

POLITICA Y SOCIEDAD

27



REVISTA

69663
300.5
I 594

(27)

20020424

mf 23180. (12) 0,50



REVISTA IDIS

No. 27

2B-12

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
Universidad de Cuenca. Cuenca- Ecuador, 1991.

**POLITICA
Y
SOCIEDAD**

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

Director:

Paciente Vázquez M.

**Coordinadores de los
Centros:**

Análisis Histórico:

Juan Chacón Z.

Análisis Socioeconómico:

Jorge Dután N.

Análisis Jurídico-Político:

María Cristina Cárdenas R.

Estudios Poblacionales:

Milton Quesada C.

**IDIS 27
JUNIO 1991**

Casilla No. 0101-1566
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 0101-1566
Telfns.: 829628 - 815999
831688 (Ext. 116)
Cuenca - Ecuador.

© Instituto de Investigaciones Sociales -IDIS-
Universidad de Cuenca.
Junio de 1991
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

Presentación /7

**I PARTE:
PROYECTOS DE INVESTIGACION.
AVANCES Y RESULTADOS. /11**

Carlos Alvarez Pazos
La organización campesino-indígena de Suscal,
en el contexto de la Historia Nacional y Regional. /13

José Zhunio Zhunio
Elementos de un pre-diagnóstico. /35

Teresa Hermida y Catalina Alvarez
Dificultades y desafíos de la investigación participativa. /45

Gustavo Vega Delgado
Migración y nueva identidad. /65

1662* *María Cristina Cárdenas Reyes*
La racionalidad ética. /95

1663* Proyecto "Fray Vicente Solano y la formación
del Estado nacional ecuatoriano.
El pensamiento de Fray Vicente Solano. /141

**II PARTE:
MODERNIDAD Y OPINION. /169**

1664 *María Cristina Cárdenas Reyes*
La investigación social universitaria en perspectiva. /171

1665* *Juan J. Paz y Miño Cepeda*
Del "socialismo real" hacia dónde...? /179

1666* *Leonardo Torres León*
¿El devastado jardín de los obreros? /193

Tarquino Orellana Serrano
Los funerales del dogma. /207

<i>Amparo Menéndez-Carrión</i> Partidos políticos, representación y ciudadanía en el Ecuador contemporáneo: dilemas y perspectivas.	1221
<i>Proyecto "Experiencia de diagnóstico participativo con organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar.</i> La participación de organizaciones indígenas-campesinas del bajo Cañar en el primer levantamiento indígena nacional del Ecuador.	1241
<i>Fr. Luis Alberto Luna Tobar o.c.d.</i> Pobreza, cultura y evangelización.	1267
<i>Edgar Cavallos Gualpa</i> La iglesia popular: sus desafíos, sus esperanzas, su realidad.	1277
<i>Colaboradores</i>	1295

PRESENTACION

La innovación es uno de los signos de la vitalidad que acompaña al progreso en personas e instituciones, al igual que las tentativas por diversificar opciones de interpretación respecto al propio quehacer y a la sociedad que informa esta labor. En este sentido, podemos entender a la **Revista IDIS No. 27** como una propuesta de renovación que no es solamente formal (dos partes y colaboradores de otros centros de investigación), sino también de contenido. Su característica es la apertura al Ecuador y al mundo de hoy y de ayer, en una perspectiva dinámica que analiza tanto la circunstancia como la coyuntura y el largo plazo.

La **Revista IDIS** ofrece en este número dos secciones cuya finalidad es dar cabida tanto a resultados finales y parciales de proyectos de investigación, como a artículos de opinión que permitan recoger la movilidad presente y desplegar la criticidad también indispensable para avanzar. Con estas palabras estamos sintetizando la filosofía que ha orientado al Centro de Análisis Jurídico Político en la propuesta que pone a consideración del lector a través de estas páginas.

Dos grandes ejes articulan la primera parte, cuyo contenido permite valorar la preocupación por el mundo indígena y la región andina, por una parte y por otra, la presencia de la historia del siglo XIX en los intereses investigativos actuales, en la medida en que la construcción de la modernidad es tarea que se apoya, modificándolas, en las tradiciones socio-históricas.

El mundo indígena y andino es analizado desde diversos enfoques que integran el proyecto "Experiencia de diagnóstico participativo con organizaciones campesinas del Bajo Cañar". Las comunidades de Suscal son objeto de estudio a partir de su contexto histórico nacional y regional y en términos de su realidad social y económica, al tiempo que se analizan las dificultades y desafíos de la metodología empleada en el proyecto, la investigación participativa. Estos estudios han sido elaborados por los integrantes del proyecto, Carlos Alvarez, José Zhunio, Catalina Alvarez y Teresa Hermida.

Gustavo Vega organiza un trabajo de carácter teórico y metodológico sobre la elucidación de la categoría identidad y los factores que intervienen

en la estructuración de la identidad del migrante, en un análisis que se inserta en otra dimensión explorativa del mundo andino y subraya una vez más la centralidad de este ámbito en la investigación social ecuatoriana.

Dos trabajos relativos a la historia política del siglo XIX abordan los grandes ejes ideológicos movilizados por la clase dirigente en proyectos diferenciados de organización nacional. Se incluye el capítulo V del libro **José Peralta y la trayectoria del liberalismo ecuatoriano** (próxima aparición), en que María Cristina Cárdenas expone la racionalidad ética que cierto sector del liberalismo nacional, con Peralta a la cabeza, propuso en su momento como fundamento de la vida política para el Ecuador y América Hispana.

A su vez, los integrantes del proyecto "Fray Vicente Solano y la formación del Estado nacional ecuatoriano" que estudia la penetrante y poco analizada influencia del pensamiento conservador nacional y europeo en la vida sociopolítica del país, son los autores de un conjunto de exposiciones sobre el pensamiento de Fray Vicente Solano. Los textos que ofrece la **Revista IDIS No. 27**, redactados por María Cristina Cárdenas, Fr. Luis Alberto Luna Tobar o.c.d., Miguel Díaz Cueva, Leonardo Torres y Edgar Cevallos, fueron expuestos durante un panel en el Salón de la Ciudad, y su estilo refleja esta circunstancia comunicativa.

La segunda parte pone de manifiesto el interés por algunos de los principales temas que suscitan la reflexión crítica y motivan la captación compleja, no lineal ni dogmática, de la vida nacional articulada a los significativos contrastes de la sociedad contemporánea. Esta es la orientación general de los artículos escritos por investigadores del IDIS y por colaboradores especiales, cuyo aporte es la respuesta a una invitación expresamente formulada. La **Revista IDIS** agradece la colaboración de Amparo Menéndez-Carrión, Juan Paz y Miño, Fr. Luis Alberto Luna Tobar o.c.d., Patricio Donovan, Edgar Cevallos, Leonardo Torres y Tarquino Orellana.

Esta sección incluye artículos sobre diversos problemas que inciden tanto en la práctica investigativa propiamente tal como en la vida sociopolítica del país. Así, los reajustes que la sociedad contemporánea exige a la investigación social nacional y latinoamericana, vistos desde la perspectiva universitaria (María Cristina Cárdenas), se relacionan estrechamente con la llamada crisis del socialismo "real" (Juan Paz y Miño), y las implicaciones políticas organizativas (Leonardo Torres) y teóricas (Tarquino Orellana) que de ella derivan.

Esta preocupación trasunta la incertidumbre que parecería presidir el período de aceleración histórica actual, cuando el sistema democrático vigente presenta numerosos indicios de precariedad que exigen una transformación del relacionamiento político (Amparo Menéndez-Carrión). El análisis de una manifestación específica y altamente significativa de la demanda social actual,

el primer levantamiento campesino-indígena organizado y generalizado en el país (Patricio Donovan), es seguido en este número por artículos que presentan el enfoque eclesial sobre evangelización y pobreza (Fr. Luis Alberto Luna Tobar o.c.d.), y la perspectiva saglar respecto a los desafíos que enfrenta la corriente religioso-política denominada Iglesia Popular o Iglesia de los Pobres (Edgar Cevallos).

Es así como el contenido de la **Revista IDIS No. 27** ha procurado conjugar la dimensión pausada de los estudios resultantes de proyectos de investigación, con la intensidad de la opinión directamente motivada, al interior del pluralismo de criterios que es uno de los rasgos básicos de la vida moderna. En este sentido recoge, creemos, un positivo momento de la vida académica y como tal lo ofrece al lector.

María Cristina Cárdenas Reyes

Coordinadora del Centro de Análisis
Jurídico-Político

I PARTE

**Proyectos de investigación.
Avances y resultados.**

**LA ORGANIZACION CAMPESINO-
INDIGENA DE SUSCAL,
EN EL CONTEXTO DE LA HISTORIA
NACIONAL Y REGIONAL**

Carlos Alvarez Pazos

INTRODUCCION

La historia de toda organización conlleva un proceso de formación: unos actores sociales, un plan de trabajo, un imaginario colectivo. En lo que se refiere al surgimiento del Movimiento Campesino-Indígena en nuestro país, existe una amplia bibliografía que tiene que ver con nuestras tres grandes regiones de costa, sierra y oriente, así como también concretada al estudio de micro-regiones.

El trabajo que expondremos se circunscribe a la última delimitación, como es el caso de la parroquia de Suscal y, dentro de ella, a su Organización "indígena-campesina" (como así la definen sus dirigentes). Sin embargo para una comprensión más cabal de su proceso utilizaremos como esquema, el seguido por algunos autores como es el de revisar la evolución histórica de los pueblos indios y, posteriormente, la conformación del Movimiento Campesino-indígena ecuatoriano, aunque nos limitaremos al espacio interandino y lo haremos de manera referencial, es decir precisando aquellos elementos más determinantes de su desenvolvimiento. Nos concretaremos luego a la demarcación regional (Azuay y Cañar), deteniéndonos en las épocas de la

Independencia y República especificando el área comprendida del Alto Cañar, para finalmente llegar a la micro-región delimitada.

En cada uno de estos tres grandes momentos de la vida de los pueblos indios en general, podemos, a su vez, distinguir tres periodos en su organización política y en su estructura socioeconómica y cultural: uno anterior a la conquista española, el siguiente a éste hasta 1964 y otro más reciente a partir de la Reforma Agraria (1). El primero caracterizado por formas de producción tradicional; el segundo, en que subyace la reproducción de aquéllas pero articuladas, cronológicamente, a nuevas formas; y el tercero, en que irrumpe la modernización y al mismo tiempo se constituyen y fortalecen las organizaciones campesino-indígenas.

I) LOS PUEBLOS INDIOS EN EL ACONTECER NACIONAL

1. El Período Prehispánico.

En él podemos distinguir las épocas preincásica e incásica que responden a un referente estructural andino.

Antes de la conquista incásica, los pueblos que habitaron el callejón interandino se organizaron en torno a una economía de carácter comunitaria y microvertical controlada por cabezas de ayllu y se identificaron por la práctica de la reciprocidad, la redistribución y la vivencia de su propia cosmovisión y ritualidad.

(1) En la formación del Movimiento Campesino ecuatoriano, la CONAIE establece tres etapas: desde la invasión española hasta 1920; la segunda hasta 1960, y la tercera a partir de esta fecha hasta 1989 (1989: 307-314). Alicia Ibarra distingue los siguientes periodos: preincásico, incásico; de la conquista y colonización española; independencia y república y el de la modernización (1987: 49-74) y Manuel Chiriboga: precolonial, colonial, republicano y el posterior a la Reforma Agraria o de modernización (1986: 53-68)

Con el advenimiento del incario las formas y relaciones de producción pasan a centralizarse en el Estado Incásico que, si bien, ejecutaba una política absorbente con los pueblos dominados como es a través de la tributación, sin embargo de alguna manera les era favorable en circunstancias de emergencia, como en tiempos de guerra y de sequía, y en sus prácticas culturales.

En la organización social y en lo ideológico los incas supieron mantener un cierto equilibrio entre la conservación de lo nativo de cada región y lo traído por ellos, aunque siempre readecuándolo a su sistema. En lo religioso, por ejemplo, se respetó los cultos locales, pero por sobre todo se impuso al dios sol y los códigos de su lengua, sin embargo sabemos que las lenguas vernáculas como la cañari sobrevivieron hasta comienzos del siguiente período. De ello tenemos testimonio del Sínodo quitense, en 1583, en que el obispo fray Luis López Solís ordenó escribir catecismos en lenguas maternas, entre ellas la cañar y puruhuay, al presbítero Gabriel de Minaya (González Suárez, Tomo V: 66).

Cabe recordar además que la organización de la sociedad incásica se fundamenta en la concepción binaria del espacio (*hanan* y *urllin*) y cuadripartita, de ahí la denominación de Tahuantinsuyo, aunque la concepción espacial de los aborígenes ecuatorianos fue la circular (Moreno, 1983: 56-57).

2. El Período de la Imposición de los Cambios

Llamamos así al período que comienza con la conquista española. En este momento se suceden grandes etapas de nuestra historia: la conquista propiamente dicha, la colonia, la independencia y la vida republicana hasta nuestros días.

Con la conquista española se produce un cambio radical en los esquemas andinos. España se alineaba en el proceso de despegue capitalista, por lo que es dentro de este contexto

como se ha de entender la imposición colonialista a través de un nuevo aparato ideológico.

Durante la Colonia esta imposición comienza con la diferenciación étnica y la consecuente explotación y utilización del conquistado. Las mejores tierras beneficiarían a los representantes de la Iglesia y del Rey, se incorpora a los caciques al servicio del sistema dominante con prebendas poniéndolos, de este modo, en contra de los suyos. A través de ellos se consigue el tributo. Y cuando se producen los levantamientos se los somete a las reducciones o a desplazamientos poblacionales.

Para un mejor reordenamiento ideológico se implanta por la fuerza una nueva religión y una nueva lengua; aunque por situaciones de evangelización se adopta la Lengua General del Inca, en desmedro de las lenguas aborígenes.

En tiempos de la Audiencia de Quito se incrementa la población española en tierras americanas e, inversamente, se agudiza el arrasamiento de la población indígena con trabajos forzados. Los despojos de tierras dan lugar al surgimiento de la hacienda y del obraje que, a su vez, serán los causantes del concertaje.

Sin embargo a pesar de estos mecanismos de disolución de las formas de vida prehispánica, se van dando simultánea y contrariamente débiles formas de sobrevivencia y reproducción tradicionales. Por ejemplo, la evangelización permite la aparición de un sincretismo religioso, la institucionalización político-administrativa y cultural da lugar a una organización y manifestaciones culturales también de carácter alternativo, pero siempre diferenciales lo que "contribuyó a crear una nueva cultura indígena, original y seguramente más uniforme" (Chiriboga, 1986: 57).

Desde luego lo expresado tiene sus variantes de acuerdo a las características micro-regionales en donde se asientan las comunidades: zonas altas o zonas bajas o aquellas que ocupan los dos pisos ecológicos a la vez o según aquel otro criterio que distingue comunidades independientes, comunidades de hacienda, comunidades libres.

Y adviene la Independencia como el proyecto de sacudir el yugo español ajercido a través de la Audiencia de Quito. Sin embargo como sus gestores se pertenecían a una naciente burguesía criolla, se sucede solamente el cambio de patrón.

