuo, tendiente a la consecución de un ideal nebuloso de "**La razón y la justicia**". Peralta describe minuciosamente la angustiosa imperfección del tiempo pasado y presente para contrarrestar con la perfección de la razón hacia la cual el continuo movimiento de lo real se encamina progresivamente. Esta concepción se apoya teóricamente, en la cultura y la filosofía pero en la práctica, lo hace sobre la economía y la política. No obstante, la concepción iluminista del progreso no deriva su validez de la historia sino de un conjunto de imperativos éticos que terminan por agotarse en sí mismos. En el intento por construir y conquistar un mundo totalmente racional, Peralta tropezará siempre con el residuo irracional que su intelectualismo voluntarista no logrará incorporar.

Luego de 1914, el resquebrajamiento de los ideales burgueses sobre los que descansaba el progreso basado en el individuo, no pareció tener salida y Peralta, hombre del siglo XIX, no asimilará tampoco el impacto decisivo de la revolución bolchevique de 1917. De ahora en adelante, no cabía imaginar el cambio social como un sueño idealizado, y el terror ante el mundo en ruinas primó sobre la lucidez para replegarse en el pasado como fuente de seguridad. La persistencia de la razón individual a la que Peralta se aferra en sus años finales, será el índice de este retorno, pero será también la conciencia de conquistas sociales que la humanidad había adquirido para no abandonar.

BIBLIOGRAFIA*

AYALA, Enrique. **Lucha política y origen de los partidos en el Ecuador**. Ediciones de la Universidad Católica. Quito, 1978.

Los partidos políticos en el Ecuador. Ed. La Tierra. Quito, 1986.

"De la revolución alfarista al régimen oligárquico". IN: Ayala Mora, Enrique (editor): **Nueva Historia del Ecuador**, vol. 9. Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo Ecuatoriana. Quito, 1988; pp. 117-166.

BACON, Francis. **Ensayos sobre moral y política**. Nota preliminar de Gregorio Weinberg. Ed. Argonauta. Buenos Aires, 1946.

Novum organum. Aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre. Ed. Orbis. Barcelona, 1984.

CARDENAS REYES, María Cristina. "José Peralta y la desacralización del poder". Ponencia al Seminario Nacional **Visión actual de José Peralta**. Fundación Friedrich Naumann. Cuenca, julio 12-15 de 1988.

José Peralta y el liberalismo. Análisis documental. Banco Central del Ecuador. Quito, 1988.

Libertad y liberación en la obra de José Peralta. Fundación Friedrich Naumann. Quito, 1989.

CEVALLOS GARCIA, Gabriel. **Evocaciones**. Ediciones Municipales. Cuenca, 1977.

* La bibliografía completa de y sobre José Peralta se encuentra en nuestro libro **José Peralta y el liberalismo. Análisis documental** (Banco Central del Ecuador, 1988).

La revisión de los originales de las **Memorias Políticas** de José Peralta nos fue facilitada por la Sra. Estela González Peralta, nieta del estadista, quien conserva el valioso archivo familiar.

DUBY, G. - MANDROU, R. **Histoire de la civilisation française** (2 tomes). Librairie Armand Colin, coll. U2. Paris, 1958.

REPUBLICA DEL ECUADOR. **Libros de Actas de la Asamblea Constituyente de 1896-7**. Archivo de la Función Legislativa, Quito.

Libros de Actas de la Asamblea Constituyente de 1906-7. Archivo de la Función Legislativa.

HOBBSAWM, E. J. **The age of revolution**. Ed. Abacus. London, 1977.

HOLBACH, Barón de. **Sistema de la naturaleza**. Edición corregida y anotada por Denis Diderot, con estudio sobre Holbach de Jorge V. Plejanov. Ed. Lautaro. Buenos Aires, 1946.

HORKHEIMER, Max - ADORNO, Theodor. **Diálectica del Iluminismo**. Ed. Sur. Buenos Aires, 1971.

LABROUSSE, E. - MOUSNIER, R. **Le XVIII siècle. Histoire Générale des Civilisations** (tome V). Presses Universitaires de France, 1959.

ROIG, Arturo Andrés. **Bolivarismo y filosofía latinoamericana**. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, 1984.

SOLANO, Fray Vicente. **Epistolario de Fray Vicente Solano**. (Dos tomos). Prólogo y notas de Agustín Cueva Tamariz. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay. Cuenca, 1953.

"Superstición" **La Escoba** No. 29. Cuenca, diciembre 30 de 1857.

EN TORNO A LA RESISTENCIA INDIGENA: CONTEXTUALIZACIONES Y REFLEXIONES TEORICAS

PATRICIO DONOVAN FORTIN

INTRODUCCION

Desde hace algunas décadas, los pueblos indígenas del Ecuador están en proceso de autoafirmación y rescate de su identidad cultural, llegando a crear, en estos últimos años, sus propias organizaciones sobre bases étnicas, pero buscando causa común con los otros sectores sociales subalternos, alcanzando en 1986 la conformación de estructuras organizativas nacionales, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Un acontecimiento reciente ha creado una nueva coyuntura para los pueblos indígenas de América Latina. La decisión de los **gobiernos de España y América** de preparar fastuosas **festividades** para celebrar "**los 500 Años del Descubrimiento de América**" (1492-1992), ha provocado la **indignación** de las organizaciones indígenas de nuestro continente ante la celebración de lo que para ellos representó invasión, genocidio, despojo y cinco siglos de opresión y discriminación.

La creciente importancia del movimiento de las nacionalidades indígenas en nuestro país, su proyección latinoamericana en una plataforma de reconocimiento de su diversidad lingüística, histórica y cultural, su acción coor-

dinada en la organización de campañas para rechazar estas festividades y planificar contra-celebraciones que conmemoren la resistencia y la historia de los pueblos indígenas del continente, ha provocado **un renovado interés de los académicos en el estudio del movimiento indígena**, calificado por varios investigadores(1) como uno de los movimientos sociales más importantes de la última década en Ecuador. Esta nueva preocupación por la cuestión indígena se traduce principalmente en **la búsqueda de nuevos enfoques teórico-metodológicos** para dar razón de esta pujante realidad indígena.

Cabe recordar que durante años, frente al avance del capitalismo y del desencadenamiento de varios procesos en las comunidades (campesinización y proletarianización de los indígenas, privatización de tierras comunales, cambios culturales, etc.) se ha pregonado la desaparición de las diferentes etnias a favor de una gradual homogeneización, confiando casi religiosamente en que el "progreso" absorbería las particularidades de las minorías (muchas veces mayorías) étnico-nacionales consideradas como un producto del "atraso".

Mi trabajo investigativo-educativo al interior del equipo de Cultura Popular del IDIS (2) realizado en comu-

nidades campesino-indígenas del Azuay y Cañar desde 1985, me ha motivado a proponer estas reflexiones sobre **la problemática de la resistencia indígena**.

En un primer momento, señalaré **manifestaciones** de la cuestión indígena en el Ecuador en estos últimos años que realzan la persistencia de estos pueblos, la creciente importancia del movimiento indígena, sus adaptaciones, cambios pero también su resistencia y, consecuentemente, la relevancia del renovado interés en el estudio de la cuestión indígena.

En un segundo momento, inspirado por esta inédita afirmación étnico-política de los pueblos indígenas del Ecuador, haré **reflexiones** en torno a algunos temas tales como lo andino y la historia, el capitalismo y los pueblos indígenas, la resistencia andina, las formas de resistencia, en especial las formas culturales de resistencia.

(1) Iturralde, Diego. "Movimientos culturales y proyectos políticos", en Historia, Cultura y Política en el Ecuador, IDIS/ El CONEJO, Quito, 1988, p.37; Silva, Erika. "Ecuador: Lo Nacional Estatal y lo Nacional Popular en la Cultura", en Historia, Cultura y Política en el Ecuador, IDIS/ EL CONEJO, Quito, 1988, p. 61, etc.

(2) Este trabajo, en la segunda parte en torno a las reflexiones sobre la resistencia andina, utiliza elementos del proyecto "Formas de resistencia de la cultura nacional popular: las comunidades campesinas andinas del Ecuador" proyecto coauspiciado por la Universidad de Cuenca y El Consejo Nacional de Universidades y Escuelas Politécnicas (CONUEP). Estoy muy agradecido a mis compañeros del equipo de Cultura popular del IDIS por su participación en el proyecto de investigación y por sus aportes en esta reflexión sobre la resistencia andina. Este equipo está conformado en la actualidad por los siguientes investigadores y ayudantes de investigación: Lic. Carlos Álvarez, Dra. María Rosa Crespo, Eco. Hugo Dután, así como por los egresados de Filosofía José Zhunio y

Jaime Landívar. Mis agradecimientos se extienden también al Dr. Claudio Cordero que nos acompañó como asesor en la primera parte del proyecto. Cabe señalar también que unos quince dirigentes campesinos, elegidos por su organización y las autoridades de sus comunidades, los Padres Marco Martínez y Víctor Vázquez, han participado entre 1985 y 1988 en este trabajo investigativo-educativo.

CAPITULO PRIMERO

LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL ECUADOR

1. ALGUNOS DATOS GENERALES

Precisar cual es el peso de la población indígena en el Ecuador y en el Continente no es una tarea fácil. Numerosos gobiernos se resisten a mostrar la importancia real de sus minorías (o mayorías) étnicas acordándoles una definición restrictiva. *"En estas condiciones, los indios representan el 12 o el 20% de la población mejicana, el 35 o 60% en el Perú, el 33 o 70% en Ecuador, el 59 u 80% en Guatemala"* (ALAI, 1987:2).

Según el Instituto Indigenista Interamericano, la población indígena (3) de América Latina (1978) asciende a 27.8 millones de habitantes y se distribuye en tres grupos: aproximadamente 1.5 millones pertenecen a poblaciones con economía autosuficiente, organización tribal y habitat tropical; 21.2 millones son agricultores campesinos y/o trabajadores rurales eventuales articulados de alguna forma a relaciones de producción mercantil; y 5.1 millones viven en medios urbanos.

El Ecuador se ubica con México, Guatemala, Perú y Bolivia entre los países donde **la población indígena habita predominantemente en el área rural**, se de-

(3) El Instituto Indigenista Interamericano caracteriza a la población indígena de la siguiente manera: *"Se puede definir a grosso modo a las poblaciones indígenas como aquellas que, si bien han sufrido modificaciones sustanciales desde sus primeros contactos con los europeos, mantienen vínculos sociales específicos que les dan una identidad propia como indígenas en el contexto local y son, a su vez, identificados como tales por las poblaciones no indígenas de los países."* Instituto Indigenista Interamericano, **Anuario**, México, 1979, p. 24.

dica a la agricultura y ganadería de tipo campesino doméstico, con índices de productividad bajos; afronta serios problemas de falta de tierra por desigual distribución de ésta, por lo que viven en comunas y en pequeñas parcelas individuales, producen bienes con márgenes de ingresos que no superan los 75 dólares per cápita; además en conjunto experimentan una situación de enorme carencia de servicios básicos.

En Ecuador, la población indígena representaba en 1978, 2 millones 562 habitantes (Instituto Indigenista Interamericano), ubicándose en el sexto rango de los países latinoamericanos de población indígena, siendo ésta el 33.9% de su población nacional, que se reparte socialmente de la siguiente manera (4) :

1. En organización tribal:	97.000
2. En organización campesina	2.235.000
3. En localización urbana	230.000

(4) La CONAIE nos proporcionan datos importantes sobre los indígenas de la Amazonía. *"En la Amazonía, se han desarrollado desde hace miles de años, diferentes pueblos indígenas. Para el momento de la conquista española, según datos proporcionados por Costales (1983), se puede establecer que aproximadamente habitan en la región amazónica Ecuatoriana unos 270.000 indígenas. Esta población fue exterminada durante la Colonia y la República, al punto que muchos pueblos como los Omaguas, Coronados, Tetetes, Oas, Záparos, etc. han desaparecido. En la actualidad vivimos en la Amazonía las siguientes nacionalidades: Quichuas del Oriente (provincias de Pastaza y Napo) con una población aproximada de 60.000 habitantes; Sionas y Secoyas, 600; Cofanes, 460; Huaoranis, 600; Shuaras (provincias de Morona Santiago, Zamora Chinchipe y parte de Pastaza) con una población de 40.000 y Achuaras, 2.400 (CONAIE, 1986). Estos datos poblacionales son aproximados en la medida que los censos... no aportan en este sentido."* ((Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador, nuestro proceso organizativo, ediciones Tinkui-Conaie, 1989, p. 37).