Una vez constituida la República debemos destacar acontecimientos ejes del creciente capitalismo nacional, que van repercutiendo en el Movimiento Indígena: el auge cacaotero, a fines del siglo XIX, que atrae a un gran sector del campesinado hacia la región costanera; la abolición del concertaje, en 1918, durante el gobierno de Baquerizo Moreno (Pareja Diezcanseco, 1979:335), aunque no se da solución alguna al problema de la explotación del indio a través del sistema hacendario; la baja de los precios del cacao y el intervencionismo del capital americano que inaugura la época bananera (1950). Con ello se recrudece el proceso migratorio de la población campesino-indígena a la Costa, ya que el problema de la explotación en las haciendas de la Sierra llega al extremo de controlar la fuerza de trabajo en las comunidades libres.

3. La Modernización

En la década del sesenta se produce la crisis agroexportadora, por lo que se plantea la modernización agraria asesorada por el gobierno de los Estados Unidos, de acuerdo a sus requerimientos imperialistas "de contrarrestar el avance de la lucha popular, muy influenciada por la revolución cubana" (Alicia Ibarra, 1987:60). Aunque tampoco hay que olvidar las protestas del sector campesino sujeto a las relaciones de renta de trabajo. Estos dos factores son determinantes para la ejecución de la Reforma Agraria.

Su promulgación trae como consecuencia la transformación del contexto agrario dependiente de las haciendas. No obstante los resultados no son los mismos. Por ejemplo en el norte del país no sólo que ciertas haciendas siguen conservando las mejores tierras sino que tienden a conver-

tirlas en empresas. No así en el sur en que, como veremos más adelante, se parcela las haciendas del Estado y de la Iglesia pero previamente el IERAC exige a los campesinos organizarse en cooperativas.

Es en este momento cuando empiezan a formarse las organizaciones campesinas e indígenas y a preocuparse del quehacer político. Es cuando entonces se puede distinguir una doble orientación en el Movimiento Campesino Indígena: una, comprometida con reivindicaciones etnicistas y, otra, más amplia que incluye lo étnico y lo clasista, es decir que salvaguarda sus intereses pero dentro del contexto de lucha con otros sectores organizados, como es la línea de la CONAIE (1989:60).

11) LOS PUEBLOS INDIOS EN LA HISTORIA REGIONAL⁽²⁾

Su historia la supeditamos a los tres grandes períodos ya señalados en el capítulo anterior, es decir antes de la conquista española, el siguiente a ella hasta la época de la Reforma Agraria y el de la modernización. El primero como fundamento ideológico, cultural y organizativo; el segundo como el resultado del enfrentamiento y la imposición de la cultura dominante y el tercero como presencia de la organización campesino-indígena en el contexto de la modernidad.

2. El Período Prehispánico

Antes del advenimiento de los incas en los territorios que, en la actualidad comprenden las provincias del Azuay y Cañar y parte de las provincias del Chimborazo, Loja y

(2) Nos referimos a lo que hasta mediados del siglo pasado Azuay y Cañar formaban una sola provincia y esta conformación ha sido determinante en lo político, en lo económico y en lo cultural hasta hoy día.

Guayas, vivían los cañaris cuya antigüedad se remonta al Formativo (3.500 al 500 a.C.) con las culturas Narrío Temprano y Monjas Huaico, luego al período de Desarrollo Regional (500 a.C. al 500 d.C.) con la cultura Narrío Tardío que se prolonga al período de Integración (500 al 1.500 d.C.) con las culturas Cashaloma y Tacalshapa (3).

Emilio Estrada quien trae variantes con relación a esta periodización: Formativo Temprano (2.000 a.C.), Formativo Tardío (1.000 a.C.), Desarrollo Regional (I d.C.), Integración (I.000 d.C.), ubica las culturas Narrío Temprano y Monjas Huaico en el Formativo Tardío; Narrío Ultimo en el período de Desarrollo Regional y la cultura Cashaloma en el de Integración (1958: 8 -II).

Ahora bien, los pueblos cañaris inicialmente serían recolectores y según Collier y Murra, citados por el mismo Estrada, las culturas de Narrío Temprano y Monjas Huaico ya revelan tecnología agrícola influenciada por la cultura Chorrera (p. 13 y 14). Con la cerámica ocurre similar perfeccionamiento, igual con la metalurgia y se dedicaban al comercio con los pueblos de la Costa. Estaban organizados en behetrías que se confederaban por conveniencias como la guerra (Albornoz, 1956: 29) y tenían sus propios dioses tutelares de carácter totémico y dioses mayores como la Pachamama concebida como su mundo natural, y la luna.

La conquista incásica se inicia con Tupac Yunpanqui al que los cañaris oponen fuerte resistencia, por lo que para someterlos a unos destierra al Cuzco o a las riberas del Titicaca y a los sobrevivientes los manda ajusticiar (Albornoz, 1956: 29). Continúa la época de afianzamiento con Huayna Capac, para concluir con Atahualpa, su hijo, quien se ocupara de la parte norte del imperio, mientras que su hermano Huáscar de la parte sur.

Los cañaris, acérrimos enemigos de los Shiris, se ponen del lado de los cuzqueños. La historia testimonia los en-

(3) El primero en periodizar la protohistoria americana en Precerámico, Formativo, Desarrollo Regional e Integración, fue el americano Julien Steward.

frentamientos y las derrotas de los generales de Atahuallpa: Quisquis, Calicuchima y Rumifahui para, finalmente, comandar él mismo sus ejércitos y ejercer cruel venganza que linda hasta casi con el exterminio de esta nación y el arrasamiento de Tomebamba.

2. El Segundo Período

En este momento de la lucha por recuperar el poder de los territorios de lo que constituían el antiguo Tahuantinsuyo, llegan los españoles a tierras cañaris al mando de Benalcázar, por lo que el cacique Oyafie ve la oportunidad de aliarse con los españoles, nuevamente en contra de sus ancestrales enemigos (Albornoz, 1956:87).

A partir de este momento comienza la instauración del oprobioso sistema político-administrativo del coloniaje español, a través del Corregimiento de Cuenca dependiente de la Presidencia de Quito y en lo religioso, a través de las doctrinas en el siglo XVII y que en el siglo siguiente se convertirían en parroquias (Chacón, 1982:15).

Durante las luchas por la Independencia hubo participación cañari. Un pequeño grupo de aproximadamente 300 hombres fueron utilizados para transportar armamento, municiones y alimentos. Por esta misma época se crea el Tributo Indígena, en 1821, y en 1898 se lo reemplaza con la Contribución Personal Indígena (Moscoso, 1988: 21).

En este mismo texto se nos da a conocer aspectos como tenencia de la tierra de una micro-región que comprendía el norte del Azuay, Cañar y Tambo de lo que a mediados del siglo XIX, es decir ya constituida la República, formaba parte de la Provincia de Cuenca.

En la zona del Cañar se encontraban las más grandes haciendas que controlaban el 73% de espacio de la Provincia (p. 58), a pesar de ser reducido el número de propietarios. La mayor evaluada en 30.000 pesos, de propiedad de las religiosas Carmelitas de la ciudad de Cuenca; otra de propiedad del Seminario, evaluada en 20.000 pesos y otras dos más

pequeñas de la familia Valdivieso y de Ignacio Torres (p. 87), respectivamente, este último un general colombiano que fuera el primer Gobernador de Cuenca.

De lo visto, se puede deducir que la propiedad indígena libre y comunitaria era escasa y la mayor población concierta.

Por otra parte la Contribución de los indígenas, en esa misma época, representaba el 43% del total del ingreso provincial. Y luego que fuera abolido este impuesto se lo reemplazó por la Contribución Subsidiaria que, a más de la extracción en dinero, se exigía el trabajo en la apertura del camino a Naranjal, hacia la Costa, por lo que para evadirlo los indígenas concertaban voluntariamente (p. 59 y 60).

Esta Contribución fue, además, una de las causas que motivara los levantamientos indígenas, aparte del reclutamiento, y esto en el Azuay como en el Cañar en la década de 1850 - 1860; aunque anteriormente, si bien los alzamientos son pasajeros y aislados, las motivaciones obedecen a la defensa de la tierra y de la propiedad comunal (Vintimilla, 1982:142), frente a la expropiación violenta de la tierras para compensar los servicios de los militares en la época de la Independencia (p. 156).

Por último, la comercialización de productos a Cuenca y a Guayaquil, era exclusividad de los hacendados por intermedio de los comerciantes, por lo que la hacienda se convirtió en el eje de la reproducción de la sociedad dominante.

3. La Organización Campesino-indígena en el Contexto de la Modernización

En este período veremos la situación del campesinado en un sector de la actual provincia del Cañar, antes y después de la Reforma Agraria y la formación de la Unión Pro-

vincial de Comunas y de Cooperativas del Cañar, UPCCC, sus luchas y su fortalecimiento (4).

Con la ejecución de la Reforma Agraria en el país, comienza el período de modernización en el campo, lo que trae como consecuencia la transformación de las formas y de las relaciones de producción dependientes de la hacienda.

En el contexto sobre todo de la parte alta de la provincia del Cañar, el IERAC procede a parcelar las haciendas del Estado y de la Iglesia. De estas se hacen cargo terratenientes de Cuenca y de Cañar, en calidad de arrendatarios. Sin embargo su explotación es reducida, ya que aquellos se ocupaban de otras actividades como la exportación de la cascarilla y de los sombreros de paja toquilla.

Ahora bien, antes de la Reforma Agraria, el sistema hacendario basaba su explotación en la renta que se extraía del *huasipungo*. La hacienda era el centro absorbente del trabajo de los campesinos que vivían dentro y fuera de ella. Nos referimos a los *huasipungueros* que completaban sus ingresos, a veces, con la venta de los productos de su parcela y con una mínima actividad pecuaria y a los *yanaperos* y *arrimados* que procedían de las comunidades vecinas, estos últimos en situación de mayor opresión ya que contraían obligaciones con el *huasipungo* y con la hacienda.

Se entrega las tierras y sobreviene una mayor ingerencia del Estado, de las instituciones y una acentuada relación de los campesinos con el mercado que incide en la alteración de sus formas tradicionales. Sin embargo esta situación depende de factores como el modo de posesión de la tierra, privatizada o cooperada, extensión de la parcela, distancia de los centros poblados lo que, consecuentemente, repercutirá en la aparición de nuevos tipos de campesinado:

En lo organizativo: un sector de campesinos cooperados por intereses económicos y otro sector en que si bien

(4) Para lo primero utilizaremos un trabajo de tesis de Susana Balarezo y para lo segundo algunas notas de "Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador"

están integrados en cooperativas, no obstante por estar adscritos a la vida de comunidad reproducen algunas formas organizativas, culturales y de vida, en general, tradicional.

En las formas de producción y en las relaciones de trabajo: un grupo cuya economía está supeditada exclusivamente a la venta de trabajo; otro, intermedio, que vive de la venta del excedente de su parcela y del trabajo en la migración temporal y otro más acomodado, propietario de tierras que sobrepasan las cinco hectáreas, dedicado a las actividades de comercialización.

Estos sectores asesorados por agentes externos: políticos de izquierda, sacerdotes, instituciones, se van organizando y en 1968 se forma la Unión de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio que, en 1976, tomará el nombre de Unión Provincial de Cooperativas y Comunas del Cañar (UPCCC) que, entre otras reivindicaciones consiguen: la adjudicación de tierras en haciendas como Huairapungo, El Alto de la Virgen, San Antonio de Juncaí; la renuncia de autoridades seccionales por abusos de autoridad; la participación en el comercio para evitar desmanes de los intermediarios; la creación del Instituto Normal Bilingüe de Quilloc; la entrega, por parte del Estado, del edificio del antiguo hospital de Cañar para, luego de su restauración, ofrecer múltiples servicios a las comunidades (Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, 1989:224-228).

III) LA ORGANIZACION INDIGENA-CAMPESINA DE SUSCAL. ALGUNOS ELEMENTOS PARA SU HISTORIA.

I. Suscal en el pasado

Sobre el pasado prehispánico, aún no se concluyen los estudios de prospección arqueológica. Del pasado más reciente, de momento nos encontramos en la fase de avance. Se lo menciona como sitio, por los años de 1639, en la venta de un hatu de vacas, casas y corrales (5). Se sabe, luego, que formaba parte de un lote de haciendas (San Nicolás, Suscal y Papayal) que entre 1850 y 1855 fueron sometidas a juicio de remate seguido por José María Muñoz, esposo de Vicenta Serrano albacea de los bienes dejados por Bartolomé Serrano (6) a sus hermanos Joaquín, Manuel, Juana y Ursula, por no haber dejado su propietario, descendencia ni testamento (7).

Ahora bien, el nombre de Suscal también serviría para denominar a la naciente parroquia eclesial que fuera creada en junio de 1844 (8), nombrándose párroco, desde la Vicaría Capitular de Cuenca, al presbítero José Antonio Bravo y a Suscal se declara "curato de montaña" (9). Como parroquia civil se erigiría en septiembre de 1852. En el año de 1864, por el censo de población del cantón Azogues, sabemos que esta jurisdicción contaba con una población de 650 habitantes divididos en 350 mujeres y 300 hombres, aunque sin diferenciar a indígenas y blancos; y de ese mismo total sólo 80 personas sabían leer y escribir (10).

(5) ANH / C.L. 508-B 857v - 859v, fol.2.

(6) "Cuencano nacido por los años de 1785 a 1788, sirvió en las filas del rey, implantó en Azogues la industria del sombrero, fomentó la agricultura, fue diputado y senador, corredor o jefe político. Murió en el pueblo de Suscal, fundación suya, en 1847" (Arboleda, 1911: 159)

(7) ANH / C.C. 135 616.

(8) ANH / C.L. 37-108v, Gob. Adm. fol.1

(9) ANH / C.C. 72.040., Gob. Adm. fol.1

(10) ANH / C.C. 72 Gob. Adm. fol.6

Posteriormente, cuatro años más tarde, se realiza otro censo en que Suscal alcanza a 1.073 habitantes divididos en 517 hombres y 556 mujeres, pero esta vez el número de quienes sabían leer y escribir se reduce a 22 (11), por lo que este dato nos da para pensar que la cifra de analfabetos, 1.051, correspondería a la población indígena.

En 1888 aún se sigue nombrando a las tres haciendas arriba citadas, cuando Darfo Muñoz entrega al ciudadano Adolfo Muñoz para su administración por el tiempo de nueve años (12), es decir hasta finales de siglo.

Y a mediados del presente, en 1953, el pueblo se desplazará al sector denominado Rirpud, luego de la expropiación de una hectárea y media de terreno de propiedad de un morador del lugar (13). Sobre la procedencia de la población india, de acuerdo a la tradición oral de los indígenas, sus antepasados provendrían del Alto Cañar en calidad de peones. Sin embargo la mayoría sería nativa de estos lados (14).

2. La época de la Reforma Agraria

Mientras en el Alto Cañar se dieron condiciones para la aplicación de la Reforma Agraria, en Suscal, según la información de los dirigentes de la propia Organización, no pudo hacerse realidad, a excepción del sitio denominado Zamboloma, debido a una serie de factores:

- La existencia de "mini-haciendas que no sobrepasaban las cien hectáreas".
- El cura y los terratenientes habían intimidado a la gente con aquello de que la Reforma Agraria era obra

(11) ANH / C.C. 44., Gob. Adm., fol.5.

(12) ANH / C.L. 674 - 854 v., Not. 2.

(13) APS / Cr. 21, fol. 49.