2. SURGIMIENTO DE ORGANIZACIONES Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN ESTAS ÚLTIMAS DÉCADAS

Los indígenas, a través de la historia, no han soportado estáticamente las sucesivas agresiones a la cuales fueron sometidos. En realidad éstos se han organizado y movilizado de varias maneras para oponerse a este proceso, sufriendo reveses y logrando avances. Llevaron sus luchas desde sus organizaciones tradicionales, participando en organizaciones campesinas interétnicas y creando organizaciones étnicas nuevas. Sin ninguna pretensión de un estudio exhaustivo, quiero destacar **algunos hitos del surgimiento de este movimiento indígena de corte étnico** (5) para captar este momento histórico (6) calificado de

(5) Para la historia del surgimiento de las organizaciones indígenas de estas últimas décadas confrontamos el trabajo de la CONAIE titulado **"Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador"**, Op. Cit. y el de Alicia Ibarra en su capítulo **"El Proceso organizativo de la población campesina indígena"** en **Los Indígenas y el Estado en el Ecuador, Abya Yala, Quito, 1987**. Advertimos que la autora pone énfasis en su estudio en las formas nuevas de organización indígena: las organizaciones campesino-indígenas y las organizaciones de corte étnico. No estudia las organizaciones tradicionales que siguen vigentes en varias comunidades indígenas y que pueden tener en varios casos un gran peso en las decisiones de las comunidades. Más bien favorece la estrategia clasista campesino-indígena. El estudio de la CONAIE por su parte incluye una breve referencia a las formas tradicionales de organización y privilegia las organizaciones indígenas de corte étnico. Nuestro estudio quiere destacar la importancia de las nuevas organizaciones étnicas sin desmedro de las organizaciones indígenas tradicionales, ni de las organizaciones campesino-indígenas. Faltan todavía mayores investigaciones que permitan precisar el peso relativo de cada uno de los tipos de las organizaciones en la toma de decisiones de los comportamientos de las comunidades indígenas.

(6) Nos referimos aquí a la época de los inicios de la década de los setenta hasta hoy con la que se inaugura un importante proceso de desarrollo y de modernización de un Estado nacional que se convierte en

"emergencia indígena" (Sánchez-Parga, 1989:55).

Según las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el proceso de conformación del movimiento indígena del Ecuador se inició al momento de la invasión española, cuando se enfrentaron a dos sociedades y culturas en un contexto de dominación. En este proceso se pueden distinguir en términos generales tres etapas, con diferencias regionales debido a los procesos históricos particulares (Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989:307-308).

La primera etapa se extiende en el tiempo desde la invasión española hasta la década del 20 en este siglo (7). En esta etapa, **la resistencia de los pueblos indígenas ha tenido múltiples manifestaciones:** conspiraciones y sublevaciones anticoloniales, participación en las guerras de Independencia, luchas contra las condiciones de dura explotación local con el surgimiento de los Estados Nacionales, lucha por la tierra y por la defensa de su cultura y de su conciencia de autonomía.

Una segunda etapa, de la década de los 20 hasta los primeros años de 1960, se caracteriza por la **formación de los primeros sindicatos campesinos y las primeras acciones organizativas formales de la población indígena y campesina del país**, teniendo su mayor empuje en la década de los años treinta y bajo la conducción en principio del Partido Socialista y luego del Partido Comunista, en la sierra, con las haciendas tradicionales en torno a los litigios por la tierra y salarios de los huasipungueros y yanaperos, y en la costa con los finqueros y sembradores en las plantaciones.

El surgimiento de las centrales sindicales CEDOC (1938) y CTE (1944), y por otro lado, la FEI (1926) vinculada al PCE-CTE, y en 1965, la FENOC como ramificación de la CEDOC, fue calificado por el movimiento indígena

administrador de la principal riqueza del país (Sánchez-Parga, 1989:13).

(7) Advertimos la gran extensión del periodo planteado por el estudio de la CONAIE. Cabría precisar sub-períodos al interior de esta etapa general.

como "mediadores en la escena de la lucha indígena", evaluando sin embargo que "dió mayor organicidad a este movimiento" (Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1989: 309). Ibarra precisa que contribuyó a dar a la actividad movilizadora una orientación y una fuerza dinamizadora, culminando en la sierra y costa en los decenios del sesenta y setenta con la lucha de la tierra, la exigencia de la reforma agraria y su conquista (Ibarra, 1987:87).

Una tercera etapa comienza en los inicios de la década de los años sesenta con el apareamiento vigoroso de varias organizaciones indígenas locales que, a lo largo de aproximadamente 25 años, se han generalizado en todo el país, llegando a unificarse en dos instancias regionales e incluso desde fines de 1986 en una organización nacional (Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1989:311).

Este proceso se inicia en la Amazonía. El proceso de colonización del Oriente, el despojo de sus territorios, la explotación de sus recursos, y más efectos de la penetración capitalista, dio paso al proceso de organización indígena en la región amazónica en defensa de sus derechos, cuya primera expresión tuvo lugar en las provincias Morona Santiago, Zamora Chinchipe y Pastaza con la **Asociación Shuar**, constituida en 1961, con el apoyo de algunos misioneros salesianos, y convirtiéndose en **Federación** desde 1964 (8).

La "Federación de Centros Shuar" nace para la promoción y el mejoramiento social, económico y moral de sus miembros y como institución coordinadora de proyectos de tenencia de tierra, etc. **Tiene dos metas fundamentales: el reconocimiento de la cultura Shuar** como

sistema constitutivo de la sociedad ecuatoriana, esto es **"...la autodeterminación del grupo Shuar en un nuevo concepto de Estado Ecuatoriano Pluralista"**; y el **logro de la autosuficiencia económica**, como la base de un desarrollo libre de presiones e influencias del exterior, pues de otra forma **"...iniciativas de cualquier naturaleza, no irán más allá de un método menos moderno y autodirigido de integración y hasta de asimilación al grupo dominante. Es decir, acabaría en otra marginación y luego en la muerte biológica del grupo"** (FESH, 1976:129; Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 1989:98-99).

La Federación SHUAR fue la primera organización en desarrollar su sistema propio de **educación bilingüe** (castellano-shuar) y en formular la **noción de territorialidad** con gestión nativa, dando pie a la constitución de una organización regional con importante incidencia en el panorama organizativo de la población indígena: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (**CONFENIAE**) (Ibarra, 1987:96).

Posteriormente, con el apoyo de algunos misioneros josefinos y de la CEDOC, se organizaron los pueblos Quichua del Oriente de la provincia del NAPO, como Federación de Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAN) en 1969, integrándose luego a la CEDOC y a la FENOC, dentro de un esfuerzo para conservar sus territorios ante el embate de la colonización. En 1973, la FEPOCAN se convierte en Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), acentuando el carácter étnico de su base social.

Este proceso organizativo de la población quichua se fue cristalizando en varias instancias que, agrupado en centros, comunas, asociaciones y cooperativas de determinadas áreas geográficas, adoptaron el nombre de Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (UNAE, 1976; FCUNAE, 1984), Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP, 1979) y Organizaciones de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP, 1981), Jatún comuna Aguarico (1980), la Organización indígena Siona y Secoya del Ecuador (1977) y la Asociación de Centros Sionas y Secoyas (1980) (Ibarra, 1987:96; Las

(8) Advertimos que existe también la Asociación Independiente del pueblo SHUAR Ecuatoriano (AIPSE, 1976). Cuentan con 70 centros afiliados. Inicialmente, en 1963, bajo la iniciativa de Colón Altamirano, Jorge Galindo y Francisco Drown, misioneros evangélicos, se crea la organización "Asociación de Desarrollo Jíbaro del Oriente Ecuatoriano" (ADJOE). Luego cambia de nombre y adquiere su autonomía de los misioneros, y establece relaciones con la CONAIE y la CONFENIAE.

Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989) (9).

En la costa, los indígenas de esta región experimentaron una problemática similar a la del oriente, sometidas a la creciente colonización y usurpación de sus territorios y recursos naturales como es el caso de los pueblos Tsachilla, Chachi y Coayquer, precariamente organizados a nivel local (10).

(9) El pueblo de los Cofanes, alrededor de 400 personas que habitan en tres comunidades, y los Huaorani, ubicados en algunas comunidades en las orillas del río Napo, luchan por sobrevivir de acuerdo a su cultura y a pesar de un sinnúmero de problemas (exploración y explotación petrolera en su territorio, asentamiento de colonos, contaminación de los ríos por basura y desechos, el uso de DDT en las campañas antimalarias, la falta de adjudicación legal de sus tierras, etc.). Si bien no cuentan con una organización muy formal y sólida, de todas maneras manifiestan que en este último año han tenido con más frecuencia el apoyo de la CONFENIAE (Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989: 81-82).

(10) Los tres pueblos indígenas de la costa que lograron sobrevivir a la explotación y dominación colonial y republicana son los TSACHI, los AWAS y los CHACHIS. Para enfrentar los problemas de su paso de un relativo aislamiento a un acelerado proceso de incorporación a la sociedad nacional como efecto de la expansión de la economía capitalista, han recurrido a formas de organización tales como federaciones y gobernación.

Las comunidades AWAS suman 3.500 personas y están ubicadas en Esmeraldas, Carchi e Imbabura. Con el apoyo de la CONACNIE y la CONAIE, empezaron a partir de 1980 un trabajo organizativo y de promoción para la constitución de una organización, logrando la creación de la Federación de los centros AWAS en 1986.

Los CHACHIS cuentan con una población aproximada de 7.000 habitantes localizados en la zona selvática de la provincia de Esmeraldas. Se ven acosados por la invasión de un sinnúmero de concesiones de empresas madereras, la disminución y privatización de su territorio por el IERAC. En 1978, a través de sus contactos con la Federación SHUAR, fueron formando centros para resolver conflictos de tierra, dar resolución a problemas de salud, de educación, etc. Estos centros a su vez se agruparon en la Federación CHACHI.

Los TSACHI, con una población de 1.394 habitantes, están repartidos en ocho comunas en un territorio de 9.536 hectáreas. En la actualidad las 8 parcialidades adoptaron una organización comunal regida por sus cabildos y por un único gobernador vitalicio (MIYA) que

En la sierra, la primera ley de Reforma Agraria de 1964 no respondió a los intereses de los indígenas que fueron sólo unos pocos huasipungueros los beneficiados con el reparto de la tierra, haciendo que la lucha indígena campesina no decaiga sino se fortalezca, dando lugar al apareamiento de la primera organización indígena de la sierra: Ecuador Runacunapac Riccharimui ECUARUNARI en 1972 con base en sectores de la Iglesia progresista y considerable campo de acción en Pichincha, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Azuay y Esmeraldas.

En la sierra, el proceso organizativo indígena a nivel provincial se ha ido escalonando desde 1968 (Unión provincial de comunidades y cooperativas del Cañar, UPCCC) hasta 1985 (Unión de Indígenas de Salasacas) (11), principalmente en torno a la reivindicación de sus derechos a la

designa en cada comunidad un representante que responde al nombre de teniente y que cumple las funciones de velar por la preservación de los valores culturales amenazados e impugnados por la invasión mestiza, la explotación de la "chumberos" (intermedios que actúan de enganchadores de clientes pacientes para los curanderos), la explotación de los comerciantes y las crecientes relaciones individuales de los comuneros (Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989: 267-291).

(11) A continuación enumeraremos las organizaciones indígenas provinciales de la sierra ecuatoriana, según su fecha de aparición:

- Unión provincial de comunidades y cooperativas del Cañar, UPCCC, 1968
- Federación campesina de Bolívar, 1972
- Federación Runacunapac Yachana Huasi, 1972
- Pichincha Riccharimui, 1974
- Unión de campesinos del Azuay, 1974
- La Confederación campesina de Imbabura, 1974
- Organización de comunidades indígenas de Saraguro, 1979
- Unión de comunidades indígenas de Calderón, ICIC, 1980
- El movimiento indígena de Cotopaxi, MIC, 1980
- Federación indígena y campesina de Imbabura, FICI, 1982
- Movimiento Indígena de Chimborazo, MICH, 1983
- El movimiento indígena de Tungurahua, MIT, 1984
- Unión de indígenas de Salasacas, 1985

tierra, conforme las situaciones específicas de cada provincia, y demás problemas (maltratos, explotación, abuso de autoridades, crisis del mercado y comercialización, problemas educativos, salud, necesidad de crédito para obras de infraestructura y proyectos productivos, invasión en las comunidades de instituciones privadas y públicas, etc.). Hay que añadir también una lucha contra un discurso y práctica nacionalista y desarrollista de un Estado, que busca abolir, al menos indirectamente, en un anónima homogeneidad y en una abstracta identidad culturales, las complejidades y densidades históricas de un pueblo atravesado por tan ricas como irreductibles diferencias (Sánchez-Parga, 1989:65).

Por lo general estos procesos han tenido el apoyo del sector progresista de la Iglesia católica, concientizado a la realidad indígena y comprometido en el avance de la causa de los indígenas, asunto que, a la larga, provocará tensiones internas con desenlaces diversos de acuerdo a las realidades concretas de cada organización.

Cabe señalar la coyuntura particular 1979-1981 donde se incrementaron los ingresos fiscales por la venta del petróleo, sin que hubiera cambio sustancial en la economía interna del país; por el contrario, se sufrió un creciente deterioro de las condiciones socio-económicas del conjunto de la población.

En el sector agrícola, se mantuvo una política que privilegió la producción de tipo empresarial y dejó en un segundo plano a las unidades de producción campesinas pobres, a lo que se agregaba el desmesurado copamiento de tierras en el oriente y determinadas áreas en la costa, afectando aún más a las ya golpeadas etnias nativas.

Ante esto, brotaron con fuerza las organizaciones campesinas indígenas del país:

- En el oriente se concretó aquel intento de años atrás, la constitución de la **CONFENIAE**, aglutinando a casi todas las organizaciones de esta región.
- En Octubre de 1980 se realizó la "Marcha Nacional

Campesina Indígena" exigiendo la aplicación de la Reforma Agraria, la derogatoria de la Ley de Fomento Agropecuario y la impugnación de la penetración en las organizaciones campesinas e indígenas de agencias de desarrollo y educativas del gobierno y extranjeras.

La creación del Frente Unico de Lucha Campesina (FULC) que buscaba definir una política unitaria para el sector indígena y campesino, formando posteriormente el Frente Unico de Lucha Campesina e Indígena (FULCI).

La constitución del Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (**CONACNIE**) (**Sucúa, 1980**) que agrupa sobre todo las organizaciones del oriente con el respaldo de ECUARUNARI.

Protesta y reivindicación étnicas apoyadas por otras bases sociales más amplias, que culminarán con la expulsión del país del Instituto Lingüístico de Verano, ILV.

Este proceso culmina en 1986 con la constitución de la Confederación Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, **CONAIE** en el Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas que se llevó a cabo del 13 al 16 de noviembre de 1986 con la participación de delegados de nueve nacionalidades indias del país: Quichua, Shuaras, Huaorani, Cofán, Siona, Secoya, Chachi, Tsachila y Awa.

En síntesis, en este periodo de implantación en el Ecuador de un modelo de modernización capitalista, al lado de la organización clasista empiezan a aparecer nuevas formas organizativas con tendencias distintas que incidieron en la articulación del movimiento campesino-indígena. Se desarrollan dos tendencias: a) seguir nucleándose en torno a una estrategia clasista para ahondar la demanda y desarrollar la lucha clasista del movimiento popular; b) gestar nuevas formas organizativas dentro de una perspectiva de "especificidad", "autonomía", "autodeterminación", es decir bajo una tendencia étnica, sin negar su participación y solidaridad con el movimiento popular. Dentro de esta pers-

pectiva las organizaciones indígenas aparecieron con considerable incidencia dentro de la escena nacional. (Ibarra, 1987:103).

Cabe también señalar que **este trabajo organizativo de los pueblos indígenas no se ha reducido al Ecuador sino se observa en toda América Latina**. En los años setenta, se crea en Colombia el CRIC, en Bolivia surge el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA) y posteriormente el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), en Perú el Movimiento Indio Peruano que no logra arraigarse en las comunidades, en Guatemala el Comité de Unidad Campesina (CUC).. Y ya para 1980 (del 27 de febrero al 3 de marzo) se lleva a cabo el Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica (CISA). Una vez establecidos estos pilares vendrá la conformación de estructuras nacionales como la ONIC en Colombia y la CONAIE en Ecuador (ALAI, 1987:2).

En estos diversos movimientos y organizaciones encontramos **una plataforma congruente** en torno a la demanda de reconocimiento de su diversidad lingüística, histórica, cultural y sus derechos a la tierra de sus antepasados, compartiendo principios básicos -aunque no siempre las estrategias y puntos de vista. Cabe precisar que *"la formulación de la demanda de reconocimiento de la diversidad en términos de nacionalidad es peculiar del caso ecuatoriano y sólo recientemente ha aparecido en otros casos, lo que pone al movimiento indio del Ecuador en una posición relativa de vanguardia"* (Iturralde, 1988:37).

3. LOS QUINIENTOS AÑOS

La iniciativa de los Gobiernos de España y América de celebrar con festividades la conmemoración de los "500 años del Descubrimiento de América" (1492-1992) ha ofendido profundamente a las organizaciones indígenas de nuestro continente que han rechazado estas celebraciones y denunciado estos siglos de dominación y opresión.

Esta protesta se puede observar en los documentos de las organizaciones indígenas del continente, así como en pronunciamientos solidarios de organizaciones campesinas latinoamericanas. Estas manifestaciones culturales y políticas de los pueblos indígenas nos permiten observar nuevos discursos y prácticas que afirman su constitución en actores sociales históricos.

A modo ilustrativo, podemos señalar a la CONAIE que inaugura en el Ecuador su programa contestatario el 19 de abril de 1988 y lo titula **"500 años de resistencia"**, señalando un **programa a la vez político** ("denuncia de la conquista Europea", "respuesta política del pueblo indígena a esta opresión", "defensa del derecho a la autodeterminación, a la tierra y a los territorios de los pueblos indígenas", "reconocimiento del carácter pluricultural y pluriétnico de nuestra sociedad", propuesta de "declarar a 1992, año de la autodeterminación de los pueblos indios", "desarrollar la conciencia política de las bases indígenas", "formentar la más amplia participación y solidaridad de todas las organizaciones populares, sectores sociales, instituciones y más grupos aliados") y **cultural** ("desarrollar un amplio programa de estudios e investigaciones científicas sobre la situación de la población indígena en la sociedad ecuatoriana y en el contexto latinoamericano", etc.).

La Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, impulsa una **"Campaña de Autodescubrimiento de nuestra América"** que plantea como objetivos: la reflexión sobre la situación actual de los sectores populares colombianos y especialmente los indígenas; la recuperación histórica y de valores culturales y la autonomía; la denuncia ante el mundo de la situación actual del país; un llamado a la Iglesia para que su trabajo con minorías étnicas evite la confrontación y la discriminación y que colabore a fortalecer las diferencias culturales y religiosas y ya no a extinguirlas; la integración de esfuerzos con sus hermanos de otros países de América en la búsqueda de objetivos comunes. El texto destaca que *"las*

clases dominantes nos han hecho creer que en la diversidad de culturas, en esa falta de amalgama de materiales... se encuentra el principal obstáculo para el desarrollo e independencia de nuestros pueblos. Por nuestra parte nosotros lanzamos la idea de que esta diversidad es la riqueza de estos pueblos y que en ella encontramos las bases para la construcción de una nueva humanidad, una nueva sociedad, que lejos de repelerse entre sí por sus diversas étnicas y culturas, se funda, para superar (...) los estados de opresión a que hemos sido condenados..."

Las organizaciones indígenas guatemaltecas enfocan el V Centenario como **"500 años de opresión y discriminación"**. Proclaman que durante estos 500 años han resistido a la injusticia y la barbarie de los opresores con el espíritu de resistencia de sus antepasados y la justa rebeldía que se ha heredado así como por el vigor de sus organizaciones sociales, su cultura y costumbres, por la profundidad de sus raíces. Destacan el etnocidio de hoy y proponen sus reflexiones ante la llegada de los conquistadores europeos a América, destacando su aspiración a que el V Centenario marque el fin de los 500 de opresión y discriminación y el inicio del proceso de construcción de las condiciones para el verdadero encuentro histórico de dos culturas sobre bases de igualdad, respeto mutuo, paz y cooperación para el desarrollo independiente. Plantean que 1992 sea un Año Internacional de Solidaridad con la lucha y resistencia de los pueblos indígenas, año de homenaje a los dirigentes que derramaron su sangre por la libertad, la justicia social y la paz.

Estas protestas no pretenden quedar aisladas ni reducirse a un simple discurso sino **traducirse en acciones de carácter continental e internacional**, como lo manifiestan a modo ilustrativo las proclamas de las organizaciones campesinas e indígenas de la Región Andina, de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y de la Confederación campesina peruana (CCP).

Las organizaciones campesinas e indígenas de la Región

Andina, en su reunión del I Taller de organizaciones campesino-indígenas de la región andina, en Enero de 1988 en Quito tomaron la siguiente resolución:

*"En vista de que nos enfrentamos a una coyuntura en la que se anuncian grandes celebraciones con motivo del V Centenario de la conquista española, que marcó el inicio de la explotación, opresión, etnocidio, discriminación, atropello de nuestras culturas y saqueo de nuestros recursos, que continúan azotando a nuestro continente, hemos decidido impulsar una **campaña continental** desde las organizaciones campesinas e indígenas latinoamericanas para convertir a este acontecimiento en el inicio del autodescubrimiento de nuestra América y en motivo de afianzamiento de la unidad de los oprimidos."*

Del 7 al 14 de Octubre de 1989, en Bogotá, organizaciones campesino-indígenas de Colombia, Ecuador, Perú y Brasil convocan a un encuentro para impulsar esta campaña continental **"para el autodescubrimiento de nuestra América"**. Se plantea que esta campaña debe ser **"un espacio de encuentro y comprensión, de unidad en la diversidad... con todos los sectores populares"** (Campaña continental, Boletín Informativo, no 2, Mayo de 1989).

En Mayo de 1988, en la ciudad de Santa Cruz, Bolivia, en la III Asamblea de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), que reunía delegados de organizaciones indígenas del Oriente Boliviano (CIDOB), del Brasil (UNI), del Ecuador (CONFENIAE), del Perú (AIDSEP), se decidió fomentar la elaboración y gestión de **proyectos de las organizaciones miembros, intercambiando experiencias y desarrollar estrategias de corto, mediano y largo plazos. La Confederación Campesina Peruana (CCP), proclamándose la Organización indígena independiente más grande de nuestro continente**, quiere darle a esta protesta un **carácter internacional**, coordinando acciones con instituciones tanto de América como de Europa, como lo manifiesta su propuesta: toma posición frente al V Centenario, denuncia la ruptura histórica de la conquista, afirma

la resistencia indígena, y propone **"coordinar acciones con todo tipo de instituciones que tanto en América como en Europa estén en contra de festejar el quinto centenario del inicio del genocidio, el saqueo, la explotación y el aplastamiento de nuestras culturas que continúan aquejando a nuestro continente"**. Propone que se haga *"de este V Centenario un motivo de confraternidad de los oprimidos de América"*.

Esta proclama está recogiendo también el apoyo de organizaciones sociales como lo manifiesta el movimiento de reflexión y acción del V Centenario que promueven las organizaciones sociales dominicanas:

"A todo el movimiento popular y sus organizaciones representativas, personalmente e intelectuales conscientes y progresistas y sectores de la Iglesia de los Pobres para que nos constituyamos en un movimiento de reflexión y acción del V Centenario".

Los participantes del Encuentro latinoamericano y del Caribe por la Solidaridad, la Soberanía, la Autodeterminación y la vida de nuestros pueblos, con motivo del V Centenario, en su declaración de Quito en Noviembre de 1988, denuncian la historia Latinoamericana como una historia de dominación, proclaman que América Latina y el Caribe no cesan de luchar y exigen la unidad y la solidaridad de los pueblos de este continente para la victoria contra la dominación extranjera y la injusticia, por la independencia y la libertad.

4. BALANCE

Nuestra contextualización de la reciente situación indígena en el Ecuador, aunque breve, nos ha manifestado que los pueblos indígenas **están en proceso de afirmación en la escena nacional**, especialmente a través de las nuevas formas de organización a carácter étnica y autónoma de las organizaciones clasistas, a menudo buscando solidaridad con ellas.

Los pueblos indígenas, logrando una proyección Latinoamericana de lucha, también han acentuado su coordinación continental e internacional con la coyuntura de las festividades del V Centenario.

Realizando un balance del movimiento indígena en el Ecuador, varios autores realzan los aspectos positivos:

- Los pueblos indígenas han aumentado su población, calculándose que aproximadamente habitan en el país más de dos millones y medio de indígenas (Silva, 1988:62).
- El vigor y la persistencia con que se ha planteado el asunto de las nacionalidades ha provocado su aceptación por la mayor parte de las organizaciones indias (Iturralde, 1988).

Este momento organizativo se articula con un proceso de conciencia étnica en el cual por primera vez se articula en el país un discurso indígena no desvinculado del discurso neo-indigenista que se elabora de manera simultánea desde la sociedad blanco-mestiza. Esta conjugación de estos tres factores: el organizativo, el de la discursividad y la toma de conciencia confluyen en marcar ese fenómeno que se ha convenido en llamar la transición de la "etnia-en-sí a la "etnia-por-sí" (Sánchez-Parga, 1989:108).

Han generado intelectuales propios, orgánicos, que le dotan de autoconciencia étnica y cultural, desarrollando un proyecto político como nacionalidad, y en esa medida, desafiando a un Estado que se dice unitario a contracorriente de la naturaleza multinacional, multilingüe y pluricultural de la sociedad civil ecuatoriana. Es decir, desde el movimiento de los pueblos indios se encuentran límites significativos a la construcción de lo Nacional Estatal, límites que la naturaleza de un Estado con una poderosa mediación oligárquica e imperialista no los puede rebasar (Silva, 1988).