(14) Revisado el primer libro de bautismos de la parroquia de Suscal, de 1844, encontramos apellidos indígenas como Lema Mayancela, Castro Huasco, Ceta Loja, Lema Guamán, Anqui Cahuna, Guamán Naula, Mayancela Huasco, etc.

del comunismo, "por lo que nosotros no organizamos por timidez". "No se pudo hacer la Reforma Agraria porque no comprendieron y porque no creyeron las bases".

Los hacendados, a fin de no ser obligados a entregar los huasipungos, comenzaron a vender sus terrenos a los indígenas. "Antes estas haciendas habían sido de los indígenas mismo. Nuestras tierras habían expropiado para pagar fianza de camisa, de sombrero que quitaban los mishus" (término con el que despectivamente se refieren a los mestizos).

3. El Surgimiento de la Organización Campesino-Indígena de Suscal

Ahora bien, la formación de la Organización Campesina de Suscal, tiene que ver con dos situaciones determinantes: la dura explotación de los taitas (sus antecesores) por los hacendados en complicidad de las autoridades locales, incluidos ciertos curas, y la llegada de la Misión Andina a la provincia del Cañar, en 1960, que promueve cursos de capacitación sobre desarrollo de la comunidad, reforma agraria, etc., a los que asisten dirigentes del Alto y del Bajo Cañar.

Sin embargo no se puede hablar de la formación de dicha Organización, sin mencionar a sus actores. Su líder (15) es un dirigente que sintetiza en sí el tránsito del sistema tradicional de organización al nuevo modelo. Aprovechó de los primeros cursos de alfabetización, a pesar de las maquinaciones de elementos interesados del pueblo que veían en la capacitación de los indígenas como un peligro para sus intereses, por lo que no escatimaron invenciones como aquella de que la alfabetización no era más que un pretexto para adoctrinamiento comunista. Su firmeza pudo más que

(15) Prescindimos dar su nombre porque la Organización así lo ha creído conveniente dado el momento histórico por el que atraviesa el Movimiento Campesino-indígena nacional.

los amedrentamientos y en 1968 fue uno de los iniciadores del Programa de Alfabetización, impulsado por las Escuelas Radifónicas Populares de Riobamba, en su propia comunidad.

Es digna de referir la estrategia utilizada por este dirigente para convocar a los suyos y para llegar hacer realidad la Organización. A fin de que los terratenientes y las autoridades no reparan en la movilización de las bases, se formó un grupo de cantoras, de danzantes, de música, pero la motivación de fondo era demandar al terrateniente para la provisión de agua. Los trámites duraron dos años, pero finalmente se ganó el juicio. Esto sucedía por 1979.

Claro que no faltó la contraofensiva. Se lo acusó de malversación de fondos usando a la misma comunidad para crear división. "Hasta eso yo trabajé voluntad propia, sin ser dirigente, para dar poder a ellos. Entonces la gente empezó a apoyar, a darse cuenta a donde se quería ir y empezaron a surgir nuevos dirigentes".

Anteriormente, en 1975, se instala una tienda comunal con aportes voluntarios. Se gestiona la donación de un terreno para la construcción de una casa comunal en la comunidad de Collauro, en que se formaría la primera directiva de base, en 1979, para luego extender la formación de más núcleos directivos en otras comunidades de la parroquia como Pachón, Chocarpamba, Suscal Viejo, Achupillas, Jalupata, Gun Chico, etc., constituyéndose la organización parroquial en 1988, y el 11 de enero de 1989 se la hace depender de la UPCCC, con el nombre de Organización Indígena Campesina de la parroquia de Suscal (OICPS).

La Organización sigue creciendo. Sus dirigentes se preocupan por la participación del elemento femenino. Con este objeto las mujeres se erigen en agrupación en cada comunidad, se crean talleres artesanales de bordado y de confección de vestidos y en octubre de 1988 se establecen en organización parroquial. Hoy se está buscando la posibilidad de una participación más activa de los jóvenes a través de la

música, el deporte, la alfabetización bilingüe, la educación y la comunicación comunitaria, la promoción parroquial.

Existe, sin embargo, un grave problema para la afirmación de la Organización, es el económico. Es por ello que no existe mayor participación de las bases y la razón por la que algunos directivos no asumen sus responsabilidades: "No hay suficiente tierra, no hay suficiente alimento, no hay atención médica, no hay casas comunales" y lo que es más, el agua para sus sembreras y para beber, lo que explica el alto índice de migración temporal e incluso definitiva hacia la Costa.

A esta realidad se ha sumado la invasión de las sectas y la presencia de las financieras internacionales que dividen y procuran la disolución del sistema comunitario con su "religión" y con su dinero.

PERSPECTIVAS

Pobreza, relegación, maltrato, engaño, como en cualquier rincón de la serranía, también aquí el indígena sufre igual condición; más aún cuando en Suscal fue mínima la aplicación de la Reforma Agraria, cuando la organización llegó tardíamente, cuando el costo de sus productos y la fuerza de su trabajo continúan subsidiando los desajustes del mercado.

Pero aquí también la Organización se halla inscrita en la misma lógica del Movimiento Indígena a nivel nacional: una apertura a los proyectos de desarrollo, la formación de sus líderes, la capacitación de las bases y el reencuentro y la revalorización de lo propio.

En el primer caso al apoyar el represamiento de la laguna de Culebrillas, porque sus campos no tienen riego, porque azota el hambre y las enfermedades, por lo que para sobrevivir hay que migrar; aunque son conscientes de la importancia histórica de los vestigios arqueológicos de sus antepasados, existentes dentro y en los alrededores de la

laguna. Sin embargo son muy claros en manifestar cómo entienden la verdadera dimensión sacral de Culebrillas: "La laguna fue sagrada para nuestros padres porque daba agüita, alimentaba. Cuando vinieron los españoles quitaron el derecho al agua, la laguna quedó sólo para adorno. Ahora va a volver de nuevo a ser sagrada porque va a volver a alimentar".

Pero, sobre todo, es de su preocupación la capacitación de su gente a través de cursos y con la creación de un colegio bilingüe en el centro parroquial y, alternativamente, la revalorización de su propia cultura. Para ello se han propuesto recoger la historia de sus antepasados: de dónde y cómo vinieron, la explotación a la que fueron sometidos, sus luchas y reivindicaciones. Y la consecución de este objetivo lo han planteado de manera seria, a través de la indagación en los archivos parroquiales, de la recolección de la memoria oral y el rescate de los monumentos y restos arqueológicos existentes en la parroquia para fundamentar sus raíces.

No obstante, la Organización no es ajena al impacto de la política neoliberalizante del gobierno. En estos días, justamente, a la arremetida de los organismos internacionales que dividen a las bases, se ha sumado -es posible, sin quererlo- el Ministerio de Bienestar Social con el Programa de Red Comunitaria Infantil. Esta denuncia viene desde la dirigencia y entre otras razones argumentan que los funcionarios del Ministerio, por no conocer su realidad, están haciendo un grave daño a los niños que ya no quieren comer sus propios alimentos. Empero esta misma situación, dialécticamente, ha creado mayores niveles de concientización y de reflexión en sus estrategias de trabajo; por lo que los dirigentes integrados en la directiva de la UPCCC, están reclamando de ese Ministerio una real participación en la ejecución del programa.

Es importante señalar, finalmente, que los dirigentes no sólo que no avanzan aislados sino que, por sobre todo, demuestran su extraordinaria capacidad de trabajo al dele-

garse, cada uno, en múltiples comisiones y su tenacidad en mantenerse en la dirigencia para que la Organización, superada la crisis, se fortalezca y siga creciendo. Como que la utopía andina cobra vigencia en las estrategias de las Organizaciones Campesino-indígenas, en repensar y replantear alternativas para enfrentar el presente.

BIBLIOGRAFIA

- Albornoz, Víctor Manuel, *La Antigua Tomebamba y Cuenca que nace*, Talleres Topográficos del Concejo Cantonal de Cuenca, Cuenca - Ecuador, 1956.
- Arboleda R., Gustavo, *Diccionario Biográfico de la República del Ecuador*, Tip. de la Escuela de Artes y Oficios, Quito-Ecuador, 1911.
- Balarezo, Susana, *Vías de Desarrollo y Economía Campesina: el caso Cañar*, Tesis presentada a FLACSO, Quito, 1980.
- Chacón, Juan, *La República de los Indios en la Antigua Provincia de Cuenca. Ensayos sobre Historia Regional*, Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS) de la Universidad de Cuenca, Cuenca-Ecuador, 1982.
- Chiriboga, Manuel, *Formas Tradicionales de Organización Social y Actividad Económica en el Medio Indígena, en: Del Indigenismo a las Organizaciones Indígenas*, Segunda Edición, Colección Ethnos, ABYA - YALA, 1982.
- Estrada, Emilio, *Las Culturas Preclásicas Formativas o Arcaicas del Ecuador*, Publicaciones del Museo Víctor Emilio Estrada, 1958.
- González Suárez, Federico, *Historia General de la República del Ecuador*, Tomo Quinto, Segunda Edición, Clásicos Ariel 49, Editado por Publicaciones Educativas "Ariel", Guayaquil-Quito-Ecuador, s.f.

- Ibarra, Alicia, Los Indígenas y el Estado en el Ecuador, Ediciones ABYA-YALA, 1987.
- Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador, Ediciones Tinkui - CONAIE, 1989.
- Moreno, Hugo, Introducción a la Filosofía Indígena, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Riobamba, 1983.
- Moscoso, Martha, Resistencia Campesina-Indígena en la Provincia de Cuenca 1850-1875, FLACSO, Quito, 1986.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo, Ecuador. La República de 1830 a nuestros días, Ed. Universitaria, Quito, 1979.
- Vintimilla, María Augusta, Las Formas de Resistencia Campesina en la Sierra Sur del Ecuador (Gran Colombia - Primeros Años de la República, en Ensayos sobre Historia Regional, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad, Cuenca - Ecuador, 1982.

ELEMENTOS DE UN PRE-DIAGNOSTICO

José Zhunlo Zhunio

La organización indígena-Campesina de la parroquia de Suscal (OICPS) es "históricamente nueva" (1). Es en el año de 1988 que logra constituirse en organización de segundo grado, es decir cuando cuenta con la aceptación de las bases de distintas comunidades y su integración responde a necesidades básicas de supervivencia, una mejor forma de vida, y la afirmación de su identidad indígena. La Organización representa una esperanza, sintetiza el grito de protesta de un pueblo oprimido contra las injusticias de un sistema hostil.

Sin embargo, todavía no logra consolidarse plenamente por muchos factores, uno de ellos es la carencia de una real capacitación de los dirigentes para planificar adecuadamente el accionar de su organización y articular coherentemente distintos conocimientos, técnicas, prácticas en procura de alcanzar sus ideales. En consecuencia, se empieza a bosquejar el punto de llegada, pero lo que no está muy claro es la total comprensión de la "situación inicial" como diría Matus, y el camino para desembocar en la "situación de-

(1) ALVAREZ, Carlos, "Algunos elementos para su Historia", El Mercurio 10 de diciembre de 1990, pág. 8A.

seada". Es en este momento histórico de la Organización que el Proyecto de Investigación "Experiencia de Diagnóstico Participativo con organizaciones campesinas del Bajo Cañar" del Instituto de Investigaciones Sociales (IDIS) de la Universidad de Cuenca, ha entrado a apoyar el proceso de planificación por petición de sus dirigentes.

De lo anotado podemos observar que el "objeto" de investigación del Proyecto es la Organización Indígena-Campesina de Suscal que, dicho sea de paso, constituye el sujeto (2) de estudio de su propia realidad, el universo de investigación representativo para las organizaciones campesinas del Bajo Cañar y que por ello, a nuestro juicio, es el "ombligo" de esta importante zona cañari.

Para ubicarnos geográficamente diremos que esta Organización tiene como escenario la parroquia Suscal perteneciente al Cantón Cañar, de la provincia del mismo nombre. Esta parroquia cuenta con una superficie de 105.2 km² (3) y dentro de este pedazo de tierra se encuentran enclavadas las siguientes comunidades que actualmente conforman la Organización: Suscal Viejo, Suscal Pamba, Collauco, Cercapata, Pachón, Jalupata, Chocarpamba, Gun Chico y Gun Grande, estas dos últimas pertenecientes a la parroquia Zhud.

En el trabajo conjunto entre investigadores académicos y campesinos se han venido desarrollando una serie de actividades tendientes a fortalecer esta naciente agrupación indígena, muy ligada a la CONAIE y a ECUARUNARI a través de la organización provincial U.P.C.C.C. La preocupación inicial e importante para la vida de la Organización, nos dijeron, es conocer la historia desde los antepasados más remotos hasta la actualidad, con la finalidad de "explicarnos desde el principio" y para hacer frente con bases sólidas a los desa-

fíos del futuro. Para ello es necesario sistematizar toda una experiencia acumulada por muchos años.

El estudio histórico ha llevado algunos meses de trabajo, así como también se han presentado un sin número de problemas, de dificultades y ha abarcado algunos frentes: historia oral, archivos, arqueología y bibliografía: esta etapa está prácticamente concluida (4).

Luego de esta fase viene otra que es el Diagnóstico de la realidad, es decir "conocer y saber cuál es la situación actual de las comunidades y "hacer una comparación con la situación deseada" (5). En este momento se ha iniciado esta etapa.

No obstante, en el decurso del trabajo conjunto a través de visitas, reuniones, "cursos", talleres, etc. con los dirigentes campesinos, hemos podido recoger algunas de sus necesidades y problemas "más sentidos", lo cual nos ha permitido establecer un pre-diagnóstico; obviamente estos elementos son aún iniciales y, por tanto, superficiales, por lo que ameritan ser analizados y profundizados durante la fase del diagnóstico, pero tales elementos resultan importantes en cuanto nos proporcionan un bosquejo de sus preocupaciones.

Un primer problema explicitado por los campesinos fue la escasez de la tierra. "No tenemos bastante tierra", decían, en relación a que todavía "domina el hacendado". Debemos anotar que una delegación de dirigentes se desplazó a Chimbalao, provincia del Chimborazo, en solidaridad con los campesinos que se habían tomado la hacienda de aquel lugar, ocurrido en el último levantamiento indígena a nivel nacional. Este hecho nos muestra su decidida lucha por la tierra. Sin embargo, el problema no sólo es la escasez de la tierra sino que las pequeñas parcelas se encuentran en ace-

(2) Las características de esta investigación obligan el escogitamiento de un método particular de estudio como es el Participativo (ver: "Desafíos Metodológicos").

(3) "Diagnóstico Socio-económico y Cultural en las parroquias de Juncal, Suscal y Zhud" CREA-UNICEF, 1988.

(4) Referirse al trabajo sobre Historia realizado por el Lcdo. Carlos Alvarez, incluido en esta misma revista.

(5) Tomado de "Una manera fácil de planificar" Pastoral Social y CARI-TAS, Panamá.

lerado proceso de erosión por varios factores: tala indiscriminada de bosques, prácticas inadecuadas de cultivo, etc.

En efecto existe un acentuado minifundio y una tendencia al fraccionamiento de la propiedad como se puede apreciar en el siguiente cuadro:

DISTRIBUCION DE LA TIERRA

Nº		SUPhá
- 5 há	375	657
5 - 10	80	530
+ 10	78	2.421
	533	3.608

FUENTE: Diagnóstico DRI Cañar, 1984.