También han contagiado a los intelectuales que trabajan sobre la temática y a algunos partidos políticos e

inclusive ha preocupado, al menos como denominación, a algunas estructuras del aparato del Estado.

Estas manifestaciones observadas, si bien nos muestran una pujanza de los pueblos indígenas del Ecuador, **exigen un mayor análisis**. Me surgen múltiples interrogantes:

¿A qué se debe este surgimiento de organizaciones indígenas de corte étnico y por qué ha ocurrido desde los años sesenta en adelante?

¿Acaso se debe interpretar este surgimiento de organizaciones de corte étnico principalmente como un efecto de la primera reforma agraria y su aplicación, lo que hubiera significado la desmovilización de la acción radical del campesinado, propiciando la formación de pequeños propietarios campesinos que captaron tierra y posteriormente servicios del Estado, hecho que repercutió en la diferenciación y dispersión de la presión campesino-indígena? ¿Acaso han sido los sectores diferenciados (sectores medios) de la población indígena que, habiendo accedido a la tierra durante la primera reforma, los que fueron empezando a explicitar y reivindicar este tipo de demandas indígenas tales como cultura, lengua, identidad étnica? (Ibarra, 1987: 92-93; 98).

¿Acaso el surgimiento de estas organizaciones de corte étnico se debe **también** a la pérdida de fuerza de las organizaciones campesino-indígenas de corte clasista que, inspirados por su línea proletaria y campesinista, no captaron en forma plena la complejidad de estos pueblos indígenas y no supieron evaluar en profundidad el carácter nacional y étnico de la cuestión indígena, minimizando las potencialidades de movilización progresista de las masas indígenas, desvalorizando y expropiando la identidad indígena, priorizando la lucha de los trabajadores de hacienda y marginando las demandas de los comuneros? (Santana, 1983: 158-167; Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador, 1989:309-310).

Un **análisis más profundo** (12) tendría que estudiar cómo el Estado ha reconocido, legitimado jurídicamente e incentivado la afirmación de las identidades indígenas y la constitución de organizaciones indígenas zonales, regionales y nacionales, más que todo durante el período democrático, como una plataforma de social que consolide el proceso de democratización y facilitar formas de comunicación con los sectores indígenas. Este comportamiento aparece funcional para la ampliación y gestión de proyectos tales como la alfabetización y los proyectos de desarrollo rural integral. El surgimiento de estas nuevas organizaciones indígenas y su presente proyecto político se fundan también en las condiciones socio-económicas, políticas y culturales de dichos grupos étnicos para resistir a los procesos integracionistas de los Estados nacionales o para negociar de maneras más o menos ventajosas, según las situaciones particulares de cada grupo indígena o de las coyunturas históricas, las formas de relación con el Estado y sociedad nacional (Sánchez-Parga, 1986:54; 1989:58).

(12) La CONAIE, en su estudio sobre el surgimiento de las organizaciones indígenas de corte étnica en el Ecuador, plantea una serie de factores interpretativos de este surgimiento:

- El fracaso de la Reforma Agraria que había de ser un nuevo motivo de lucha, pero ya en el marco de otro tipo de organización.
- La pérdida de influencia de los mediadores tradicionales, especialmente debido a la falta de sensibilidad frente a la globalidad de las reivindicaciones indias.
- Los cambios en la Iglesia católica suscitados por el Concilio Vaticano II y los congresos de Melgar, Medellín, Iquitos, etc. que hicieron que algunos sectores de la Iglesia optaran por las luchas de los pobres.
- Diversificación del Estado que abre perspectivas de entablar una relación directa sin tener que pasar por los intermediarios tradicionales.
- El aumento de indígenas escolarizados.
- La experiencia adquirida en la participación en las luchas por la tierra.
- Un liderazgo intelectual indígena preocupado de acentuar la búsqueda de autonomía (Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador, 1989:311-312).

Otros interrogantes surgen acerca de las formas organizativas, las estrategias de lucha de los pueblos indígenas y el alcance de sus luchas:

A pesar del éxito de esta convocatoria indígena, no puede ser tomado a priori como signo de su idoneidad. Es necesario analizar más a fondo sus connotaciones.

¿Acaso esta estrategia étnica no se basaría en el postulado que, en una sociedad como la ecuatoriana con un fuerte contingente étnico, la estrategia más eficaz es la étnica para resistir a la integración nacional o negociar un modelo de relación con el Estado y la sociedad nacionales que desde una posición de clase o desde el genérico estatuto de la ciudadanía?

¿Acaso es posible pensar en un sentido estricto los pueblos indígenas como naciones y nacionalidades, o sea como sociedades totales con un proyecto socio-cultural y político autónomo?

¿Acaso los pueblos indígenas consideran convertir sus demandas en un proyecto de mayor politización y poner en contraste los intereses de los diversos estamentos de la población indígena que no constituye propiamente una clase y que aloja a su interior diferencias estructurales y contradicciones de importancia? (Iturralde, 1988:38).

Es necesario estudiar más a fondo las diferencias entre la estrategia clasista y la étnica con relación a puntos como el problema de la tierra, la organización política, la dimensión cultural, la gestión estatal como estrategias muy diferentes. Más aún, ¿a qué se deben estas diferentes estrategias? ¿Acaso estos puntos de divergencia son primordialmente posiciones teóricas irreconciliables o más bien condiciones sociales concretas que han caracterizado las relaciones entre los movimientos clasistas y los pueblos indígenas y que pueden ser modificadas?

¿Cómo los contenidos de la demanda de los indígenas, que se refieren en forma preferencial al ámbito de la cultura con un carácter político genérico de exigencia de

nacionalidad, consideran las relaciones entre su proyecto étnico-político y los proyectos de otros sectores sociales subalternos?

¿Cómo el discurso étnico de las organizaciones indígenas centrado sobre "nacionalidades", "autodeterminación" y "cultura" piensa rescatar las dramáticas condiciones en las que se debate la actual supervivencia de muchos grupos indígenas?

¿Acaso su estrategia étnica llegará a encaminarse hacia una mayor solidaridad con los otros proyectos de los sectores populares, en particular con los proyectos clasistas?

¿A su vez, como los otros sectores populares, en particular los sectores clasistas lograrán desarrollar nuevas formas de organización y estrategias de lucha para cohesionar mejor al conjunto de los sectores populares subalternos, incluyendo a los pueblos indígenas?

De todas maneras, **esta persistencia indígena cuestiona profundamente a las ciencias sociales en su reflexión en torno a la cuestión indígena.** Luego de haber afirmado durante años la necesaria desaparición de los pueblos indígenas por la omnipotencia del capitalismo, los investigadores prestan ahora más y más atención a los elementos específicamente andinos de las estructuras sociales que mantienen, aún con ciertas modificaciones, una prolongada continuidad histórica y social y se convierten en puntales de la subsistencia de grandes sectores sociales de la población indígena.

Ciertos investigadores vuelven a estudiar el concepto de lo étnico, buscando superar la manera más habitual y casi exclusiva de pensar este concepto con relación a la cultura y desde las supuestas "diferencias culturales", planteando que debe ser comprendido con referencia al Estado (Sánchez-Parga, 1986:25).

El concepto de nacionalidad es también objeto de debate: una vez redefinida lo étnico en categoría socio-política, ¿Acaso no sería más exacto definir los pueblos indios del Ecuador como etnias en lugar de nacionalidades?

¿Acaso pueden los pueblos indígenas del Ecuador definirse en el sentido estricto de la palabra como nacionalidades, o sea como sociedades con carácter estatal?

Se busca también nuevas maneras de leer la historia colonial y presente del pueblo indígena y cómo enfocar su resistencia a la dominación.

"No se trata de subestimar la importancia de la penetración capitalista. Sin embargo se realiza como un juego complejo de adaptaciones, cambios y resistencia de las relaciones sociales comunales, sus formas culturales e ideológicas y los conocimientos técnicos-empíricos ya existentes" (Guerrero, 1981:11). **De allí la necesidad de profundizar el análisis de este juego complejo de "adaptaciones, cambios y resistencia", sin caer en ningún extremo:** ni una omnipotencia de la dominación capitalista que llegaría a disolver toda forma anterior, en forma definitiva y lineal, ni una afirmación acrítica de la capacidad de resistencia política de los sectores indígenas.

A continuación queremos recoger algunos de estos interrogantes para profundizarlos.

CAPITULO SEGUNDO

REFLEXIONES EN TORNO A LA RESISTENCIA INDIGENA

INTRODUCCION

Los estudios contemporáneos sobre la cuestión indígena son diversos: si bien algunos investigadores siguen planteando las posiciones tradicionales acerca de la cuestión indígena, o desde una perspectiva clasista o desde una perspectiva étnico-cultural, sin embargo, una veta importante del discurso académico y político contemporáneo busca superar estos planteamientos para introducir lo étnico como elemento importante para una mejor y completa comprensión de la cuestión indígena y vincularla con la problemática clasista. Además se busca reintroducir en el análisis y la práctica social los elementos de orden socio-cultural indígena.

Observamos esfuerzos para romper la bifurcación en dos vertientes que aparentan ser alternativas: omnipotencia de la dominación capitalista o exaltación de la capacidad de la resistencia política de los oprimidos, planteamiento excluyente y unilateral de la estrategia clasista o étnica, afirmación del determinismo económico-político o exaltación acrítica de lo cultural, contraposición pura entre acciones hegemónicas y subalternas.

Si bien varios autores siguen insistiendo en la importancia de las transformaciones experimentadas a nivel de las economías campesinas y de su vida en general (Ibarra, 1982), recalcando un importante proceso de **descomposición** de varias comunidades campesinas estudiadas (Espinoza, 1976; Martínez, 1984), también se plantea que el desarrollo del capitalismo no ha tenido siempre

una expresión ni un desenlace lineal, por vía de desestructuración de las economías no capitalistas. Al contrario, se han manifestado como la integración y la adaptación de éstas a aquél, pero **una integración y adaptación que son resistencia** (Pachano, 1984:148; García Canclini, 1979).

Una importante vertiente en esta búsqueda teórica plantea la necesidad de releer la historia indígena privilegiando la profunda **originalidad de las comunidades andinas es su compleja capacidad de buscar respuestas** sociales, técnicas, económicas, políticas, con su consiguiente visión del mundo, para enfrentar a nuevos desafíos (Guerrero, 1981:7). **Mediante un complejo proceso de adaptaciones, cambios y resistencia**, varias comunidades han podido conservar sus estructuras agrarias heredadas de las sociedades precoloniales, por cierto transformadas y fragmentadas por la colonización y el capitalismo, lo que ha permitido, aún hoy en día, **la sobrevivencia de un significativo porcentaje de la población indígena y blanco mestiza agraria**.

Para no caer en un juego de péndulum y en polarización esquemática entre lo hegemónico y lo subalterno, entre lo "narcotizante" y lo "impugnado", entre quienes denuncian la omnipotente dominación del sistema capitalista y quienes descubren por todas partes la resistencia popular e indígena, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones históricas, cabe reformular la oposición entre lo hegemónico y lo subalterno, superando las polarizaciones extremas, **donde se dan no sólo procesos de oposición sino también de fusión y de simbiosis**.

A continuación, prestando mayor importancia a las vetas nuevas de la reflexión sobre la cuestión indígena, quiero plantear la importancia de reflexionar sobre la cuestión indígena no sólo desde una perspectiva nacional, que es una dimensión muy importante, sino también desde la perspectiva andina, precisando cómo debemos entender lo andino.

Los nuevos esfuerzos de leer la **historia andina** desde la Colonia hasta la actualidad, en particular en esta etapa reciente del desarrollo de la modernización del capitalismo, será otro punto de nuestra reflexión.

Finalmente nos detendremos en el **concepto de resistencia, sus diversas formas, en particular sus formas culturales**.

2.1. ¿Qué es lo Andino ?

Leonardo Espinoza nos advierte que **no existe una respuesta concreta que evite los equívocos** y que nos pueden llevar fácilmente a una serie de conceptualizaciones inconsistentes. Plantea que en un intento de partir con una **hipótesis de trabajo**, que nos permita orientarnos en la búsqueda de su identidad, se puede decir que lo andino **es una unidad de análisis y una vecindad geo-étnica e histórica** caracterizada por una elevada concentración de población campesino-indígena, sometida a procesos de dominación en los cuales los indígenas han sufrido y sufren una **doble explotación: de clase y étnica** (Espinoza, 1976:147).

Más aún, hablar de lo andino es también tomar en cuenta una tradición cultural propia que conservan los habitantes de esta región, un conjunto de prácticas, normas y valores, como lo plantea Flores Galindo: **Antes que nada es una antigua cultura**, que debería ser pensada en términos similares a los que se utilizan con los griegos, los egipcios o los chinos (Flores Galindo, 1986,12).

Este concepto, si es que le quitamos la mistificación que se le suele dar, **tiene una utilidad**, porque permite, por ejemplo, desprenderse de la connotación racista que implicaba la palabra **indio**; evoca la idea de una civilización; no se limita a los campesinos, sino que incluye a pobladores urbanos y mestizos; toma como escenario la costa y la sierra; trasciende los actuales límites nacionales, y

ayuda a encontrar los vínculos entre la historia peruana y las de Bolivia y Ecuador (Flores Galindo, 1986,12)

2.2. Lo Andino y la Historia

Los historiadores y antropólogos se han interesado en estudiar la sociedad andina, **preguntándose por los cambios, así como por la continuidad y resistencia** que ocurrieron en ésta a raíz de la invasión española, y desde entonces hasta el presente. A pesar de los muchos estudios realizados sobre distintas unidades étnicas. Pease, con referencia a los estudios peruanos, destaca las **carencias** de bases documentales estandarizadas sobre varias regiones andinas así como la falta de un acercamiento interdisciplinario al estudio de la realidad andina. Varios estudios históricos todavía marginan el testimonio andino de su análisis de la condición de esta población (Pease, 1981: 106-107;112).

Cómo y donde sobrevivió lo andino es una pregunta que interesa más y más a los historiadores contemporáneos. Inicialmente, nos dice Pease, los estudios se centraban en los ayllus y la noción de propiedad comunitaria, entendidos como una continuidad que se supone evidente. Se buscaba entonces a través de las instituciones una constante que enlazara el pasado glorioso que no se discutía, con el presente, evidentemente marginado y sometido, de la población andina (Pease, 1981:110).

Esta visión de los años veinte no está exenta de romanticismo nos precisa Plaza y Francke: *"Esta posición sostiene que la comunidad es una herencia directa del ayllu precolombino, en el cual las relaciones de reciprocidad y de redistribución, así como el control vertical de los pisos ecológicos, permitían garantizar la auto-subsistencia comunal y la reproducción de todos los miembros del ayllu. En las actuales comunidades campesinas se conservaría un conjunto importante de elementos ideológicos y*

culturales en las prácticas agrícolas como la organización social y política." (Plaza y Francke, 1985:19).

"Otra posición sostiene que las comunidades son una resultante histórica de la simbiosis entre la organización precolombina y la reestructuración colonial. Las reducciones de Toledo (1574) reconcentraron a la dispersa población andina... En este proceso, muchos elementos de los antiguos ayllus se habrían conservado, redefiniéndose de acuerdo a la nueva situación, otros habrían sido sustituidos por formas de origen español y de carácter feudal. La estructura de cargos religiosos y mayordomías, los cargos civiles, las cofradías, algunas fiestas, serían un claro ejemplo de este proceso de fusión y simbiosis." (Plaza y Francke, 1985:19-20). **Esta segunda posición me parece más acertada,** ya que ninguna unidad productiva ni forma de organización social puede permanecer inmutable o al margen de los procesos de cambio en la historia de sus sociedades.

A pesar de las carencias anteriormente señaladas, desde el indigenismo puede notarse la aparición cada vez más vigorosa de una **nueva imagen de lo andino** gracias a la moderna antropología, **buscando una aproximación desde el propio testimonio del habitante andino,** su propia versión sobre su pasado y presente, su lógica de organización andina y la forma de comprender su mundo. Los mitos fueron junto con las tradiciones populares, el vehículo de comunicación, extendido después a lo económico y a la organización de la vida social (Pease, 1981:110).

Dentro de esta nueva concepción de lo andino, Flores Galindo recalca que **la historia ofrece un camino importante para la investigación social:** buscar las vinculaciones entre las ideas, los mitos, los sueños, los objetos y los hombres que los producen y los consumen, viven y se exaltan con ellos; abandonar el territorio apacible de las ideas desencarnadas, para encontrarse con las luchas y los conflictos, con los hombres en plural, con los grupos y clases sociales, con los problemas (Flores Galindo, 1986:12).

Sin embargo, la interpretación de la historia andina continúa en polémica: autores recalcan las crisis de los pueblos indígenas mientras que otros recuperan su resistencia, en cada una de las épocas históricas.

De allí que la cuestión indígena ecuatoriana puede ser interpretada como un proceso histórico de acumulación capitalista dependiente y de construcción nacional (Ibarra, 1987:49), cuya trayectoria ha tenido varias etapas históricas (la Colonia, la Independencia, etc.), pero también como un largo proceso de resistencia al interior de estas condiciones adversas, donde se dan no sólo procesos de oposición sino también de fusión y de simbiosis.

El sistema colonial, al ser constituido por una sociedad clasista y estratificada étnicamente, dentro de una formación económico-social subordinada a la metrópoli española, **colocó al indígena andino en una situación de dominación y discriminación** mediante el acaparamiento de tierras y hombres, el afianzamiento de relaciones serviles de producción, el sometimiento de la fuerza de trabajo indígena a una sistemática explotación, (primero a través de la encomienda y luego con la mita o trabajo forzado), la imposición de relaciones de intercambio de tipo mercantil-capitalista, una permanente destrucción de las comunidades indígenas y sus tradiciones culturales (Espinoza, 1976:156).

La etapa de la colonia aparece como **"un proceso de tres siglos y medio de disolución y readecuación violenta de las estructuras sociales prehispánicas indígenas, y su articulación para la acumulación originaria de capital; así la masa indígena quedó supeditada a los intereses económicos y de hegemonía política ideológica de la sociedad colonial, convirtiéndose en la condición principal para la reproducción."** (Ibarra, 1987:57-58).

Cabe mencionar que nuevos estudios llaman la atención en la complejidad de esta realidad histórica, y plantean que, a pesar del carácter de opresión del sistema colonial y de su impacto negativo, **los indígenas han logrado una**

cierta resistencia que varía según las épocas y regiones del país.

Un estudio reciente de Galo Ramón (1987) llama la atención sobre la diferencia entre estructuras sociales coloniales con relación a su impacto sobre las comunidades indígenas: la Encomienda (1534-1630) no tuvo un carácter tan desestructurante como la Hacienda del siglo XVII. Al interior de esta estructura social, los indígenas de Cayambe readecuaron su aparato productivo y de intercambio.

Más aún, al interior de la Hacienda del Siglo XVII, los indígenas mantuvieron territorio étnico distinto al español (en particular los páramos), disputaron al interior de la hacienda algunos márgenes de autonomía, recurrieron a la institución del parentesco como forma de resistencia y reagrupación étnica, mantuvieron el aparato formal jurídico de mando y convocatoria del Cacicazgo y la unidad fiscal y geográfica de los ayllus, conservaron la institución de los Mindalae a través de las Cofradías, tuvieron propiedades en varios pisos ecológicos, defendieron sus fiestas tradicionales como espacio de convocatoria y recreación de la memoria histórica, convirtieron a la Hacienda en espacio de reconstitución étnica, etc. (Ramón, 1987).

Las Nacionalidades Indígenas del Ecuador plantean que desde la invasión española hasta inicios de la década del 20 en este siglo, los dominadores provocaron conflictos en diferentes niveles por la imposición de la sociedad y cultura occidental y cristiana sobre la nativa. La evangelización, "civilización", las reducciones, mitas, etc. coadyuvaban a conseguir la homogenización de los pueblos indígenas. Estos en cambio, si bien sufrieron transformaciones culturales, encontraron alternativas que les permitieron mantenerse como grupos sociales y culturales diferenciados entre sí, pero unidos frente al español.

En términos generales, podemos caracterizarla por el hecho de que en ella el enfrentamiento entre las dos sociedades (indígena y española) dio origen a manifestaciones aisladas, sublevaciones comunales y formas de resistencia individual, lideradas y conformadas sólo por indígenas. Las

formas de respuesta a la dominación iban desde enfrentamientos armados, hasta la huida y el suicidio. Por lo general, los levantamientos no lograron mayor alcance temporal ni geográfico debido a las condiciones del momento y a la fuerza con que fueron reprimidas por parte del gobierno colonial y republicano.

Sin embargo, un estudio de este período tendrá necesariamente que contemplar los alcances, repercusiones y límites de revoluciones como las de Juan Santo Atahualpa (1757); Tupac Amaru (1780) y Fernando Daquilema (1871) que tuvieron un proyecto político encaminado a la restauración de un estado indio. (Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989:308-309)

Si ahora observamos la época de la Independencia, cabe mencionar a la vez la participación indígena en la misma y la nueva crisis provocada por el reparto de tierras.

"A la primera fragmentación territorial que se produjo por la liquidación del sistema colonial español, que trajo consigo la creación de las repúblicas hispano-americanas, se da una segunda, al interior de ellas, para complacer los intereses de ampliación de los latifundios de la nobleza terrateniente criolla y las ambiciones de su brazo armado, el militarismo-mestizo. Este nuevo reparto de tierras tuvo como consecuencia la reducción o liquidación del ya debilitado patrimonio comunal" (Espinoza, 1976:157).

Pasando a la revolución liberal, esta abolición legal del concertaje, al no liquidar la estructura latifundista-feudal de la sierra, deja prácticamente intocados los antiguos gérmenes de relaciones serviles como husipungueros, yanaperías, etc. que fueron otros tantos mecanismos de liquidación del ser andino.

También encontramos interpretaciones polémicas de estas épocas. Por un lado, se plantea que **"en nuestro país, ayer como hoy, los indígenas como etnia o como campesinos, no lograron crear ni una conciencia étnica, peor aún una conciencia de clase que sea "para sí", de allí**

que, en muchas ocasiones, engrosaron filas en acciones y ejércitos contrarios a los intereses de sus hermanos de sangre o de clase." Más aún, "las sublevaciones quiteñas fueron reacciones psicológicas-afectivas frente al deterioro de sus condiciones de vida y no una reacción racionalmente adecuada que se atribuye a una determinada situación típica en el proceso de producción que corresponda a una conciencia de clase" (Espinoza, 1976: 169-170).

Por otro lado, otros estudios apuntan que ha habido, por parte de los sectores indígenas, una continua reestructuración de lo étnico, que ha permitido atravesar hasta ahora las políticas etnocidarias de las diferentes formas adaptadas por la racionalidad estatal. Más aún, han sido capaces de adoptar estrategias muy diversas de acuerdo a sus condiciones específicas y a las formas que adquirieron sus relaciones con la sociedad nacional. (Sánchez-Parga, 1986:47; Rosero, 1986:163-187).

Con referencia a estos últimos quince años, Galo Ramón parte de la hipótesis según la que el mundo indígena ecuatoriano vive un **proceso de reconstitución étnica**, de paso de la lucha por la tierra a un momento organizativo por la territorialidad, de un paso de etnia en sí a etnia para sí (Ramón, 1988:1-4).

Este estudio de Ramón busca, según Chiriboga, una **aproximación complementaria a la lectura de la historia**, una lectura que articula en forma adecuada el análisis de las estructuras económico-sociales y de las mentalidades (Ramón, 1986:12)

Esta nueva lectura de la historia, según Francisco Rhon Dávila, **puede hacernos descubrir un significado distinto a los comportamientos de los indígenas frente a la encomienda, la hacienda, el mercado así como las rebeliones e interpretarlos no sólo como tácticas a los proyectos dominantes sino estrategias sociales generadas en el largo plazo, demostrando la vigencia de mentalidades de largo plazo** (Ramón, 1986:12).

En síntesis, cada época trajo a los indígenas enormes crisis de sobrevivencia, sin embargo, por un lado estas

diversas formas sociales creadas no fueron igualmente desestructurantes, y por otro lado, las estrategias indígenas lograron desarrollar formas de resistencia al interior de las mismas.

2.3. Capitalismo y pueblos indígenas

¿Cómo Interpretar el Impacto del capitalismo contemporáneo sobre los pueblos indígenas?

La última crisis de los pueblos indígenas se enmarca dentro del sistema socio-económico capitalista que, especialmente desde los años sesenta con la implantación del nuevo modelo de modernización vía un desarrollo capitalista basado en la industrialización por sustitución de importaciones, se torna quizás el sistema social más desafiante para su sobrevivencia. Este sistema se ha vuelto agresivo en la década de los setenta cuando *"la inyección del suero petrolero"* (Espinoza, 1976) ha provocado una fuerte irrupción de colonos en los territorios indígenas del Oriente, una intensificación de la presencia de empresas multinacionales en la explotación de los recursos naturales (petróleo, madera, aceite, etc.), así como un salto en el desarrollo urbano-industrial, movilizandole a miles de campesinos-indígenas del campo a la ciudad.

En cuanto al problema agrario en estas últimas décadas, cabe destacar que el proceso de la Reforma Agraria fue limitado y la problemática agraria se fue transformando de un problema social en un problema estrictamente técnico. La historia de la reforma agraria en el Ecuador se caracteriza por pasar de una escasa distribución de la tierra, a un laberinto legal y a medidas de corte productivista, con sus respectivas políticas de apoyo a la producción, en parte al pequeño campesino (Proyectos DRI-Desarrollo Rural Integral), pero más que todo al gran capital agrario agro-exportador (Martínez, 1989:11).