Hemos observado que el apego al territorio es un elemento importante de su cultura. Esta conducta hemos notado cuando realizábamos los talleres de "elaboración de mapas" (6).

Otro problema tan importante como el anterior es la carencia de agua, por supuesto muy ligado al problema de la tierra. La falta de agua es muy sentida sobre todo en la parte alta de Suscal, por lo que sus habitantes han manifestado la necesidad urgente de la ejecución del embalse de Culebrillas, pues en verano la situación es crítica dada la carencia de agua tanto para el riego como para el consumo humano.

(6) Ver en esta revista el artículo titulado "La investigación en comunidades, desafíos y búsqueda de alternativas".

En algunas comunidades como Matanza, el Iño y otras, la situación es verdaderamente alarmante: para proveerse del elemento líquido tienen que recorrer distancias considerables hasta llegar a un pozo, hábitat de miles de microorganismos y acarrear el agua en las espaldas de niños, mujeres y hombres. Este pozo sirve también para saciar la sed del ganado y para el lavado de ropa. Es muy fácil explicarse, entonces, el elevado índice de parasitismo al igual que su alta tasa de mortalidad infantil.

Se menciona como problema también grave la **Crisis económica**: "en nuestras comunidades estamos sufriendo la crisis económica del Gobierno de turno" eso expresada por la "carestía de la vida".

Ahora bien, como consecuencia de la incapacidad de la UPA para satisfacer las necesidades materiales básicas y por la "carestía de la vida", entre otros factores, existe un **movimiento migratorio** bastante acentuado.

Los focos migratorios son las camaroneras de la Costa, las ciudades de Azogues, Cuenca, Alausí, principalmente. Las mujeres se emplean en el servicio doméstico y los hombres como obreros de la construcción. El salario a través de la venta de la Fuerza de Trabajo constituye la principal fuente de ingresos de la familia suscaleña, representa un 38% del Ingreso, la actividad agrícola un 35,4% y el 26,2% la actividad pecuaria (7).

La emigración constituye un factor negativo para la Organización. Se han dado casos en que algunos dirigentes por trasladarse a la costa han tenido que abandonar sus responsabilidades dentro de la Organización y eso evidentemente retrasa la ejecución de los programas de la misma. Nos contaron que en el "año viejo" esto ex-dirigentes serán "quemados", una forma peculiar de "subversión restringida" a través del espacio festivo.

(7) "Diagnóstico Socio-económico y Cultural en las parroquias de Juncal, Suscal y Zhud" CREA-UNICEF, 1988.

Se están buscando alternativas distintas para por lo menos paliar un poco la crisis económica, por ejemplo la artesanía en tejido y bordado es una actividad que parece ser promisoría. Se están fomentando desde la U.P.C.C.C. "los núcleos artesanales" cuya producción actualmente se la destina al consumo doméstico, la meta es producir para el mercado local y nacional.

Un tercer problema tiene que ver con la desatención a las comunidades por parte de los organismos estatales: "Nos siguen explotando..., no estamos avanzados en el desarrollo": en varias comunidades "no tenemos luz, no hay casas comunales, escuelas, no hay suficiente alimentación y atención médica". Se añade también "una falta de conocimientos y de educación".

Se concluye entonces que "no hay vida normal digna de hombre" y que la organización debe "reclamar los derechos".

Sin embargo, el bloque de problemas que recibió mayor atención se refiere a la **Organización**.

Consideran que el "mayor logro" ha sido la consecución de su "organización propia". Es una "organización de todos los campesinos", filial a la U.P.C.C.C., que les ha permitido "avanzar políticamente", "luchar y reclamar" sus "propios derechos", conseguir para algunas comunidades "luz eléctrica, casas comunales, agua, tiendas comunales".

Estar organizados también ha posibilitado relacionarse con otras organizaciones del país y avanzar en la consolidación de su organización tanto a nivel material como en la concientización de su realidad. De ahí la exigencia de la necesidad de capacitación en todo nivel. Se menciona también como logro la conformación de los ya mencionados "grupos artesanales", grupos de música, huertos familiares, etc. que permitirá "así lograr el bienestar futuro".

A pesar de estos avances, existen una serie de problemas: "Falta de concientización de la gente con relación a la organización", puesto que "no todas las comunidades están organizadas". Se plantea, entonces la necesidad de "extender y fortalecer la organización".

Un punto enfatizado por los dirigentes fue el de "realizar cursos de capacitación" para ampliar el horizonte de sus conocimientos: "apenas sabemos leer y escribir", "queremos profundizar sobre la tecnología usada por los ayllus", sobre "medicina natural, arquitectura rural, reconstrucción de canales de irrigación", etc. además de la literatura oral y de toda su cultura.

Otro problema latente en la comunidad es la presencia de "proyectos externos" con un claro afán divisionista. Se refieren a la "invasión de sectas" religiosas.

En efecto, la presencia de Plan Internacional mediante sus proyectos de desarrollo se observa en varias comunidades de la parroquia, negando a sus participantes pertenecer a la organización Indígena-campesina filial de la U.P.C.C.C. y agrupándoles en una federación propia. Esta situación ha generado contradicción y rivalidad entre las comunidades. Opinan que la otra federación "no creen en la organización verdadera porque los Yankis siguen dominando con la religión y la economía".

En lo que se refiere a educación ha sido su lucha implantar la educación bilingüe, una educación que parta de su realidad y de su mundo cultural, que los educadores sean indígenas propios de la zona, conocedores de su cultura.

Ultimamente funciona el colegio bilingüe en Suscal, podría decirse que es un logro de su lucha bajo la dirección del párroco del lugar, defensor de los indígenas.

Para concluir este "pre-diagnóstico" queremos enfatizar que la realización de todo el trabajo investigativo, ha sido conjunta, es decir el campesino, dueño de su cultura, de su realidad, ha podido opinar, cuestionar, modificar las distintas fases así como los aspectos a ser abordados, los mismos que están relacionados con los intereses de la organización; porque sólo así se logrará una verdadera transformación y reivindicación en favor de estas comunidades abandonadas, en beneficio de la cultura popular y autóctona. Nos interesa aprehender su lógica y contrastar con la nuestra. Serán dos lógicas diferentes pero no necesariamente

contradictorias. Estas dos concepciones llevarán adelante una acción que articule objetivos inmediatos y a largo plazo.

A menudo suele ocurrir que las instituciones que hacen un diagnóstico lo ejecutan desde una posición externa, sin considerar el horizonte cultural, ni la participación de los actores; diríamos mas bien que desde una visión "occidental" priorizan las necesidades de las comunidades que son básicamente materiales, ellos deciden lo que los campesinos necesitan sin importarles su punto de vista, pero aún su proyecto político-ideológico. ¿acaso por considerarlo "peligroso", "subversivo" para el sistema que los ampara?

Es cierto que en parte no son proyectos contradictorios, pues en realidad son carencias que tienen que ser atendidas en forma urgente. Sin embargo el objetivo final es una integración al sistema capitalista, al mercado, es decir funcionalizar estas comunidades al proyecto político dominante.

En lo que se refiere a manifestaciones culturales como la fiesta campesina estos diagnósticos (8) brindan poca atención. Pues la fiesta es un espacio con una enorme capacidad de convocatoria que puede tener grandes posibilidades de transformación de la sociedad rural, pues los líderes tienen mucha influencia en este campo.

He aquí algunos elementos que nos dan una idea de la realidad socio-económica de estas comunidades y particularmente de la Organización indígena-campesina de Suscal.

Esta mirada preliminar y superficial será profundizada y complementada en la fase del diagnóstico propiamente dicho. Una vez concluido el mismo estaremos en posibilidad de explicar sus relaciones internas y sus nexos con la sociedad nacional lo cual permitirá emprender programas y proyectos que permitan solucionar los problemas y necesidades más importantes a corto, mediano y largo plazo.

(8) Estos diagnósticos no dan la suficiente atención a estos aspectos que para la cultura popular son sumamente importantes, en cuanto pueden abrir espacios para generar movilizaciones y tomas de conciencia.

DIFICULTADES Y DESAFIOS DE LA INVESTIGACION PARTICIPATIVA

Teresa Hermida
Catalina Alvarez

Si la construcción del conocimiento no va encaminada a un cambio social sustancial, a su transformación, la investigación se quedaría en un plano descriptivo, de especulación académica clasista. Para un aporte honesto a ese cambio social es necesario un método que implique una definición en los intereses de clase del sujeto y del objeto de estudio.(1)

La Universidad, buscando articular la investigación con la docencia y la extensión, y partiendo de los problemas nacionales y regionales apremiantes, apoya, a través del Instituto de Investigaciones Sociales, una nueva línea de investigación que recoge no sólo la investigación sino la educación-acción, el diagnóstico y la planificación, simultáneamente y de una manera creativa y dinámica.

Es indudable que la investigación social en las comunidades indígenas conlleva la superación de una serie impredecible de circunstancias y desafíos metodológicos, prácticos, humanos, etc.

En Suscal, frente a los integrantes de la Organización Indígena Campesina de la Parroquia, el primer problema se presenta en la identificación del sujeto de estudio; socioló-

(1) Intereses de clase en los que se encuentran imbricadas especificidades étnicas y de género.

gicamente caracterizados como campesinos, encontramos que en ellos se funcionalizan otros elementos que los caracterizan más bien como una etnia y los hace definirse como indígenas-campesinos por su propia autoimagen basada en una "autoadscripción a formas productivas y organizativas, generadas en un particular proceso adaptativo profusamente simbolizado" (Almeida, 1984:16), y por la diferenciación de que son objeto por parte de los sectores sociales que los rodean.

Un grave problema es la resistencia de las comunidades a dar entrada al investigador social desconocido y su gran reticencia a entregarle datos sobre su realidad. La desconfianza es mayor cuando desde hace unos años a la fecha, las sectas religiosas, las "financieras" extranjeras, invaden el sector con promesas de desarrollo y progreso, sembrando la desorganización, la división entre los indígenas, la desvalorización de su cultura en pro de un consumismo tendiente a incrementar el mercado de la zona; según los mismos indígenas, quienes se ligan a estos programas, "ya no quieren beber chicha, ya no quieren colchón de lana, sino de esponja", "que acostumbren a cobijar con esas cobijas abrigaditas para que siga manteniendo, apoyando a la fábrica, ya no utilizan lana, ya no quieren hilar".

De allí que ganar la confianza y la aceptación de los indígenas-campesinos es un paso muy importante para poder llevar adelante un proceso investigativo en sus comunidades y recoger datos ciertos sobre su realidad.

Varios estudiosos plantean abordar este problema mediante la investigación participativa, que propicia un "conocimiento experiencial" que poco a poco nos lleva a detectar el punto de vista "desde abajo" y transformar a los campesinos en sujetos de la investigación, lo que permitiría superar las dificultades que presenta la investigación social en un medio tan tradicional como las comunidades campesinas e indígenas (Martínez, 1986:171).

En este artículo queremos reflexionar sobre nuestro trabajo investigativo con las organizaciones indígenas-campesinas de Suscal.

En una primera parte vamos a precisar lo que entendemos por "diagnóstico participativo".

En una segunda, describiremos las dos primeras etapas de la investigación en curso, es decir, la etapa de preparación y de recolección de la historia, reflexionando sobre sus dificultades y cómo fuimos buscando respuestas a los desafíos encontrados.

En una tercera parte, evaluaremos el proceso.

Finalmente, buscaremos sacar algunas conclusiones teóricas y metodológicas de este proceso.

CONSIDERACIONES ACERCA DE LA METODOLOGIA Y EL DIAGNOSTICO PARTICIPATIVOS

Se conoce muy poco acerca de la Metodología de la Investigación Participativa, tal vez, porque no existe una sola metodología de investigación participativa, ya que ella se va acoplado a las diferentes condiciones estructurales y coyunturales de la comunidad en estudio y es en el momento en que se pone en práctica cuando va surgiendo su carácter peculiar, que ante todo debe buscar su objetivo inmediato: la participación efectiva del grupo o comunidad investigada, desde la definición de los temas investigados, la determinación de objetivos, los recursos con que se contarán, la planificación conjunta del trabajo, etc.

Las organizaciones indígenas-campesinas, inmersas en una coyuntura social oprimente, necesitan para su identificación y autogestión, modelos de metodologías que permitan un análisis crítico y objetivo desde la lectura de su realidad social (realidad entendida como resultado de múltiples contradicciones dentro de su historia: conflictos y luchas por tierras, agua, abandono estatal, e incluso conflictos al interior de la propia organización, etc.), a la vez

que se conviertan en un instrumento que los fortalezca para enfrentar los cambios sociales y culturales que impiden su desarrollo. Este proceso reflexivo participativo responde al planteamiento propuesto tanto de comunidades como de investigadores.

En este sentido, las comunidades del Bajo Cañar, buscan diagnosticar sus problemas y necesidades para encontrar posibles soluciones, tomando en cuenta su historia, su cultura, la fuerza de su organización y los desafíos del medio ambiente local, regional y nacional. De ahí que el "diagnóstico participativo" responde a esta necesidad de autorreflexión y permite a las organizaciones recuperar, valorar, sistematizar sus saberes. En este sentido, nuestro diagnóstico no es normativo sino que es un diagnóstico "situacional", lo cual no significa que sea posible realizar acciones transformadoras si de por medio no hay un cambio en la percepción subjetiva y colectiva sobre la estructuración del mundo.

Es necesario, entonces, un proceso educativo que propenda a la formación de una conciencia crítica, cuestionadora, para reinterpretar y tomar nuevos sentidos de la cotidianidad, entender el papel del Estado (principal agente modernizador en el agro), así como de instituciones públicas y privadas, en particular organismos no gubernamentales (ONG), nacionales e internacionales y movimientos religiosos nuevos (comúnmente llamados "sectas"), que les proponen programas y proyectos de todo tipo: construcciones de caminos vecinales, centros de salud, locales escolares, canales de riego y agua potable, asistencia técnica, crédito dirigido, electrificación, etc. Las comunidades suelen vincularse a estos programas para realizar o ampliar sus planes de desarrollo (satisfiriendo las demandas y necesidades elementales que aún no han sido cubiertas), a veces en forma acrítica y otras defendiendo su autonomía y el control local de los programas.

Nuestra investigación participativa tiene como objetivo general el conciliar la proyección social académica ha-

cia las comunidades, motivada por los intereses del Instituto de Investigaciones Sociales, con la necesidad de reforzar la identidad indígena-campesina manifestada por los dirigentes al momento de elaborar este proyecto, a fin de lograr una óptima planificación del trabajo organizativo que permita un mayor desarrollo de las organizaciones campesinas.

Con esta metodología pretendemos que el grupo indígena-campesino de Suscal, partiendo de las necesidades de sus comunidades, se apropie de la realización del proyecto y sus miembros se conviertan en verdaderos co-gestores y no sólo meros informantes, que reciban la adecuada capacitación metodológica y técnica que les permita dirigir ellos mismos el proceso y llevar en lo futuro sus propias investigaciones, para lo que se hace necesario el conocimiento y manejo de ciertas técnicas, las cuales, las organizaciones no suelen disponer.

Este proceso incluye, a modo de necesidad, la recuperación de la historia tanto de la comunidad como de la organización, la que a través de los datos que se obtengan, permitirá reconstruir la historia desde el punto de vista de la comunidad indígena-campesina, lo cual constituye un hito para nuevas formas de enfrentar el presente (diagnóstico histórico).