En la actualidad, la crisis del capitalismo ha golpeado duramente a las ciudades, agotando las posibilidades de absorción de mano de obra migrante, convirtiendo el campo, y más especialmente a las economías campesinas, en "refugio" de toda una masa desengañada del efímero resplandor citadino" (Martínez, 1989:11), allí donde existen recursos suficientes y subutilizados.

Sin embargo, la crisis golpea también a los campesinos e indígenas, dadas las políticas del último Gobierno que favoreció la agricultura empresarial, traduciéndose en una caída de la producción de alimentos para el mercado interno, una intensificación de la producción de autosubsistencia y, en el caso del Azuay, una impresionante migración a Estados Unidos. Más aún, a corto plazo, no se ve ninguna mejoría de la situación.

A pesar de este nuevo desafío, la cuestión indígena ha cobrado fuerza en los últimos años, en particular a través del éxito de su trabajo organizativo que logra una conformación nacional y demandas claras: reconocimiento de la identidad cultural de sus diversos grupos y reconocimiento de su derecho a la autodeterminación. *"Esto es, respeto y protección de sus lenguas vernáculas, de sus tradiciones, de sus costumbres jurídicas, de la medicina tradicional, de sus expresiones religiosas y de su particular organización socio-económica, como también el respeto y reconocimiento integral a la propiedad del soporte material de esta identidad: el suelo, el subsuelo y todas las riquezas puestas al servicio de las comunidades"* (ALAI, 1987:2).

García Canclini plantea que el capitalismo dependiente, con relación a los pueblos indígenas, no siempre ha avanzado buscando eliminarlos sino apropiándose de sus recursos y reorganizando el significado y la función de sus objetivos, creencias y prácticas. Su forma preferida de proceder es el reordenamiento de la producción y del consumo, en el campo y en la ciudad, a través del turismo y las políticas estatales.

Esta relación entre el capitalismo y las comunidades indígenas es planteada en una manera semejante cuando se

afirma que es un juego complejo de adaptaciones, cambios y resistencia de las relaciones sociales comunales, sus formas culturales e ideológicas y los conocimientos técnico-empíricos ya existente. El desarrollo capitalista utiliza la realidad social preexistente, estructuras, conocimientos y rituales, los modifica y los convierte en modalidades funcionales de la acumulación del capital.

"Quedarse en esta afirmación sería empero mantener una visión unilateral: también las formas sociales anteriores utilizan al capitalismo para pervivir." (Guerrero, 1981:11). Por ejemplo, el desplazamiento temporal de mano de obra de las comunidades indígenas a las ciudades como jornaleros es fuerza de trabajo para el capital, sin embargo, simultáneamente, estos campesinos en tanto no rompen lazos con sus comunidades de origen, y que sus familias permanecen en el campo, responden a una lógica de supervivencia de las unidades domésticas comunales.

Más aún, ciertos pueblos indígenas también han sacado provecho de su relación con el capitalismo, utilizándolo para pervivir como es el caso de Huayapampa, Perú:

Huayapampa, Perú, ha ingresado de manera decidida en la vía del desarrollo y la modernidad. Pero este desarrollo presenta características peculiares que la convierten en un referente para el mundo comunal: **no ha conducido ni a la desintegración, ni a la pérdida de la propia identidad, ni al debilitamiento de los controles sociales internos.** Por el contrario, para los huayopampinos, el ingreso franco en una economía de mercado ha significado la inyección de nueva vitalidad en sus instituciones principales. Alentados por la bonanza, **la comunidad se ha reforzado** (Fuenzalida, Villarín, Golte, Valiente, 1982:95). Huayapampa ha logrado integrarse al mercado y mantener su estructura comunal, cada vez más desde su participación a la cultura nacional popular en formación (Degregori y Casaverde, 1982:425)

En síntesis, parece imponerse una lectura dialéctica de la realidad indígena cuidando de no reemplazar un esque-

matismo por otro. Nos referimos al esquema de "capitalismo" o "proletario" en contraste con lo andino (Sánchez, 1982:255-256). Sin duda vamos a encontrar entre los pueblos indígenas del Ecuador cambios provocados por la penetración del capitalismo pero también persisten "rasgos andinos". Esto sin embargo no es suficiente. Será impostergable medir y caracterizar cualitativamente el significado real de estos procesos en la vida campesino-indígena actual. Su adecuada redefinición requiere más bien de una descripción precisa de sus peculiaridades bajo las condiciones concretas del desarrollo nacional y regional en que vive.

2.4. La resistencia andina

¿Acaso debemos plantearnos la resistencia andina en forma esquemática como un **enfrentamiento antagónico** del movimiento de conquista-colonización por un lado y de resistencia y lucha por el otro, **sin situaciones medias?** Este enfoque, basándose fundamentalmente en aspectos culturales, afirma que **las comunidades andinas existen**, que son un refugio de la cultura tradicional del campesinado andino y que cumplen funciones para la cohesión social y la identidad (Plaza y Francke, 1985:21)

¿O bien, desde otros enfoques, **negando todo conflicto**, habría que leer la historia de los pueblos indígenas desde la colonia hasta hoy como un fenómeno de cambios económicos, políticos y socio-culturales, "un proceso multi-centenario, en que un **grupo étnico-cultural andino es definitivamente modernizado e integrado**" a la sociedad urbana occidental (Van Kessel, 1988:54)?

Según este planteamiento, **"las comunidades indígenas no existen como tales. Son un cascarón jurídico bajo el cual se encuentran agrupados un conjunto de pequeños propietarios independientes entre sí. Las prácticas tradicionales como el ayni, las faenas comunales y los**

sistemas de cargos ya no tendrían mayor peso ni cumplirían funciones importantes. Esta posición se sustenta en aspectos económicos y de propiedad pero ignora otros niveles de la vida y de la organización campesina." (Plaza y Francke, 1985:21)

En cambio, me reservo la hipótesis de que las diversas y permanentes crisis en el interior del sistema dominante, desde la colonia hasta hoy, han creado un espacio donde los pueblos indios, según las distintas coyunturas que se dieron y conforme las diversas estrategias que impugnaron, han podido desarrollar sus luchas (migración, rebeliones, resistencia cotidiana, etc.), con mayor o menor éxito.

Optamos por leer la historia de los pueblos indígenas dentro de la **trilogía dominación/explotación/resistencia**. Estos conceptos *"dan cuenta globalmente del complejo proceso de transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales de la vida campesino-indígena, a condición de establecer una relación dialéctica entre ambos polos. Es decir, si no los consideramos como incompatibles siempre y bajo todos sus aspectos, sino como un proceso en el que, resultante de la relación conquista-resistencia, tenemos un encuentro intercultural que eventualmente enriquece y desarrolla la propia identidad cultural, humana, histórica. En todo caso, la influye y modifica"* (Cussianovich, 1985:67). No sólo habría resistencia, sino también apropiación, selección y transformación.

Además, esta relación dialéctica entre dominación/explotación/resistencia dará lugar a **procesos varios según los campos en los cuales se estudia**: el campo ideológico, el campo político, el campo económico. De allí la **necesidad de superar los estudios parcelados** donde se separan los niveles, y promover **estudios pluridisciplinarios** para ubicar y analizar los puntos de encuentro y de intersección entre las tendencias y los procesos internos de la comunidad, y los procesos generales de la sociedad... desde sus tres elementos de vinculación: mercado, Estado y

estructuras de clases... Estos tres elementos se consideran desde su contenido empírico y su concreción histórica, articulados entre sí bajo la óptica del mismo proceso global: el desarrollo del mercado interno (Plaza y Francke, 1985: 22-25).

"Entendido en los términos clásicos del materialismo histórico, este proceso permite comprender y respetar los tiempos y ritmos sociales a los cuales obedecen los distintos procesos y clases, la actuación de las clases y la forma cómo se van generando las mismas leyes de funcionamiento de la sociedad. Dicha perspectiva exige tomar en cuenta tanto la lógica del actor como la lógica del sistema, llenando ambas de contenido y precisando su forma específica de funcionamiento." (Plaza y Francke, 1985:25).

2.5. Formas de resistencia

Dada esta permanente situación de dominación/explotación, las comunidades andinas han tenido que elaborar **distintas estrategias de lucha**: la migración, la lucha abierta o callada, en espacios abiertos o cerrados, en forma aislada o compartida, etc.

Aún más, si las rebeliones armadas han motivado la mayoría de los estudios en torno a la resistencia, **no debemos dejar de valorar y estudiar estas numerosas luchas anónimas** que se dan a diario en la **vida cotidiana** en las comunidades.

Quando hablamos de **resistencia indígena**, nos referimos a todas las formas (económicas, sociales, políticas, culturales) por medio de las cuales estos pueblos buscan asegurar aquellas condiciones de existencia que permiten no sólo la reproducción simple o del grupo como tal (**subsistencia**) sino también la de sus características particulares (**sobrevivencia**) (Sánchez-Parga, 1984:10), alcanzando en ciertos casos a cuestionar los resortes del sistema en el cual se insertan y a luchar en forma organizada para transformarlos (**impugnación**) (Lombardi Sartría-

ni, 1975 y 1978; Moscoso, 1986). Es el complejo proceso de adaptaciones, cambios y resistencia que permiten a las comunidades campesinas andinas conservar una adecuación histórica entre estructuras sociales, cosmovisión expresada en rituales, valores, simbolismos y utilización del ambiente (técnicas productivas y alimenticias) (Guerrero, 1981: 7).

Este concepto de resistencia indígena deberá ser determinado dentro de cada formación social y de acuerdo al tipo de articulación y relación que los determinados grupos o sectores sociales poseen al interior de dicha formación económica social. En este sentido las formas de resistencia se articularán **dentro del marco teórico de modo de producción y de formación económico social**, pero sin descuidar que su comprensión hace más bien referencia al sistema de prácticas y comportamientos que un grupo adopta en una determinada circunstancia histórica, y **en el que actúan los componentes tradicionales de su cultura** (Sánchez-Parga, 1985:11).

Estas formas de resistencia **pueden limitarse** a la reivindicación o **defensa de un bien o derecho**, o dan énfasis a la práctica de valores como la solidaridad para resolver algunas limitaciones en el nivel del bienestar, sin considerar y resaltar la dimensión política en la definición y construcción de una nueva sociedad. Hablamos en este sentido de una **resistencia defensiva** que no llega a impugnar los resortes básicos del sistema en el cual se insertan. Esta misma se subdivide en **pasiva y activa**, según si la resistencia es impugnada en forma consciente y reflexiva o no. Sin embargo, no se deben desvalorizar ya que **en ciertas condiciones socio-históricas particulares**, se pueden transformar en formas de resistencia que llegan a **cuestionar y oponerse a las estructuras de dominación-explotación**. En este último caso podemos hablar de **resistencia ofensiva**.

Al no diferenciar las formas de resistencia, podemos caer en confusiones. Se puede atribuir propiedades de resistencia en su sentido ofensivo a prácticas que son

recursos populares para resolver sus problemas y organizar su vida **al margen** del sistema hegemónico (ciertas formas de solidaridad barrial o fiestas tradicionales).

Así, la resistencia campesino-indígena, según sus motivaciones, su carácter y su organización, así como según las condiciones socio-históricas específicas, tendrá **modalidades particulares de desenvolvimiento** así como de **orientación**: o bien apuntará sólo a la conservación de su sistema, o bien planteará y luchará por cambios globales e históricos (Gonzalez y Vázquez, 1981:34-94; Vintimilla, 1981:121-160; Moreno, 1985; Moscoso, 1986; Ramón, 1986). No toda forma de resistencia puede ser identificada con los conceptos de liberación y de cultura nacional popular, pero tampoco debe ser excluida a priori.

2.6 Formas culturales de resistencia

Si bien la tendencia de los estudios sobre el mundo andino ha dado mayor atención a las luchas abiertas expresadas en motines, rebeliones y sublevaciones, sin embargo en nuestros días hay **un renovado interés en revalorar las luchas culturales** que se dieron junto a ellas o en momentos de reflujo histórico.

Estos nuevos enfoques intentan superar la orientación culturalista y/o desarrollista de los años sesenta donde aquellos enfoques "*centraban en los elementos culturales, ideológicos y rituales (fiestas, sistemas de cargos, prácticas tradicionales), que aparentemente eran el factor cohesionador en las comunidades y las expresiones más activas de la cultura indígena precolombina*" (Plaza y Francke, 1985:17). Esta nueva posición confronta la cultura campesino-indígena estudiada con la estructura social vigente así como los cambios que inevitablemente acarrea en los espacios rurales el desarrollo del capitalismo, con sus tensiones y luchas (Allpanchis, 1981:3).

Podemos encontrar ahora una serie de estudios que

prestan atención a los procesos culturales y políticos en las sociedades campesino-indígenas. Estos utilizan los recursos culturales del mito, tradiciones orales, teatro popular, canciones, danzas, peleas rituales, comidas y bailes, fiestas, para manifestar su descontento e inconformidad con la situación actual, reelaborar la historia según su utopía, imaginar sociedades donde no existen desigualdades, logrando desarrollar procesos culturales de resistencia y estructurar una identidad y una memoria histórica diferente.