Los dirigentes parroquiales de la organización indígena-campesina de Suscal, luego de la consulta a sus bases, nos han pedido apoyarles en esta tarea de recoger la historia de sus organizaciones, capacitarse y realizar un análisis de la situación de sus comunidades para programar mejor su acción, desde un diagnóstico de su realidad y así poder enfrentar con una mayor fuerza y alternativas propias la crisis que viven y relacionarse en forma más crítica con los agentes externos que se hacen presentes en sus comunidades.

NUESTRA EXPERIENCIA METODOLOGICA

En respuesta a los pedidos de la Organización Indígena Campesina de la Parroquia Suscal, nuestro proyecto incluía la recuperación sistemática de los saberes autóctonos que aún se conservan en la población indígena de la parroquia. Dada su combatividad, motivación y liderazgo entre las organizaciones del Bajo Cañar, los directivos de la organización acogieron nuestro proyecto como el mejor medio en la consecución de sus fines educativo-organizativos.

Este proyecto articula una serie de procesos de carácter educativo e investigativo y contempla los siguientes aspectos: acercamiento a la comunidad, programación conjunta del trabajo en base a sus aspiraciones, recuperación de la historia, diagnóstico de la realidad y de la organización, profundización del análisis, planificación y programación, evaluación y sistematización de la experiencia y comunicación popular.

En esta parte del trabajo el Doctor Patricio Donovan describe la primera etapa de la investigación, es decir la preparación del proceso.

1. La etapa preparatoria

Esta etapa contempla nueve meses de trabajo y lleva una serie de metas tales como mejorar la preparación del equipo de investigación, realizar el acercamiento a las organizaciones con quienes se proyecta trabajar, elaborar con ellas la propuesta de trabajo, iniciar la capacitación de los dirigentes indígenas-campesinos, recoger una información inicial sobre la zona de trabajo, readequar la pre-propuesta que llevábamos como investigadores al principio del trabajo, evaluar y sistematizar esta fase de trabajo, realizar los informes parciales correspondientes (versión popular y académica).

A continuación queremos precisar el proceso de acercamiento a las organizaciones indígenas-campesinas, la

elaboración con ellos del proyecto de investigación y la iniciación de la capacitación.

Las actividades correspondientes a estas dos metas nos llevaron once reuniones de trabajo entre los investigadores, dirigentes parroquiales y de base.

Este proceso se inició con la invitación del Párroco de Suscal a una reunión con la directiva de la organización indígena-campesina de Suscal para conocer sus expectativas de capacitación y ver cómo se podría realizar, conjuntamente indígenas-campesinos e investigadores del Instituto de Investigaciones Sociales, un estudio sistemático de la parroquia, con miras a establecer un plan de trabajo.

En este primer encuentro, los dirigentes fueron enumerando un listado de problemas que viven las comunidades y cómo habían iniciado actividades para avanzar en las soluciones de los mismos.

En seguida, fuimos precisando nuestros trabajos anteriores con organizaciones indígenas-campesinas de Cañar y Azuay y nuestra disposición a colaborar en un proyecto participativo de estudio de su realidad. Tendríamos previamente que convenir sobre varios aspectos del proceso. Insistimos que el elemento principal de nuestra participación sería una capacitación para que ellos mismos llevaran adelante el proceso.

Convenimos con los dirigentes que consultarían con sus bases para recoger su parecer, lo que realizaron. Consultaron también con la UPCCC, ya que son filial de ella. Este proceso fue muy largo dado que la organización vivía tensiones en el seno de su directiva y que conocían poco acerca de nosotros.

Habiendo llegado a un acuerdo de seguir profundizando en un posible trabajo común, acordamos realizar en el mes de julio una reunión más amplia con dirigentes de cada comunidad para una presentación nuestra a los dirigentes de base y una discusión acerca de un posible proyecto común de estudio de la realidad socio-económica de las comunidades.

La reunión, luego de su preparación con la directiva parroquial, se realizó durante dos días y llevó los siguientes temas: presentación de los participantes, pre-diagnóstico de los problemas de las comunidades, acciones en curso, expectativas de los dirigentes en cuanto a un estudio participativo con investigadores de la Universidad de Cuenca, esbozo de una propuesta de trabajo.

En base a estos primeros planteamientos de la reunión de julio, hemos seguido precisando en reuniones posteriores con la directiva parroquial los diversos puntos de la propuesta: lo que se quiere estudiar; por qué; para qué; dónde; con quiénes; cómo; con qué materiales, cuándo. Lo acordado se discutía luego en las reuniones de las comunidades y en las asambleas parroquiales de la organización.

Tres fueron los aspectos que se acordaron estudiar: recoger la historia de las comunidades y de la organización indígena-campesina, asegurar una capacitación de los dirigentes de la organización, realizar un diagnóstico de los principales problemas de las comunidades con miras a una planificación del trabajo organizado.

Para ello los dirigentes de base eligieron una Comisión de coordinación entre la organización y la Universidad para la realización del estudio. La Comisión quedó conformada por dirigentes de cada una de las comunidades que participan en el proyecto, más dos miembros de la directiva parroquial. En seguida, se alcanzó a precisar los objetivos, las etapas, las actividades de las mismas y el cronograma de trabajo.

Fue así como durante la fase previa se efectuaron los primeros contactos, a la vez que se estructuró el diseño de la investigación, dando inicio al primer tema a ser investigado: la recuperación de la historia "desde los antiguos, hasta actual".

En noviembre se preparó un taller de motivación y capacitación para la recolección conjunta (investigadores y dirigentes) de la historia, lo que se realizó a fines de noviembre.

2. Etapa de la recolección de la historia

En el taller de motivación y capacitación con los dirigentes parroquiales y de base para la recolección conjunta de la historia realizado en noviembre, quedaron ya establecidos los parámetros sobre los cuales se trabajaría. Los principales temas fueron: a) qué se entiende por historia; b) objetivos de la recolección de la historia; c) el método de trabajo: la investigación documental y archivística, la historia oral, la historia gráfica, la prospección arqueológica; d) precisión de los temas; e) elaboración de la guía de preguntas para la historia oral; f) ejercicios prácticos de historia oral; g) orientaciones para la realización de una entrevista a un habitante de mayor edad de su comunidad.

En el mes de enero de 1990 se llevó con éxito una reunión para lanzar la etapa de la recolección de la historia donde asistieron más de treinta dirigentes de base de las diversas comunidades. Si bien la reunión de noviembre sobre historia fue de motivación y de capacitación, ésta profundizó la capacitación y aseguró la organización del proceso: composición de equipos de trabajo para la recolección de la historia oral y archivística, elaboración de un cronograma tentativo de trabajo, precisión de la metodología de trabajo, elaboración de las guías de preguntas para la recolección de la historia oral, selección de los informantes, ejercicio de entrevistas, etc.

Previamente a la elaboración del cuestionario de preguntas sobre historia, en el mes de febrero, los dirigentes campesinos nos presentaron un documento (el cual reproducimos en anexo) elaborado conjuntamente con las bases, en el que se determina de manera específica qué aspectos de la historia de sus comunidades tienen primacía en el estudio: "la explotación de las autoridades, la explotación de la religión católica", se cuestionan el hecho de su marginación de la educación formal, el papel de las haciendas en esa comunidad, etc.

Es reiterativa además la petición de los indígenas de elaborar un libro que contenga estos lineamientos, pero escrito en quichua y español, privilegiando su lengua nativa por encima del idioma oficial.

Nos adentramos entonces en esta fase, en la cual, propusimos como técnicas la historia oral, las historias de vida, conjugadas con datos de archivos y dibujos, videos, que fue muy bien recibido por la comunidad.

El momento socio-político que se vivía en ese entonces permitió la concentración masiva de los dirigentes y de las bases de la organización, lo que hizo fácil el trabajo en dos equipos: uno dedicado a la historia oral y otro a los archivos, actividades que se desarrollaron paralelamente.

Entre los objetivos de la subfase de archivos estaban:

1. Recuperar la historia escrita, constante en los archivos, que en gran medida es la historia de la explotación de los "mishus" (biancos), de sus conquistas judiciales, administrativas, etc., y contrastarla con los datos que se obtuvieran de las historias de vida de los "mayores" (campesinos viejos).
2. En forma participativa, recoger, contrastar y analizar la visión de los indígenas y los relatos de los documentos y archivos sobre la historia de "La Organización Indígena Campesina de Suscal", filial de la U.P.C.C.C. y de las organizaciones que la conforman.
3. Capacitar a los campesinos en el manejo de los documentos de archivo, a fin de que puedan organizar sus propios archivos y manejar las fichas archivísticas cuando así lo requieran, en cualquier institución del país.

Por su parte el equipo de historia asumió como actividad previa a la historia oral, la realización de mapas de cada una de las comunidades participantes.

Entre los objetivos que se perseguían con esta actividad se cuentan:

1. Ubicarnos geográficamente en el área de estudio, comenzando por la comunidad, la parroquia, el cantón, la provincia, terminando con el país.
2. Capacitar a los campesinos en la realización de mapas de su propia comunidad, reconociendo los límites de cada una de ellas y realizando además un diagnóstico breve de los recursos de cada comunidad.
3. Buscar y contrastar con los mapas históricos para analizar los cambios que se han operado.

Previo a este trabajo en grupos, durante la plenaria se llegó a un acuerdo sobre la simbología que se utilizaría, con la leyenda en quichua, con lo cual se lograron resultados objetivos por la claridad de significación que se centró en la simbología; sirva para ilustrar el siguiente ejemplo:

Diospac Huasi (Iglesia)
manavali allpa (terrenos inservibles, no cultivables)
tandanacui huasi (casa comunal)

Al finalizar, se comprobó que, salvo mínimos errores, todos los mapas realizados por los campesinos coincidían exactamente con los límites establecidos en los mapas del Instituto Geográfico Militar, lo que llevó a concluir a los dirigentes campesinos que: "ahora nosotros mismos podemos hacer nuestros planos y mapas, y no necesitamos ser ingenieros".

Continuando el proceso de recuperación de la historia oral, se capacitó a los dirigentes campesinos en el manejo de las grabadoras, a fin de que realicen las entrevistas -previa y conjuntamente elaboradas con los investigadores académicos- a los habitantes de mayor edad de sus comunidades.

Es interesante rescatar el hecho de la rigurosidad con que se elaboró conjuntamente el cuestionario para las en-

trevistas a los "mayores": preguntas sistematizadas de acuerdo con un orden cronológico, semántico e histórico, y por supuesto en quichua y español.

Las luchas coyunturales de la comunidad, determinaron que nuestra investigación se extienda al tratamiento de problemas actuales específicos como la creación del colegio bilingüe, el levantamiento indígena nacional y el problema del represamiento de la laguna de Culebrillas, de los cuales se hizo un seguimiento, conservándose en varios documentales.

EVALUACION

El investigador, por su mismo compromiso social e intelectual, que no le permite ejercer un rol neutro en el proceso de investigación, debe constantemente hacer una reflexión crítica sobre las implicaciones teóricas y metodológicas de su intervención; en este punto, tratamos de hacer un enfoque crítico de la labor realizada y sus consecuencias en la comunidad campesina, en base de los objetivos generales planteados:

1. Para la recolección de sus conocimientos, valores y prácticas, solicitaron la recuperación de su historia, posiblemente motivados por el programa de los quinientos años de resistencia indígena, priorizando la historia de la organización. Se manifiesta en algunos miembros el afán de exponer sus conocimientos, tanto antiguos como los recientemente adquiridos en algunos cursos o seminarios propiciados por el programa de los quinientos años.

Las expresiones de su cultura apuntan a marcar la diferencia con la de los mishus, y en la narración de sus saberes encontramos formas propias de la cultura indígena que van orientadas a obtener un reconoci-

miento de sus saberes si no como únicos, sí como valederos, tanto para asumir la realidad cuanto para enfrentarla, y más aún enfrentar a los sectores contradictorios al desarrollo del campesinado.

Nuestra participación en este sentido, se limita a la recolección, simple y sencilla de sus narraciones; no ha sido necesario iniciar un proceso de concientización de su condición social, porque tienen muy clara su situación así como los objetivos hacia los cuáles apuntar.

2. Para la etapa de la recolección de la historia, fue necesaria la capacitación a los dirigentes de las comunidades, lo cual, constituyó un proceso de enseñanza-aprendizaje, entre investigadores y campesinos y entre los mismos campesinos.

Recoger la historia oral requiere en cuanto a capacitación: precisar los temas, elaborar una guía de preguntas, realizar entrevistas individuales o colectivas, registrar la información en un cuaderno de campo o realizar entrevistas grabadas, para lo cual se enseñó el manejo de las grabadoras, transcribir las entrevistas, ordenar la información recogida, dar a conocer los resultados. En tanto que la investigación de archivos precisa el inventario de los mismos y su fichaje.

La capacitación también incluyó la elaboración de mapas de cada comunidad, observándose que el apego a su tierra es un elemento cultural importante en la defensa de su heredad. Recordaron con exactitud los elementos geográficos que las componen y demostraron habilidad al graficarlos.

Se ha logrado recolectar algunos datos importantes para la reconstrucción histórica de la Parroquia de Suscal, sobre todo en base a la historia oral, que fue desarrollada de manera efectiva por los dirigentes campesinos.

3. Hemos observado que la organización se apropia de técnicas e instrumentos de investigación que han tenido oportunidad de manejar, lo cual, si bien resulta un **objetivo logrado**, al mismo tiempo nos cuestiona si no resultamos únicamente portadores de tecnología para sus propuestas investigativas.

La aceptación campesina al equipo en un primer momento, nos hizo planificar el trabajo de sistematización en forma conjunta, pero al correr el tiempo, se ha dividido en dos análisis paralelos, cada uno de acuerdo a sus criterios y lógicas propias: no se puede decir que los indígenas-campesinos de Suscal no hagan su propia evaluación y sistematización de sus conocimientos. Lo hacen a través de su lógica, de su visión de los "universitarios", de su contexto histórico, lo cual marca una gran diferencia con la evaluación y sistematización que el equipo de investigación realiza. Cuando se trata de hacer sistematización conjunta, se simplifica a una aceptación de su parte: "sí estamos contentos con ustedes", conclusión que refleja la integración de nuestra labor a su proyecto étnico, político, social. Pero sin permitirnos entrar a formar parte de él, así como no fue posible llevar la sistematización más allá de sus conocimientos.

4. Una barrera que a veces llega a convertirse en fuerte traba en nuestra investigación es el idioma: la mayoría de participantes en las sesiones de trabajo son mujeres quichuahablantes, muchas de las cuales tienen dificultad en hablar y entender el español, factor que reduce el número de participantes activos (mujeres y también mayores) y hace difícil el integrarlos a la Investigación Participativa. Eso, sin contar que la "tradicional" marginación a las mujeres por parte de los hombres, las condicionó a no participar activamente en la toma de decisiones a nivel grupal. Para salvar el obstáculo recurrimos a la utilización de pa-

pelógrafos con traducción al quichua y contamos con un traductor en nuestro equipo de investigadores y en las sesiones siempre se traduce del español al quichua y viceversa

5. La integración investigadores-indígenas se vuelve en ciertas circunstancias, bastante ambivalente, cuando todavía prevalecen criterios étnicos y clasistas en los indígenas respecto a los mestizos, a los cuales se los sigue sintiendo como "patroncitos", sobre todo cuando nos ven como propietarios de una tecnología que no han alcanzado a conocer, lo cual les hace sentir inferiores en conocimiento del mundo exterior.

A pesar de ello, un punto importante de unión ha sido la presencia del equipo de investigación en los momentos claves de la lucha campesina en Suscal, que ha permitido que se nos identifique como un grupo solidario de su lucha y aceptarnos más confiadamente, aunque nuestra participación la limiten a ser observadores y analistas de su proceso de lucha.

6. Hemos realizado esfuerzos amplios por fortalecer la organización indígena-campesina de Suscal, pero la falta del contacto permanente, la interferencia de agentes divisionistas, las múltiples ocupaciones de los dirigentes, el carácter migratorio de las bases, muchas veces ha puesto en pique la organización. Lo importante es que se conserva, a pesar de éstos vaivenes; si bien no presenta un frente sólido, al menos constituye un baluarte por el que se sigue luchando.

CONCLUSIONES

1. Hemos podido apreciar que en el proceso investigativo, este tipo de metodología participativa promueve un

cambio tanto personal (por el contacto humano), como colectivo (desarrollo de su identificación y pertenencia grupal), que redundan en la recuperación de su autoestima, ampliando sus relaciones socio-afectivas y afianzando el reconocimiento a nivel social.

Sin embargo, la desconfianza casi natural del indígena (por múltiples experiencias nefastas), no le permite aceptar fácilmente nuevos elementos externos, los que se vuelven un desafío por interferir en su cultura. Posiblemente por esta razón y por el escaso poder de convocatoria de algunos dirigentes comunales, unido a la situación de pobreza extrema que se vive en el sector, que les obliga a migrar, o les imposibilita el transporte, no hayamos podido desarrollar la investigación ampliamente como lo proyectábamos, en términos de participación masiva.

2. Es intrínseca a la Investigación Participativa, la flexibilidad en la reformulación de las etapas del proyecto, de acuerdo a los momentos históricos que viven las comunidades estudiadas; esta es la razón por la que nos hemos visto obligados a priorizar el estudio coyuntural de la organización frente a varios hechos actuales como el interés por contar con el repesamiento de la laguna de Culebrillas, y combinarla con la etapa del diagnóstico, adelantando esta última.
3. La capacitación tiene un valor muy significativo para los campesinos, pues representa un instrumento para llegar ellos también a conocer la lógica y funcionamiento de la cultura hegemónica, el porqué ha llegado a serlo, cómo reacciona el gobierno frente a la organización campesina, "¿qué dice el gobierno a la organización?" preguntan. Es importante señalar que la capacitación no es restrictiva a los dirigentes sino que se busca la participación de las bases, y le conceden gran

importancia al certificado que acredite la participación en los talleres o cursos.

4. Los campesinos poseen una fuerte conciencia étnica, más que clasista, que les permite valorizarse como los dueños legítimos de su cultura, de su tierra, de sus saberes y experiencias sin que necesiten de la ayuda externa, lo cual hace que los dirigentes luchan por la unión y acrecentamiento de la organización frente a la acción negativa, separacionista de algunas sectas religiosas que pululan en la zona, desvalorizando su lenguaje, tradiciones, etc.
5. La comunicación es un elemento importante en este tipo de investigación, por lo tanto, es sumamente necesario hablar su lenguaje. Seminarios, talleres, simposios sobre campesinado, lamentablemente no cuentan con su participación debido a lo especializado del vocabulario, perdiendo funcionalidad y credibilidad para el campesino indígena por estar impreso en folletos teóricos de excelente calidad. El método participativo es un eslabón por medio del que se filtran los estudios teórico-académicos, y al mismo tiempo se descubren duras realidades, y valoran culturas y saberes que pueden extinguirse lentamente sin ser recuperadas, por falta de una comunicación eficaz.



Organización Indígena Campesina de la
Parroquia Suscal
FILIAL A LA U.P.C.C.C.

Suscal, II de febrero de 1990

Reunión de comite directiva con las bases y dirigentes parroquiales punerón de acuerdo los siguientes puntos

- 1) Hacer libros de luchas hasta actual
- 2) Explotación de las autoridades
- 3) Explotación de religion catolica
- 4) Porqui no tenemos educación formal
- 5) Explotación de las acienda
- 6) Explotación entermediarios
- 7) Explotación del estado
- 8) Con todo hise acuerdo planes para el futuro

Atentamente.

Joaquín Castro

Joaquín Castro

PRESIDENTE (UICPS)

Moisés Castro

Moisés Castro LOJA

SECRETARIO

MIGRACION Y NUEVA IDENTIDAD

-Un ensayo teórico para explorar el tema
en el Mundo Andino-

Gustavo Vega-Delgado

1. CUERPO TEORICO:

1.1. Fuentes del concepto "Identidad".

Religión: la palabra religión viene de "religare", reunificación de los hombres en torno a la concepción teológica; el descubrimiento de lo que es cada uno de los componentes de la fé, se lo hace a través de un aglutinante común; la identidad religiosa se entiende así en una dinámica colectiva, que produce la cohesión recíproca: la identidad da así el sello de individualidad original: musulmana, cristiana, judía, etc., que permite la distintividad propia.

Por supuesto que debajo de la identidad religiosa subyace también la identidad étnica muchas veces: v.g. en la religión musulmana, la identidad árabe, en la religión judía como categoría teológica, la judía como identidad étnico-cultural. También debajo de la identidad religiosa puede subyacer la categoría "clase social": v.g.: los presbiterianos, en Norteamérica representan estratos superiores de la estructura social, tanto que forman inclusive ubicaciones espaciales reservadas en las grandes ciudades.

Filosofía: particularmente la lógica y la ontología han estudiado el concepto de identidad. La primera distingue de entre los cuatro principios básicos de la disciplina, a la identidad como el primero (los otros son el de contradicción, el del tercero excluido, y, el de la razón suficiente; los primeros tres, propuestos por Aristóteles y el cuarto por Leibnitz y optimizado por Schopenhauer) (Fingerman, 1963, p.243).

Para Aristóteles, la identidad es una unidad del ser y la conveniencia de una cosa consigo misma; para Hume (empirismo), la identidad substancial es insoluble, pero su persistencia se explica a través de las impresiones en las relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad. Para Kant (criticismo), la identidad es trascendente, pues está más allá de la pura inmanencia; para el idealismo de Schelling, la identidad debe ser distinguida en el sujeto y en el objeto; en la misma escuela Hegel precisa que hay por lo menos dos identidades: la de la razón (nivel concreto) y la del entendimiento (nivel formal). Marx entiende la identidad posible, como derivada de las relaciones de producción del hombre. (Ferrater Mora, 1972, p.204).

Psicología: esta ciencia ha contribuido particularmente para esclarecer el concepto de identidad: el recién nacido no diferencia su "sí mismo" de su madre o entorno; quizás es el seno materno que se acerca y retira de los labios del niño, lo que desencadena en el niño, la distinción entre el "yo", y el "no-yo". La noción del esquema corporal depende de la sensibilidad propioceptiva -tendinosa, muscular, articular y ósea-; paralelamente a la concepción biológica se desarrolla en el niño la noción de su yo psíquico. La conciencia permite el descubrimiento de la identidad: la conciencia autopsíquica, la alopsíquica (de sí y de los demás, presenta los siguientes niveles: el nivel "yo-tú biológico", el nivel "yo-tú psicológico", el nivel "yo-tú sociológico-cultural" y el nivel "yo-tú espiritual". A los 3 años, se distingue el "yo del tú", aunque la distinción del "nosotros", es un fenómeno más tardío, lo cual permitirá al niño identi-

ficarse o distinguirse con los demás. La identidad y la reciprocidad (tan importantes por otro lado para entender la racionalidad andina), se produce en el juego de las relaciones entre el eje del egocentrismo y el del altruismo. Kunkel, (1966), y Engelmayr, (1970) han estudiado particularmente este fenómeno (ver diagrama 1, en anexo). La identidad se refuerza cuando se desarrolla una concepción significativa del mundo, cuando madura la conciencia y el sentido moral y finalmente cuando se produce el salto a la autonomía y productividad; la independencia sigue los siguientes niveles: claustro materno, pecho materno, mano materna, autosuficiencia. (De la Fuente Muñiz, 1968, p.114-119).

Otro concepto psicológico clave para entender el fenómeno de la identidad es el del "inconsciente", propuesto por Freud, inicialmente y desarrollado luego por Jung (1970) aplicándolo al campo colectivo: el centro de la trama es el inconsciente colectivo; rumbo hacia la superficie, le sigue el inconsciente individual, luego el consciente colectivo y finalmente el consciente individual. Yo diría que es fundamental este aporte de Jung, en razón de que el asiento más profundo de la cultura estaría precisamente ubicado en el inconsciente colectivo; sólo así se explica la persistencia de factores de la cosmovisión de los pueblos a través del tiempo; en el migrante, v.g., los cambios más frecuentes podrían darse -aplicando a Jung- en el contexto del consciente y mucho más lentamente en el contexto del inconsciente. (Ver diagrama 2, en anexo)

Psicopatología: dado que la identidad puede alterarse en su orden normal, (salud-enfermedad son dos fenómenos de una misma dinámica vital) esta disciplina ha estudiado también otro enfoque de ella: en la pubertad y en el embarazo, la identidad sufre cambios radicales: los cambios corporales son tan drásticos en ambos casos, que el "yo", sufre metamorfosis completas; esta transfiguración obviamente cae dentro de la normalidad, sin embargo se conoce que la personalidad esquizoide, según la clasificación de

Kretschmer, es la que más propensión tiene a la tendencia de la división del yo: citemos al menos dos de estos trastornos: el "yo alternante" en el cual una personalidad es activa, la otra pasiva; la una tiene un polo afectivo, la otra uno diferente, produciendo conflictos entre sí; la célebre novela de Stevenson: "Dr. Jekyll y Mr. Hide", mejor expresa esta concepción; igualmente lo hace la obra: "Psicosis", de Bloch, (1961), llevada luego al cine por A. Hitchcock. (A. Perkins es el primer actor). La personalidad múltiple por otro lado presenta una suerte de superposición de varios "yo", que se suceden sin un eje de referencia recíproco. (Gregory, 1980).

Particularmente en el migrante esta base teórica es clave para entender las identidades, en tanto ellas enfermen, o en tanto estén en situaciones limítrofes entre la normalidad/anormalidad frente al contacto de dos culturas.

Sociología y Antropología: K. Marx, (ed.1973) en su teoría de la alienación, aborda el concepto de identidad. Para Marx, la alienación consiste en desconocer el "propio yo social" del individuo; es mirarse al espejo "con ojos ajenos", consiste en extraviar su propia personalidad, en "ex-propiar" su propio ego; de esta manera se explica cómo el proletario defiende los valores del burgués, por ejemplo Marx, distingue cinco alienaciones: la económica, la social, la política, la humana y la religiosa (esta última el "opio del pueblo"). Esta teoría es muy significativa para estudiar la migración, pues varios antropólogos, entre otros, Madsen (1964) han trabajado en torno a ella: la identidad alienada, del chicano en los E.U. (el "agringado") en este caso, se expresa como lo describe la mitología griega (Bergua, 1960), en el dios "Jano": un ser provisto de dos caras: con la una mira hacia una cultura, con la otra a la opuesta. Rodó (1963) ha entendido así la mentalidad latinoamericana, cuando concibe que Ariel, se halla dividido entre dos culturas: con la una mira hacia Latinoamérica, con la otra, la de Calibán, mira hacia Norteamérica. (Ver diagrama 3, en anexo).

Entre los clásicos de la Antropología: Malinowsky, y Radcliff-Brown de la escuela funcionalista y estructural-funcionalista, también, al aplicar el concepto de "organismo" a las ciencias sociales, abordan el concepto de "identidad". Durkheim (1966) entre los clásicos de la Sociología, lo hace igualmente, en especial al abordar la categoría "suicidio". En el contexto de los estudios antropológicos de la migración, Gordon (1971) introduce el concepto de "melting pot", para significar con ello que el migrante no es ni el producto de su cultura madre, ni el de la cultura receptora, sino una suerte de mezcla distinta y combinada de las dos.

Altamirano (1988) en el Perú estudia el concepto de identidad en el contexto de la migración; anota entre los factores de la identidad, la nacional, la cultural y la étnica, aporte teórico que nos servirá para enfocar adelante en base a él una visión analítica comparativa en nuestro estudio. Mitchel (1969) aporta por otro lado una dual visión de identidad: la de clase y la étnica, coaligando el enfoque sociológico con el antropológico.

En el Ecuador: Chiriboga (1987) señala que la lucha por la tierra, la movilización contra la discriminación racial, y la defensa contra los procesos de colonización, son tres conceptos básicos que permitieron el nacimiento contemporáneo de la identidad de las organizaciones campesinas e indígenas. La identidad en este contexto no es un concepto individual, sino colectivo. Ribadeneira (1987), en otro enfoque, señala cómo la identidad se parte en un juego maniqueísta entre lo tradicional y lo perenne del campo y la modernidad y los cambios de lo urbano. Sánchez-Parga (1989) aborda el concepto de "memoria colectiva", que es aquella en la que "el sujeto plural se constituye en el intérprete del pasado, y el informante adopta la personalidad colectiva, el nosotros": en este sentido la identidad es abordada en términos al igual colectivos, étnicos, y culturales. También Carrasco et al (1988) hablan particularmente de

la "conciencia histórica colectiva" en el caso particular de los migrantes de Pusetus en Quito.

1.2. Línea paradigmática básica:

El abordaje teórico general de este trabajo sigue tres fundamentaciones claves: 1. en el contexto de las ciencias sociales en general, tomaremos la concepción de infraestructura/superestructura de la dialéctica marxista; 2. en el contexto de las teorías sobre las migraciones, la teoría Histórico-Estructural, y 3. en el contexto de la antropología filosófica, recogeremos de la *weltanschauung* y racionalidad andina, la concepción del Hanan, Chaupi y Urin, en el intento de ensayar una categorización distinta. Por supuesto tomaremos en calidad de "préstamo teórico", una serie de elementos de varios vectores del pensamiento, en forma "selectiva": v.g. la teoría del inconsciente colectivo de Jung, la de la inercia cultural de Ogburn, entre otras. Ello no significa sin embargo que sigamos tales sistemas, como un todo, sino que los hemos tomado como parcialidades gnoseológicas de apoyo.

La *infraestructura* para el marxismo constituye el piso básico de la sociedad; se refiere a todas aquellas estructuras particularmente de condición económica: los modos, y relaciones de producción; la *superestructura* consiste en la expresión superior de los niveles de lo ideológico, la ciencia, la cultura, la religión, la política. Por otro lado la *teoría histórico-estructural*, concibe la migración como un fenómeno holístico en donde se dan por lo menos factores de expulsión, contención y atracción; cada uno de ellos a su vez tiene subfactores: objetivos, valorativo/normativos e individual/familiares. Finalmente, en base a la racionalidad cosmovisional andina, los pisos ecológicos de los Andes, permitieron manejar una espacialidad característica en su cultura: El *Hanan* es lo alto, el *Urin* es lo bajo y el *Chaupi* es lo intermedio. Atrás de una racionalidad puramente geo-

gráfica, esta triple dimensión expresa situaciones ideológicas: el Hanan se encuentra en relación con lo sobrenatural, y el Urin con lo natural, y el Chaupi como una suerte de intermediación entre sí (léase: Aguirre, 1989).