Norman E. Whitten en su estudio de ciertas formas de resistencia simbólica de los pueblos indígenas del Oriente Ecuatoriano tales como fiestas y artesanías plantea que la **reacción de la población indígena, mestiza y negra del Ecuador contemporáneo** contra la penetración capitalista en sus ecosistemas, el desprecio de sus principios cosmológicos, la exclusión del saber organizado, **se expresa en la resistencia directa, a través de la protesta, e indirecta, por medio del estatuto ceremonial y el simbolismo.** En el último caso, la dimensión expresiva, la alusión a alegorías míticas, suele realizarse dentro de los espacios privados de los grupos indígenas (Whitten, 1978:15).

2.6.1. Resistencia e Identidades

Dentro de las formas culturales de resistencia, cabe destacar la importancia del estudio de la identidad de los miembros de las clases subalternas. *"Se sabe que, particularmente desde los años sesenta, una corriente importante en antropología ha colocado en el centro de sus preocupaciones el derecho a la "diferencia", a la conservación de la identidad cultural, a la autonomía política de las etnias"* (Necker, 1986: 221). Aquí en el Ecuador, este tema cobra un renovado interés: la CONAIE ha proclamado en su Primer Congreso semejantes

preocupaciones.

¿Qué entendemos por Identidades?

Las identidades son construcciones culturales que nos proporciona un "nosotros" que nos hace diferentes de los demás y de cuya perspectiva organizamos y significamos nuestra experiencia (Giménez, 1979).

Nos dice Ruth Moya que el indígena y el movimiento campesino tienen la necesidad de expresar a la sociedad una cultura que les da identidad, porque la identidad es necesaria para seguir viviendo y seguir luchando (Moya, 1988:13).

A las identidades colectivas cuyos atributos residirían en el "alma" de una cultura postulada como separada, total y distinta, preferimos sustituir, en cuanto a las formaciones sociales latinoamericanas actuales, el concepto de **identidades relacionales o dinámicas**, que se definen en gran parte dentro de relaciones de sentido, las cuales resultan de relaciones de fuerza entre los diferentes grupos sociales en presencia (Jacob, 1986:205).

La configuración de las identidades pueden tener variantes. Podemos señalar tres tipos de identidades: **una clasista, otra étnica, y una identidad indianista.** Esta última se da cuando algún miembro de los grupos oprimidos se ha sumergido en la sociedad dominante y ha pasado al primer plano el conflicto entre pertenecer o no al grupo cultural dominante. Por su parte, Carmen Muñoz-Bernard en su estudio en Pindilig, Cañar, pone de relieve una conciencia étnica donde predomina una fuerte conciencia localista (Muñoz-Bernard, 1986:9-20). Por su parte varios estudiosos, en particular del CAAP, han planteado la hipótesis de que *"el mundo indígena está viviendo un proceso de reconstitución étnica, es decir que en este período han surgido una serie de proyectos políticos étnicos que comienzan a cuestionar al proyecto nacional, al Estado nacional, a las prácticas y las concepciones de la Izquierda, a las Ciencias Sociales"* (Ramón,

1988). Según Galo Ramón estaríamos frente a una creciente identificación étnica en varias comunidades y organizaciones indígenas del Ecuador, con características de una clara conciencia y práctica interétnica, en unidad crítica con los sectores populares y partidos de Izquierda, con una visión y conciencia del espacio nacional a construir.

Soulet puntualiza que **estas diferentes variantes anteriormente planteadas pueden ser distintas formas de resistencia**. Las unas, más defensivas, que llama pasivas, se refieren al mantenimiento de sus prácticas tradicionales. Otras, activas, se caracterizan por su relación con la sociedad global y la búsqueda de nuevas formas culturales, de conciencia y de solidaridad. Estas prácticas están ligadas a las prácticas económicas, a la vida familiar, a las relaciones sociales donde se expresa y afirma una relación particular y diferente al espacio, al tiempo y a la sociedad global (Soulet, 1979).

Estos procesos de construcción y distribución de identidades nos permite comprender una **dimensión política de la cultura**, donde prácticas sociales concretas que se desarrollan en la vida cotidiana y pública de los grupos sociales pueden ir modificando esta autocomprensión que tienen de sí mismo y favorecer o frenar la creación de sujetos sociales históricos. En esta perspectiva, los grupos dominados se esfuerzan en producir, una brecha al sentido dominante, nuevas definiciones de sí mismo y de la sociedad circundante, inscribiéndose en procesos ideológico-culturales de crítica al orden socio-económico imperante.

2.6.2. ¿Identidad cultural nacional y popular?

Plantear una identidad nacional popular es referirse al problema nacional del Ecuador, es decir, al problema del Estado-Nación-Pueblo en su proyecto de forjar un bloque cultural y político convergente: el Ecuador aparece entonces como una posibilidad y una promesa. Se trata de la cuestión del bloque histórico con su enraizamiento en

nuestra tradición, historia y cultura popular. Es un tipo de identidad donde se superpone la cuestión étnica y de la clase en pos de forjar un Estado-Nación ecuatoriano desde los intereses del pueblo y desde sus diversas tradiciones culturales.

¿Acaso el pueblo ecuatoriano, o sea el campesinado, el artesanado, los sectores populares urbanos y rurales, así como sus distintas etnias o nacionalidades, en la actualidad se plantea un proyecto de forjar un bloque cultural y político convergente?

¿Acaso esta reconstitución étnica de las organizaciones indígenas con las características que hemos observado en sus discursos y prácticas (clara conciencia y práctica interétnica, en unidad crítica con los sectores populares y partidos de Izquierda, con una visión y conciencia del espacio nacional a construir) podría considerarse como una expresión de cultura nacional popular?

"Un análisis de los discursos a lo largo de los últimos 15 años nos muestra que en la medida que una sociedad se desidentifica con el Estado, la idea de nación se borra o por lo menos se desdibuja como referente de las identidades colectivas, y la misma ideología de la "identidad nacional" desaparece o pierde centralidad en los discursos sobre la cultura. Este fenómeno resulta particularmente importante para replantear la asociación entre "identidad cultural" e "identidad nacional" y más concretamente para pensar la cultura como factor de identidad nacional y aun de integridad o cohesión nacionales....". Aún si el Estado en su discurso haya seguido recurriendo al tema de la "identidad nacional" como referente de la cultura en el país, con todo, el proceso democrático que se instaura en el Ecuador conlleva a una paulatina desidentificación entre Estado y sociedad, la que repercute en una relativa desnacionalización de la cultura y de las identidades colectivas.

"Fracasado el intento de integración nacional que durante el proceso de modernización del Estado dirigen las dictaduras militares durante los años 70, trunco también ese otro proceso de integración societal que por medio de una

ampliación de la participación política promueve la democratización del gobierno Roldós-Hurtado, en el Ecuador los particularismos regionales, las identidades comunales, la progresión de un número cada vez mayor de centralidades societales identificadas con formas culturales propias se han convertido en los principales y más fijos referentes a partir de los cuales una sociedad se comprende e interpreta a sí misma" (Sánchez-Parga, 1989:128-129; 134).

Si bien no hay duda que para el movimiento de los pueblos indígenas la identidad cultural es un hecho a defender, la amplitud del movimiento organizativo de los grupos étnicos busca más que todo una identidad propia, no sólo social sino étnica, en oposición a los pueblos no indígenas, sin descuidar una cierta solidaridad con el movimiento social popular y la corriente política de Izquierda, en pos de una sociedad donde se respete las diferencias culturales. *"Una tarea hermenéutica que combinara el análisis de los discursos étnicos con el de los procesos culturales nos llevaría a entender que las demandas "plurinacionales" y de las "nacionalidades indígenas" contienen más una impugnación que una propuesta: al cuestionar la idea de (una) nación, plantean de manera radical la desidentificación de la sociedad con el Estado, al mismo tiempo que reivindica las diferencias no sólo sociales sino también, sobre todo, étnicas, al interior del país"* (Sánchez-Parga, 1989:110-111).

Erika Silva afirma por su parte que, si bien en los países andinos llama la atención la importancia de la cuestión nacional y de la identidad cultural del pueblo, *"no encontramos la misma inquietud en las reflexiones sobre la cultura en el Ecuador. Hay como una evasiva de la intelectualidad a enfrentar esta cuestión de fondo."* (Silva, 1988: 64).

Luego de reconocer esta falta de inquietud de los intelectuales por el tema, plantea que *se debería reflexionar, debatir y luchar por una cultura ligada a un proyecto de Nación.* Más aún precisa que *"Lo nacional encuentra su auténtico contenido en lo popular.... La*

alternativa de la sociedad civil ecuatoriana, con todos sus heterogéneos componentes sociales, étnicos y culturales, frente a un Estado capitalista que no logra constituirse plenamente en nacional, radica en la construcción de lo que Gramsci llama una voluntad colectiva nacional popular, en términos simples un proyecto nacional que parte de la diversidad constitutiva de su riqueza. Sólo en esa línea una reflexión de la cultura desde la política tiene pertinencia" (Silva, 1988:64).

Esta propuesta de Erika Silva tiene su importancia pero despierta también una serie de interrogantes que habría que precisar para avanzar en la clarificación del problema.

Cabría precisar: ¿Cómo formular, desde la cultura, interpelaciones nacionalistas actualizadas a la sensibilidad socio-cultural actual, superando estos discursos que son una mera idealización al margen de los reales y concretos procesos socio-culturales de la misma historia actual del país?

¿Acaso se debe entender nación como un concepto emblemático formulado por la dirigencia política e ideológica de una clase? ¿Acaso se buscará el sentimiento de identidad nacional al acudir al sentido de comunidad de identidades desde la apropiación de lugares y objetos de memoria como parte de su propio pasado? ¿Acaso no habría que explorar redefiniciones de nación en términos más sociológicos y societales, basadas en comunes condiciones de vida, experiencias históricas compartidas, tejidas por vínculos y relaciones de solidaridad y de estrechas formas de intercambio, donde los símbolos y las gestualidades de un mutuo reconocimiento se condensan? ¿No habría que buscar este concepto de nación desde también nuestras diferencias culturales, desde una democrática e igualitaria coexistencia de todas estas formas culturales, desde una síntesis plural, sin pretensiones hegemónicas de una sobre otra (si acaso fuese posible)? ¿Buscar la identidad ecuatoriana, sin renunciar a sus identidades que surgen de las diferentes raíces socio-culturales del país?

CONCLUSIONES

Nuestro estudio ha destacado como en este período la implementación en el Ecuador de un modelo de modernización capitalista, al lado de las organizaciones clasistas, empieza a aparecer nuevas formas de organización de corte étnica. Mientras las primeras siguen según la estrategia clasista, las segundas, alcanzando en 1986 una estructuración nacional, se desarrolla dentro de una problemática de "especificidad", de "autonomía", de "autodeterminación", es decir bajo una tendencia étnica, sin negar su participación y solidaridad con el movimiento popular y la lucha clasista, alcanzando considerable incidencia en la escena nacional.

En este período, este proceso organizativo de los pueblos indígenas se observa en toda América Latina, alcanzando una plataforma congruente en torno a temáticas similares, y conociendo una pujanza nueva con el asunto de los "500 años". Las organizaciones indígenas y campesino-indígenas están en la actualidad promoviendo acciones de carácter continental e internacional para contrarrestar las festividades de los Gobiernos de España y América, así como buscando la elaboración y gestión de proyectos, intercambio de experiencias y desarrollo de estrategias de corto, mediano y largo plazo.

¿Cómo evaluar estos procesos indígenas con relación a la resistencia andina? En la historia de las sociedades andinas, hemos observado que la resistencia andina se ha expresado de varias maneras, la mayoría de las veces respondiendo a estrategias defensivas, conforme las condiciones de la historia de dominación. La amplitud y fuerza de la expansión organizativa de los grupos étnicos de las últimas décadas nos permite ubicar estos procesos como

formas de resistencia con carácter de impugnación dado que cuestionen los resortes del sistema en el cual se insertan y refuerzan sus formas organizativas para transformarlos.

Si ahora nos detenemos a estudiar algunos efectos de estos procesos, primero diremos que han impulsado un **renovado interés de los académicos para el estudio de la cuestión indígena así como un cuestionamiento a sus enfoques tradicionales.**

Este proceso organizativo indígena, demostrando la persistencia de la identidad cultural indígena y su fuerza movilizadora, cuestiona la visión tradicional en torno a los pueblos indígenas. Durante siglos su condición étnica ha sido desvalorizada y lo étnico reducido a un discurso indigenista. ¿Acaso los científicos sociales no han sido influenciados por este desprecio al indígena, llegando a apreciaciones incorrectas del papel histórico de los indígenas y de su potencialidad para convertirse en sujetos sociales históricos?