2. ANALISIS ESPECIFICOS:

2.1. Factores Intervinientes: rural/urbano:

2.1.1. Infraestructura:

Urin-Estructura:

Los factores que ingresamos aquí como parte de la infraestructura lo hacemos porque son parámetros que tienen que ver básicamente con la fundamentación económica, (trabajo, dinero, salud) a pesar de que cada uno de ellos pueda ser reprocesado en una segunda instancia con un sello de categorización supraestructural, en la medida en la cual la ideología interviene sobre lo económico. Manejando un "traslape" a la *weltanschauung* andina, la infraestructura - proponemos - pertenece al nivel del "Urin Andino".

Trabajo: es un determinante clave: la inserción laboral, los horarios, los ritmos, la participación, las concepciones frente al trabajo físico e intelectual, etc., son factores en el análisis. En el campo, la propiedad de la tierra, determina el trabajo; los horarios no son rígidos, pues despertarse temprano para el campesino, es usual; se vive un ritmo más bien estacional, se aprecia el trabajo físico, se trabaja ceremonialmente en colectividad a través de la minga. La siembra y la cosecha dan un ritmo estacional. Hay una división por sexo del trabajo: el arado es masculino, el ordeño es femenino; por ejemplo, el trabajo recíproco otorga una actividad al partir (*waki*) o recíproca (*minka* o *mingas*) entre los aymara de La Paz (Sandoval et al, 1987). Por el contrario en la ciudad, la inserción es

capitalista -y el salario determina la condición-; los ritmos son más rígidos, se depende del reloj, los ritmos son circadianos o semanales, no estacionales y el estigma del trabajo físico es más lacerante que en el medio rural.

Ingresos: el trabajo produce dinero, que en definitiva se torna en el gran imán del migrante promedio. Muchas motivaciones tienen los migrantes al trasladarse a la ciudad: educación, poder; pero para un amplio sector de ellos es apenas el deseo de supervivir. La categoría pobreza/riqueza se ha debatido ampliamente ("apu/wagcha" en la realidad indígena andina), y en efecto no puede reducirse a una visión puramente economicista para su acertada calificación. No basta comparar los ingresos del campo y de la ciudad; los "satisfactores urbanos" pueden no necesariamente enriquecer al migrante, aunque perciba más ingresos. Además, en este análisis es preciso estudiar esta relación pobreza/riqueza cruzando variables de edad y en forma diacrónica (Altamirano, 1988, ha observado que la pobreza/riqueza es un proceso ondulante conforme se analiza la edad).

Vivienda: materiales de construcción, participación en la construcción, ceremoniales, decoración, fetiches, significados, el fogón y su ubicación, entre otros elementos son parámetros claves en el análisis. Las ventanas pequeñas ahorran calor en el frío y revelan una mentalidad introvertida. El servicio higiénico puede ser inexistente, pues la mentalidad campesina podría girar en torno a que es más importante abonar la tierra. En el campo, el adobe, el bahareque, la paja son materiales usados. La casa se construye con la participación de la familia, "la huasipichana" es un ritual; en el dintel de la puerta se acostumbra poner un "herraje" o una "sábila", para que absorban los malos espíritus; el santo patrono, o el certificado de aprobación de la primaria son decoraciones que simbolizan su racionalidad y orgullo; los animales domésticos, y la significación de la parcela como extensión de la casa propiamente dicha son la constante. En la ciudad el espacio es reducido, el costo de la

propiedad es alto y hay que aprovechar los volúmenes. Las ventanas y puertas son generalmente más amplias, la cocina se ha incorporado dentro de la casa; las continuidades del medio rural pueden observarse sin embargo dependiendo del tiempo de la migración, del grado de aculturación y del papel de la segunda generación.

Vestimenta: su tipo, colores, preferencias, rituales, significados, elecciones y prohibiciones son factores de análisis. En el campo: el poncho, las alpargatas, el sombrero pueden ser distintivos étnicos. El color, igual: v.g. el negro para los Saraguro conlleva una identidad colectiva. En Otavalo, las alpargatas blancas se reservan sólo para los hombres, mientras que las negras, para las mujeres. En Imbabura, los "corazas" llevan una decoración clásica en la fiesta ritual que lleva su nombre (Ares, 1988); las plumas de tucán, serán igual para la corona ritual de los Shuar de la amazonia. En Manabí, el sombrero "jipijapa", será un distintivo local, etc. En la ciudad los parámetros son distintos: la chompa, el zapato, en veces de lona, la ausencia de sombrero, son parte de la homogenización urbana. El estigma de saberse indio, debe en veces desaparecer, en especial cuando el indígena se corta el "huango" del pelo, y, deja su poncho para alivianar la marginación. Carrasco et al. (1988) han observado sin embargo un dato curioso: el migrante de Puesetus a Quito, regresa de visita a su comunidad en taxi desde Riobamba, en ropa de "ciudad", pero rápidamente se cambia a su indumentaria tradicional, para encajar en su medio. Hay pues que investigar más estas ambivalencias. La persistencia de la indumentaria tradicional serrana indígena en el migrante a Guayaquil, podrá ser inclusive más censurado por la ciudad, pues la incoherencia del vestido pesado, especial para el frío, que distorsiona con el clima cálido, modela la conducta.

Alimentación/Bebida: el consumo, sus artículos, los ceremoniales, las prohibiciones y tabúes, las creencias, son algunos factores. En el campo, se puede comer lo que él produce; en los trabajos comunales se comparte la comida:

el "kipi de mote" es parte de la reciprocidad; el excedente de la comida grupal puede ser llevado a los hijos: (ir "huangllando"). En el Cucavi funeral de Pesillo, en el norte del país, la comida se sirve durante todo el velorio (Sánchez-Parga), y se come durante el funeral en forma ritual. El cuy se come en el medio rural, ampliamente (a más de que sirve el cobayo para el diagnóstico y tratamiento shamánico en la medicina tradicional andina); otros alimentos en cambio se prohíben, v.g. en la menstruación o el embarazo. Hay bebidas que son rituales: la chicha de jora se sirve en las mingas por ejemplo. En el otro lado de la moneda, en el medio urbano, las comidas son contra-reloj, el contexto familiar de ella tiende a reducirse; pueden mantenerse ciertas elecciones: el cuy, el chocho, pero otras se han eliminado lentamente como la quinoa por ej., a pesar de ser muy nutritiva. Las invitaciones de "mantel largo", pueden ser remanentes de la hospitalidad rural, pero otras concepciones como aquello de "indio comido, indio ido" revela el estigma racista de la cultura mestiza en la ciudad. La bebida es menos ceremonial y más consumista. El estudio del consumo de alcohol y del alcoholismo podrá ser un capítulo amplio de investigación, antes y después de la migración.

El Sueño: los horarios, los lugares, los tiempos permitidos, los ceremoniales previos, el contexto, etc., son factores de análisis. En el campo, se acuestan temprano y se levantan temprano; no hay vida nocturna; sin embargo, es preciso investigar cómo la televisión v.g. está cambiando el factor sueño y sus ritmos en el medio rural. Las canciones de cuna, para apaciguar a los niños son tradicionales en algunos contextos. El sueño se da en un espacio familiar amplio. En la vida urbana, por el contrario, los ritmos del trabajo pueden cambiar los patrones del sueño: v.g. en los trabajadores nocturnos; los ceremoniales previos pueden ser más bien en la línea de evacuar esfínteres o lavarse antes de dormir, en contextos más pragmáticos que rituales; el factor "ruido" en la noche ciudadana puede impactar, pro-

ducir insomnios y otros trastornos; además el sueño tiende a ser más privado en la ciudad y más colectivo en el campo; sin embargo las continuidades del medio rural en la ciudad hay que investigarlas.

Recreación/Tiempo Libre: estos parámetros pueden ser categorizados como parte de la infraestructura de la salud (física o psíquica); el deporte, el papel del alcohol, los lugares, las compañías, los horarios, son algunos de los factores. En el medio rural el voley es una "institución"; algunos juegos rituales persisten: el tucumán, el gallo-pitina; en cuanto al "pucara", éste está prohibido por las autoridades del estado. Generalmente hay juegos sólo para hombres y otros sólo para mujeres, mientras otros son compartidos. En la ciudad estos patrones suelen ser diferentes, aunque mucho dependen del acceso económico y de la ubicación en la escala social. La vinculación a la naturaleza es más remota, casi no tiene el migrante acceso rápido a espacios verdes, la recreación puede limitarse a los fines de semana o a los juegos dentro de casa.

2.1.2. Conexión Infraestructura/ Superestructura:

Chaupi-estructura:

Los factores mencionados a continuación, no son ubicados en la superestructura -que desde una óptima general así debería ser- porque consideramos en el análisis que constituyen "funcionalidades puente" o "de articulación" entre la infra y la superestructura. (De la misma forma como el "chaupi", constituye un eslabón entre el "hanan" y el "urin").

Afecto, Sexualidad, Matrimonio, Parentesco: en primera instancia estas categorías son parte del mundo físico y de la salud del hombre (afecto, sexualidad), sin embargo cuando ellas devienen en matrimonio o parentesco, el nivel infraestructural, ante el papel de la cultura se potencia a un

nivel superior; de allí, que las preferencias, los sistemas de atracción entre hombre y mujer, la endogamia, el cortejo, el enamoramiento, las permisividades y censuras, son factores fundamentales en el análisis de la identidad. En el campo, es básico analizar el sistema afectivo: v.g. el "tinku", y la violencia marital, los ceremoniales: v.g. los "mazorcascos" en el ritual del cortejo afectivo, los afrodisíacos y las creencias frente al sexo, las censuras de sus mitos: v.g. en el mal del arco o Cuichig, se acepta que el arco produce fecundación en la mujer, malformaciones o aborto. El Cerro, puede "preñar a las mujeres". En la ciudad el afecto podrá estar más hedonizado, los rituales tenderán a desaparecer, el lenguaje es más directo y rápido, puede la endogamia ser más rara -salvo en medios urbanos pequeños- de allí que se requiere investigar las continuidades y los cambios.

Comunicación: ella, en sí mismo no es una categoría per sé, sino un eslabón inter-categorial; los sistemas, medios y prácticas son factores de estudio para la identidad, entre otros. En el medio rural andino, por ej. el "chasqui" incásico constituyó el primer medio original de comunicación; el papel de la "kipa", que convocaba a la gente, tiene también una correlación con la comunicación; el estudio del rol del cabildo, etc. Cuando los españoles introdujeron en América el caballo, éste fue refuncionalizado por los campesinos al servicio del mercado, el transporte y la comunicación. Más recientemente el telégrafo, el teléfono, la radio y la televisión son una lista de un continuum de evolución. El rumor (chisme) no hay que descartarlo del análisis en las comunidades tradicionales, y el "correo de brujas", igual, en el papel de la comunicación en sociedades tradicionales. En la ciudad, algunos sistemas persisten, v.g. la radio es más rápida para un mensaje que el correo. Algunos remanentes como los "bandos populares". luego de las misas dominicales de algunos sectores rurales (v.g. en Jima, Sig-sig, Azuay), persisten refuncionalizados y aculturados en la ciudad a través de sesiones periódicas en las "colonias de

migrantes" en la ciudad: en Cuenca, la "vanguardia jimeña", edita boletines para su comunidad natal.

Otros elementos de la Estructura Social: esencialmente la estructura social pertenece a la superestructura; quizás la organización social es una categoría menos abstracta en ciencias sociales, que calzaría mejor aquí, porque hace relación al hecho real de conformación de una sociedad; preferimos el término "estructura", porque aquí hablamos no de una sociedad concreta, sino hipotética. Además del parentesco, es preciso analizar el compadrazgo, el rol, el status, el prestigio, el poder, como elementos de "acceso a", nuevamente como "elementos-puente" que le permiten al migrante, ingreso a la ciudad. En el medio rural, es necesario determinar los usos y costumbres frente a cada uno de estos parámetros. El matrimonio en algunos lugares de los Andes es por raptó (Carrasco, 1988 op. cit.); el compadrazgo asimétrico suele ser más colonial y racista (Sandoval et al, 1987) v.g. entre los aymará de la Paz. (p.148).

Las asociaciones, las relaciones humanas cara a cara, los amigos, jorgas, pandillas, el lumpen, son formas de articulación entre lo informal rural con lo formal urbano. L. Lomnitz ha estudiado en otros contextos (México) estas relaciones.

2.1.3. Superestructura

Hanan-Estructura:

Cosmovisión: las concepciones frente a la vida, a la muerte, a la otra vida, los parámetros de reciprocidad, de binariedad (frío-calor, cálido-fresco, etc.), la relación con el cosmos, etc. hay que tomarlos en cuenta. En la amazonía, el animismo, el animatismo, etc., son situaciones básicas. En el medio rural: las creencias frente al nacimiento, bautismo, iniciación en la adolescencia; las concepciones frente al duelo, las plañideras, el llanto, el entierro tienen importancia. En la ciudad muchos modelos se mantendrán,

pero otros mutarán en torno al papel que la ciudad juega frente a estos fenómenos.

ideología el arte, la música, la danza, el papel de la religión, juegan un rol sustancial. Varias obras de literatura, de cine y de música, han tratado el tema migracional: en A. Machado (1969) léase su clásica descripción del migrante de retorno a la tierra de Alvar-González. En el Ecuador, léase la poesía Rinimi Llacta, rinimi, de L. Cordero (ex-presidente botánico y quien escribió el primer diccionario quichua-español en la nación). La cinematografía tiene aportes fundamentales en el tema de la migración: Yahuarmaico de J. Sanjinés, es conocida en el medio andino, pues trata sobre los migrantes indígenas hacia la economía de enclave en las minas de estaño de la familia Patiño en Bolivia. La producción cinematográfica "Tiempo de Mujeres", sobre los Migrantes de Sta. Rosa, cerca de Cuenca, es una motivante obra de arte (de la cineasta Mónica Vázquez). En otros contextos culturales, Carlo Ponti, llevó a la pantalla "Los girasoles de Rusia", para comentar residuos de la migración italiana de post-guerra a Rusia. (S. Loren y M. Mastroniani en los papeles centrales); "Cow-boy de medianoche" revela el espejismo urbano del migrante rural texano a New York, y "Un hombre llamado caballo", revela el ritual de pertenencia a los indios "dakota" de un blanco migrado a la tribu.

Volviendo al Ecuador, la famosa frase que pronunciara Velasco Ibarra, luego de su último retorno: "he vuelto para meditar y morir", encierra una ideología clarísima en relación a la realidad del migrante de retorno. La música popular está llena de letras acerca del ensueño del retorno. El cuencano clásico para referirse a su cíclico retorno a su medio lo dice. "hay que regresar al pie del capulí", todo lo cual evidencia una ideología de pertenencia cohesiva a la cultura y un elemento preventor de la migración definitiva.

Otro aspecto clave en la ideología es el papel de los "héroes étnicos o nacionales": v.g. Túpac Amaru en el Perú, Túpac Katari en Bolivia, Rumiñahui o Tomalá en el Ecuador,

Caupolicán en Chile. Los símbolos de la cultura a través de los héroes, permiten romper la inercia cultural del derrotismo y desencadena un factor resistencia y rebeldía en la cohesión de los pueblos. En el contexto migracional a lo urbano, estos símbolos podrían extinguirse y sumirse sin embargo en el saco común homogenizante occidental de la ciudad.