Algunos científicos sociales, retomando el tema de la identidad cultural con relación al cambio social, plantean que el sentimiento étnico entre los indios, ligado a prácticas propias, puede ser un motor potente para construir un entorno cultural y social apto para resistir a las presiones externas así como convertirlos en actores sociales históricos en la escena nacional.

Este último enfoque sobre lo étnico, sobre todo de carácter cultural, no es suficiente. Debemos seguir profundizando los estudios teóricos sobre lo étnico, privilegiando la línea de quienes plantean cambiar la concepción esencialista o substancialista de las identidades étnicas, muy particular de la antropología culturalista, que confiere una "naturaleza" específica a los grupos en estudio, sustituyéndola por una concepción de "identidades relacionales o dinámicas", que se definen dentro de un doble sistema de relaciones: de sentido y de poder. (Sánchez-Parga, 1986:38, Jacob, 1986:205).

Esta búsqueda de nuevos enfoques teóricos sobre la problemática indígena nos exige también superar los enfo-

ques que reducen esta problemática a lo económico, inherente al problema agrario, y recoger sus connotaciones políticas, culturales y étnicas. De allí la crítica a los estudios parcelados donde se separan los niveles y la preferencia por los estudios pluridisciplinarios para ubicar y analizar los puntos de encuentro y de intersección entre los procesos internos de la comunidad, y los procesos generales de la sociedad. Dicha perspectiva permite tomar en cuenta tanto la lógica del actor como la lógica del sistema.

Estos procesos indígenas, aún si arrojan un balance positivo, **interpelan a los pueblos indígenas y a sus organizaciones** para que sigan precisando su proyecto en los tres principales ejes de sus reivindicaciones: la territorialidad, el reconocimiento de sus culturas indígenas, y los enunciados sobre las "nacionalidades", y para que profundicen el análisis de las formas concretas de llevarlo a cabo.

Retomando estas reivindicaciones, la territorialidad plantea un desafío particular. Si bien los pueblos indígenas de la Amazonía pueden presentar las delimitaciones de sus espacios históricos y precisar demandas precisas para su reproducción, para los indígenas de la sierra, esta demarcación es más difícil dado el carácter de *"permeabilidad espacial que tradicionalmente supuso para los indígenas de altura el control de diferentes espacios productivos como la misma superposición que han llegado a adquirir algunos asentamientos étnicos en espacios blanco-mestizos y vice-versa"* (Sánchez-Parga, 1989:202).

En cuanto a la cultura, cabe a los pueblos indígenas precisar las formas culturales que desean privilegiar y defender como particularidades de una tradición propia (su medicina tradicional, sus curanderos, sus fiestas, ceremonias y rituales, sus formas organizativas, sus objetos y símbolos), así como las modalidades concretas para lograrlo.

En cuanto a la reivindicación de las nacionalidades indígenas, frecuentemente asociado a la "autodeterminación", cabe precisar ¿cómo entender este concepto de

"nacionalidades indígenas" y de "autonomía" y cuáles serían las condiciones concretas para ello? ¿Crear un Estado indígena? ¿Ampliar el reconocimiento de las autoridades étnicas? ¿Establecer un "fuero étnico"? ¿Establecer un control autónomo de ciertos servicios y "aparatos" tales como la escuela? Cabe que las organizaciones indígenas sigan profundizando su análisis sobre este tema, recogiendo la experiencia de otros pueblos indígenas que estuvieron enfrentados con problemas similares.

En cuanto a la forma concreta de llevar a cabo estas transformaciones, los dirigentes étnicos tienen el desafío de movilizar al conjunto de las bases indígenas, varias de las cuales no son todavía organizadas, y, en muchos casos, viven preocupaciones más inmediatas (luchas por la sobrevivencia, reclamos a las autoridades locales para los servicios urgentes que necesitan sus comunidades, realización de proyectos de desarrollo, etc.) para precisar entre todos este proyecto indígena y la estrategia concreta para conseguirlo.

Otro interrogante apunta al carácter del proyecto. ¿Acaso las organizaciones indígenas pretenden llevar adelante su proyecto étnico en forma solidaria con la lucha de los demás sectores subalternos de la sociedad ecuatoriana? ¿O bien prefieren luchar en forma autónoma, desde el enclave de las comunidades como única instancia de institucionalidad política frente al Estado? Evaluarían en este caso que tienen más posibilidades de modificar el sistema de relaciones que establece con la sociedad global en la medida que actúen como un grupo diferente y a partir de bases de organización, de parámetros socio-políticos y de participación que no son los configurados por la sociedad y estados nacionales.

Finalmente, los procesos impulsados por las organizaciones indígenas llevan un modelo y una propuesta social que interesa no solamente a los pueblos indígenas mismos, sino también a **toda la nación ecuatoriana**, en particular a los intelectuales que trabajan sobre la temática, a los partidos políticos y organizaciones populares, al

Estado. La lucha indígena para el reconocimiento del carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe del Ecuador y un respeto por la diversidad e identidad cultural de los diversos pueblos indígenas del Ecuador desafía a un Estado que se dice unitario y proclama la "unidad nacional", la "identidad nacional" y la "integridad nacional". La forma de las organizaciones indígenas de entender la nación, el Estado, el territorio, la cultura, la organización, su forma de entender y practicar la economía y la politicidad, desde el intercambio simbólico hasta la tecnología, interpela a toda la sociedad ecuatoriana.

¿No habría que considerar esta interpelación como una exigencia de búsqueda común, que toca tanto a los sindicatos, a las organizaciones populares, campesinas e indígenas, partidos, intelectuales, etc. No sería de **profundizar una dimensión reflexiva y analítica permanente en las organizaciones y grupos** que permita hacer cuestionamientos más globales sobre nuestro accionar? Estos cuestionamientos deberían incluir las concepciones de la lucha, su identidad como sector social y las reivindicaciones que como tal se busca alcanzar, **el proyecto de sociedad** por el cual se lucha, y el rol particular de todos y cada uno de los actores e interlocutores sociales que participan en esa lucha (Rivera, 1989: vii). ¿No sería una dimensión importante de un proyecto cultural unitario a desarrollar en el terreno de la sociedad civil y que permitiría buscar una nueva relación entre cultura y nación?

BIBLIOGRAFIA

- Barrenechea, Carlos. El impacto de la crisis en el campo peruano, **ALAI**, 111, Quito, 1989.
- Chiriboga, Manuel. El Estado y las políticas hacia el sector rural, en **Ecuador Agrario**, Edit. El Conejo, Quito, 1988.
- Comité Editorial. Identidad, movimiento social y participación electoral, **Ecuador Debate**, No. 12, CAAP, Quito, 1986.
- Comité Editorial. El Movimiento Indígena, **Agencia Latinoamericana de Información, ALAI**, No. 88, Quito, 1987.
- Comité Editorial. Cultura andina: conflictos y permanencias, **ALLPAN-CHIS**, 1981, Cuzco.
- Comité Editorial. El VI Congreso de la FENOC, **Agencia Latinoamericana de Información, ALAI**, No. 85, Quito, 1986.
- Costales, Alfredo y Piedad. Amazonía: Ecuador, Perú, Bolivia, Mundo Shuar. 1983.
- CONAIE. Programa Nacional "500 años de Resistencia India", 1988-1992, versión preliminar, Quito, 1988.
- CONAIE. **Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador**, nuestro proceso organizativo, Ediciones Tinkui-CONAIE. 1989.
- Cussianovich, Alejandro. **Amazonía**, un paraíso imaginario, Servicio de Educación Popular, Lima, 1985.
- Espinoza, Leonardo. "Qué es lo Andino" en **Revista del IDIS**, Universidad de Cuenca, Cuenca, 1976.
- Flores Galindo, Alberto. **Europa y el país de los Incas, la Utopía andina**, Instituto de Apoyo agrario, Lima, 1986.
- Colectivo. El desafío de Huayopampa, Instituto de Estudios peruanos, Lima, 1982.

- García Canclini, Néstor. **Las culturas populares en el capitalismo**, Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1982.
- González, I. y Vázquez, P. Movilizaciones campesinas en Azuay y Cañar durante el siglo XIX, **Revista del Archivo Nacional de Historia, Sección Azuay** (3), Casa de la Cultura, Cuenca, 1981.
- Giménez, Gilberto. **Cultura popular y religión en el Anahuac**, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1979.
- Godelier, Maurice. Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, México-Madrid, Siglo XXI, 1978.
- Guerrero, Andrés. Introducción a **Comunidad Andina, Alternativas políticas de desarrollo**, CAAP, Quito, 1979.
- Ibarra, Hernán. **Ecuador, Bibliografía analítica agraria, 1900-1982**, Ed. CIESE, Quito, 1982.
- Ibarra, Alicia. **Los indígenas y el Estado en el Ecuador**, la práctica neoindigenista, Abya-Yala, Quito, 1987.
- Iturralde, Diego. Práctica política y proyectos culturales, en **Historia, Cultura y política en el Ecuador**, El Conejo, Quito, 1988.
- Jacob, Jean Pierre. Producción de la Identidad y Poder en el Perú, en **Identidades andinas y lógicas del campesinado**, Mosca Azul, Lima, 1986.
- Jara, Carlos. El modelo de modernización y crisis del agro, en **Ecuador Agrario**, Edit. El Conejo, Quito, 1984.
- Martínez, Luciano. Modernización agraria y economía campesina, en **la Cuestión Indígena en el Ecuador**, CIRE, Quito, 1984.
- Martínez, Luciano. Campesinado y Comunidad Andina, en **Investigación Agraria y Crisis**, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Edic. Le Chau, Quito, 1986.
- Martínez, Luciano. "La actualidad del problema agrario en el Ecuador", en **ALAI**, No. 111, pp.11-12. 1989.
- Moreno Yañez, Segundo. **Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito**, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales

- de la colonia, PUCE, Quito, 1985.
- Moscoso, Martha. **Resistencia campesina-indígena en la provincia de Cuenca, 1850-1875**, FLACSO, Quito, 1986.
- Moya, Ruth. Aspectos relevantes en los que se debe centrar la investigación sobre expresiones culturales propias y la influencia de la cultura moderna sobre la vida campesina, Mimeo, IDIS, Cuenca, 1988.
- Muñoz-Bernard. **Enfermedad, Daño e Ideología**, ABYA YALA, Quito, 1986.
- Necker, Luis. "A propósito de algunas tesis recientes sobre la indianidad", en **Identidades andinas y lógicas del campesinado**, Mosca Azul, Lima, 1986.
- Pachano, Simón. Transformaciones de la estructura agraria, en **Ecuador Agrario**, Edit. El Conejo, Quito, 1984.
- Pease, Franklin. Continuidad y Resistencia de lo andino, **ALLPANCHIS**, Cuzco, 1981.
- Plaza y Francke. **Formas de Dominio, Economía y Comunidades Campesinas**, Desco, Lima, 1985.
- Ramón, Galo. **La Resistencia Andina**, Cayambe, 1500-1800, CAAP, Quito, 1986.
- Ramón, Galo. Aspectos relevantes en los que se debe centrar la investigación sobre expresiones culturales propias y la influencia de la cultura moderna sobre la vida campesina, **mimeo**, IDIS, Cuenca, 1988.
- Rivera, María Teresa. Desafío de la participación política de la mujer, **ALAI**, No.113, Quito, 1989.
- Rosero, Fernando. Comunidad, Hacienda y Estado, un conflicto de tierras en el período de las transformaciones liberales, **Ecuador Debate**, No. 12, Quito, 1986.
- Sánchez, Rodrigo. La Teoría de lo Andino y el Campesinado, Hoy, **ALLPANCHIS**, Cuzco, 1982.
- Sánchez Parga, José. Estrategias de supervivencia, en **Estrategias**

- de Supervivencia en la Comunidad Andina**, Centro Andino de Acción Popular, Quito, 1984.
- Sánchez-Parga, José. "Etnia, Estado y la "forma" clase", en Ecuador Debate, No. 12, CAAP, Quito, 1986.
- Sánchez-Parga, José. Actores y discursos culturales, Ecuador: 1972-88, CAAP, Quito, 1989.
- Silva, Erika. Ecuador: lo nacional estatal y lo nacional popular en la cultura, en **Historia, cultura y política en el Ecuador**, El Conejo, Quito, 1988.
- Soulet, Marc Henry. Identité collective, résistance au changement et rapport de sociabilité dans les sociétés rurales, en **Identités collectives et changements sociaux**, Privat, Toulouse, 1979.
- Van Kessel, Juan. **Lucero del Desierto**, Universidad Libre de Amsterdam, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique, 1988.
- Vázquez, Paciente. Algunos elementos de análisis de la actividad agraria en el Azuay, **Revista IDIS**, Cuenca, 1985.
- Vintimilla, María Augusta. Las formas de resistencia campesina en la Sierra Sur del Ecuador, **Revista IDIS**, Cuenca, 1981.
- Whitten, Norman. La Amazonía actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica, en **Amazonía Ecuatoriana, la otra cara del progreso**, ABYA YALA, Quito, 1978.