Tiempo/Espacio: estos parámetros podrían estudiarse dentro de la ideología, pero por su cotización especial merecen situarse independientemente: v.g. las concepciones del "chaupi-punchan", del "tuta-manta", la de "tuta-yay", y la "chaupi-tuta" en el mundo quechua, suponen una racionalidad diferente para entender el tiempo. (Altamirano, 1990). El Hanan, el Urin y el Chaupi, se correlacionan con la geografía y la ideología. En el Ecuador, la "hora ecuatoriana", habla de una determinada concepción que se tiene frente al atraso y no se vive intensamente la puntualidad, racionalidad bien apreciada para otras culturas como la inglesa por ej. En el medio campesino, se responde a la ubicación de algo que el ciudadano pregunta con el clásico "está a la vuelta no más", lo cual ya se intuye desde el punto de vista ciudadano, que la distancia es mucho más larga de lo que se informa. Cuando a una doméstica indígena de una casa mestiza en la ciudad se pregunta al lugar que ha ido determinada persona de la casa, responde: "se fue a volver": con ello se explica que su racionalidad no insiste en el lugar al cual se dirige ese alguien sino que piensa más en que el retorno al lugar de origen es lo primordial. En Cuenca, había antaño la creencia curiosa que no se debe dormir, colocando la cama contra el sentido de la corriente del río más cercano de los cuatro que tiene la ciudad, porque "trae mala suerte" y además "se amaneca con dolor de cabeza". Hay que observar por tanto la correlación espacio/comportamiento/ideología. Otra vieja concepción nacional es indicar "arriba", para referirse al norte y "abajo", para referirse al sur, posiblemente el concepto alienante que los países del norte producen en los subdesarrollados del sur tiene que ver parcial-

mente con este rasgo de la concepción espacial. Bergson en la filosofía vitalista había distinguido el tiempo objetivo del subjetivo-inmanente. La concepción temporal tanto objetiva como subjetiva es radicalmente diferente en cada cultura y por supuesto en el campo respecto de la ciudad.

Concepción Médica: los principios, las patologías, los tipos, los costos, el acceso, son factores de análisis. En el medio rural, la binariedad frío/caliente, la naturaleza psicósomática y holística de la medicina tradicional, las patologías propias: v.g. susto, ojo, arco, antimonio, etc. relacionan al hombre con la naturaleza o la otra vida. El costo bajo, la solidaridad colectiva del tratamiento, etc..., hay que compararlos con los criterios ciudadanos de la salud-enfermedad. El papel del hospital que enajena en veces antes que curar (Coe, 1973), las tendencias biologicistas, la inserción de la salud como mercancía etc. de la ciudad son elementos de análisis en correlación con la migración.

Concepción Jurídica: las prohibiciones, las permisividades, los castigos, el control social, la norma, la ética y la moral, son un mínimo listado de factores. En el medio rural, en lo laboral: la minga por ej. es un universal categórico: el que no participa de ella, es marginado por la comuna. En lo civil, el matrimonio permite el salto al prestigio, de lo contrario se seguirá siendo "wagcha". En lo penal, el tinku, la violencia conyugal, las correlaciones entre borrachera ritual y juegos rituales, etc. pueden ser prevalentes. En el medio urbano, el sistema jurídico puede ser de lo más alienante para el migrante: el nuevo sistema de leyes es una camisa de fuerza, pues lo más penoso es que las leyes sólo están escritas "para los de poncho", siendo los campesinos y más los indígenas abiertamente discriminados por un sistema de justicia injusto.

Lengua: la escrita, la verbal, la onomatopéyica, la mímica, son todas formas de lenguaje que hay que comparar. El medio rural tiene una comunicación sustancialmente diferente: expresiva en actos, tal vez no en palabras. El quichua, no separa tanto el tiempo del espacio, tampoco lo hace

el aymará; la lengua no es tanto vehículo de mentira, como a veces sí ocurre en la ciudad. El grito puede ser insultante en el medio rural serrano, lo que no lo es tanto en la costa ecuatoriana, en donde se suele hablar fuerte y enérgico. Carrasco (op.cit.) comenta la acepción lingüística: "rodado" en el país: "ser rodado", quiere decir haber migrado; en el Azuay se dice "entrado en Balao" (costa). Claro está que "rodar" tiene también una implicación sexual. Un hombre rodado tiene prestigio, una mujer rodada equivale a prostituta. De la misma manera en la ciudad "hombre público", es una situación prestigiosa, pero "mujer pública", obviamente significa prostitución. En Machala, para estigmatizar al serrano migrado a las plantaciones de banano, se lo denomina: "paisano", en tal sentido el término tiene connotaciones censurantes e irónicas, de acuerdo al giro cosmovisional.

Concepción de la conducta: desde el punto de vista psico-social, el factor éxito, las motivaciones de filiación, logro y poder, son claves para entender el marco de referencia comportamental. Las motivaciones, las actitudes, la agresividad, la violencia deberían ser enfocados parcialmente por la psicología; igualmente el chiste, la broma, la hilaridad, algunas interpretaciones acerca de las fiestas etc., etc. En el medio rural la psicología es diversa; se puede en tal sentido hablar de una verdadera cultura rural, y más específicamente, agraria. En la ciudad, la industrialización, la densidad poblacional, el trabajo, etc., disponen un modo de comportarse diferente.

Las correlaciones entre el sistema infra/ superestructura con el sistema hanan/urin, (y la Intermediación estructural con el sistema chaupi) proponemos en una tabla de entradas múltiples en donde se aprecian las interconexiones de la red recíproca. Este cuadro complejo representa un ensayo por vincular la teoría marxista con la ideología andina, proposición sin embargo que deberá ser más desarrollada y discutida. (Véase anexo nº 4). Considero que de acuerdo a la filosofía de la indianidad, la ideología andina,

es más cósmica y religiosa que materialista y que el comunitarismo y colectivismo buscan una dialéctica que elimine lo antagónico, hacia lo armónico; la racionalidad de la dialéctica andina considero se halla más cerca de la teoría de los opuestos del yin y del yang taoista de Lao Tsé, (Cooper 1985), recogido en parte por Mao Tsé Tung (1937) en sus "cinco tesis filosóficas", sin embargo, como bisagra común con el marxismo clásico persigue el logro de una sociedad sin clases. A las categorías mencionadas, lo hemos complicado algo más al introducir los parámetros de expulsión/contención/atracción, (en subvaloraciones de factores objetivos, valorativos y familiares-individuales) que trae la escuela estructural-histórica de las migraciones. (El cuadro sin embargo está concebido en plantilla hueca, a ser llenado en una comunidad dada, en un grupo migrante dado y en una ciudad receptora de la migración dada, cuadro que quiere ser una *proposición metodológica* de estudio para el tema de la forja de la identidad de los migrantes.

2.2. Niveles de Identidad: comparaciones:

Partiendo de una enfoque inductivo, las identidades podrían seguir el siguiente orden procesual:

El Primer Nivel constituiría la *Identidad Étnica*: Indígena/Mestizo:

El grado de pertenencia al grupo de origen es fundamental investigarlo en el orden rural y en el urbano, a fin de asistir a la observación del papel de la migración en la continuidad o en el cambio. El grado de pertenencia a lo indígena, es más sólido, que lo que significa el grado de pertenencia a lo mestizo; ello se debe a que el mestizo es ambivalente y pretende ser más bien "blanco", que "ladino" (como se dice al mestizo peruano); siendo "nieta de dos abuelos, uno indio y otro blanco, desconoce al primero" (Vega, 1989).

El Segundo Nivel constituiría la *Identidad Geográfica*:

fica: Rural/Urbano:

La geografía es no sólo un condicionante, sino un determinante (se entiende que no fatalista sin embargo) en el proceso de la forja de la identidad. La cultura rural y la urbana, tienen patrimonios distintos. La concepción étnica no puede ser estudiada desde un punto de vista sólo racial, sino cultural, porque el mismo indígena migrado a la ciudad puede convertirse en "cholo", en "longo", o en mestizo, si los patrones de transculturación invaden su propio "yo social". De esta manera el nivel de la identidad étnica se entrelaza con el nivel de la identidad geográfica.

El Tercer Nivel constituiría la *Identidad Centro/periferia*: Capital/Provincia:

La identidad del capitalino es diferente que la identidad del provinciano. En Quito, se les califica de "chagras" a los provincianos, frente a los "chullas" que representan la identidad vernácula popular quiteña. Esta identidad en el proceso migratorio tiende a uniformizarse generalmente en la segunda generación, en donde se observa un rechazo no infrecuente a los orígenes.

El Cuarto Nivel constituiría la *Identidad Regional*: Costeña/Serrana/Amazónica:

Altamirano, (1988) sugiere los términos: "ángulo cultural", para aquellas: "predisposiciones que tienen los migrantes de asumir patrones de comportamiento específicos que se originan en el uso de sus valores culturales nativos". El autor denomina "regionalismo" a la forja de estas identidades regionales. En el Ecuador el término "regionalismo", sin embargo ha cobrado connotaciones diferentes: se lo reserva más para significar el desvío hiperdimensionado, etnocéntrico, chauvinista de la región propia frente a las otras. Regionalismo por otro lado es un término polisémico y desde el ángulo positivo de vista, podrá significar una herramienta de supervivencia de identidades regionales o locales propias.

La geografía, la cultura, la historia, la psicología determinan en el país identidades colectivas diferentes: el

costeño: abierto, extrovertido, alegre, a veces superficial, más propenso a la vida de mercado; el serrano: hermético, introvertido, a veces depresivo o hipócrita, más propenso a la vida del pensamiento, son dos identidades plenamente diferenciadas. La migración sierra-costa impactará en una redefinición de identidades. La migración costa-sierra, igual, aunque es más reducida en números. Ciertamente la cultura de la amazonía tiene dos partes notorias: la de las etnias aborígenes, con identidades propias, aunque se hallen en un claro proceso de aculturación y transculturación, y el de los migrantes colonos serranos o de otras partes del país a las zonas de enclave petrolero o hacia las zonas de colonización agraria, cuya identidad es generalmente importada de sus lugares de origen, y que todavía no han podido constituir una "identidad propia". Tampoco hay una identidad propia en los habitantes de las Islas Galápagos.

El Quinto Nivel es la Identidad Nacional: Subcontinental: Ecuatoriano/Andino:

La identidad de ecuatoriano se empezó a forjar quizás después de la separación del Departamento de Quito del resto de la Gran Colombia. El nombre de Ecuador, fue propuesto originalmente por el Mariscal La Mar, cuencano de nacimiento y primer presidente del Perú; el nombre de "Ecuador" fue luego legitimado por el dictador Flores. La identidad de ecuatoriano como algo distinto de lo andino, aunque ligado a él, tal vez partió antes del propio incario, cuando cañarís, quitus, etc. sintieron la incursión invasiva del imperio incásico. Actualmente el Pacto Andino y otros convenios de los países andinos intentan nuevamente rescatar una identidad andina común tras las diferencias absurdas que la historia ha producido en estos países.

El Sexto Nivel es la Identidad Continental: Latinoamericano/Norteamericano:

El papel de la dominación del capitalismo avanzado de los E.U. ha servido de un lado para destruir identidades latinoamericanas, pues la alienación ha sacado sus excedentes en la uniformización de comportamientos, pero de otro ha

despertado expresiones de resistencia en el mantenimiento de renovadas identidades subcontinentales. Igualmente otras culturas del mundo intentan rescatar sus identidades propias frente a la occidentalización creciente.

3. CONCLUSIONES:

3.1. Generales:

Desde el punto de vista teórico resulta clave manejar adecuadamente la categoría "identidad". El enfoque de la religión, la filosofía, la psicología y la psicopatología, y en especial de la sociología y la antropología, resulta fundamental para afinar y calibrar coherentemente el concepto de identidad.

Desde el punto de vista metodológico, los factores que intervienen tanto en el medio rural como urbano en la forja de la identidad del migrante, se los presenta combinando tres racionalidades: el concepto marxista de infraestructura/superestructura; la escuela histórico-estructural sobre migraciones y la base ideológica-cosmovisional del Hanan/Urín de la ideología andina.

3.2. Específicas:

3.2.1. Gnoseológicas:

Los principales factores considerados en la infraestructura son: trabajo, ingresos, vivienda, vestimenta, alimentación-bebida, sueño, recreación-tiempo libre. Los principales en el nivel intermedio de conexión son: afecto-sexualidad-familia-parentesco, comunicación, y otros elementos de la estructura social. En el nivel de la superestructura, se señalan: cosmovisión, ideología, concepción del tiempo/espacio, concepción médica, jurídica, lengua, y

conducta psico-social.

En el análisis de los niveles de identidad comparativos, se estudian el étnico, el geográfico, el centro/periferia, el regional, el nacional y el continental.

3.2.2. **Éticas:**

El análisis de las identidades tiene aplicaciones vivenciales y morales especiales: la sensibilización en el plano humano de lo que implica la pérdida o el mantenimiento de las identidades de grupos culturales migrantes; en tal sentido relieve la motivación por asumir una Antropología Radical, en la cual no sólo se estudien las comunidades por intereses académicos, sino que se pase hacia la práctica comprometida y política para hacer lo que Marx (1973b) advertía, en sus Tesis sobre Feuerbach: "hasta aquí los pensadores se han preocupado por interpretar el mundo, lo que importa es transformarlo".

4. **ABSTRACT**

This paper deals with the analysis of migrants cultural identity; in order to face this goal, particular emphasis on theoretical approaches into the matter of "identity" as a category is performed; religion, philosophy, psychology, psychopathology, and sociology/anthropology are the main areas of knowledge on the study.

In order to maintain a paradigmatic line on the study of those factors affecting migrants -both in rural areas and in the city- three main sources are introduced: the marxist infra/superstructure conception; the andean "weltanschauung" of "hanan, chaupi, urin "; and the push-stop-pull conception of the historic-structuralist school about migrations.

Specific description is focused on each one of the country-side and urban sets, about phenomena related to

shape the new migrant identity. Besides, different levels of identity are here discussed, such as: ethnic, geographic, regional, national and continental.

Finally we underline that this rather new model to built, a method to research andean migrant identity needs further discussion.

5. BIBLIOGRAFIA

- Altamirano, Teófilo (1988). *Cultura Andina y Pobreza Urbana*. PUCP, Fondo Ed. Lima.
- Bergua, Juan(1960). *Mitología Universal*. Ed. Ibéricas, Madrid.
- Bloch, Robert(1961). *Psicosis*. Ed. Carvajal, Bogotá, Colombia.
- Carrasco, Hernán et.al. (1988). *Caminantes y Retornos*. Inst. Est. Ecuat. Ed. Don Bosco, Quito.
- Chiriboga, M. (1987). *Movimiento campesino e indígena y participación política en el Ecuador. La construcción de identidades en una sociedad heterogénea*. En: Ecuador Debate, N° 13, Quito.
- De la Fuente Muñiz, Ramón(1968). *Psicología Médica*. Fondo de Cult. Econ. México.
- Durkheim, Emile(1966). *Suicide*. Free Press, N. York. USA.
- Engelmayer Otto (1970). *Psicología Evolutiva de la Infancia y de la Adolescencia*. Kapelus, Bs. As.
- Ferrater Mora José (1972). *Diccionario de Filosofía Abreviado*. Ed. Sudamericana, Bs. As.

- Fingermann, Gregorio(1963). *Lecciones de Filosofía*. Ed. El Ateneo, Bs. As.
- Gordon, Milton(1971). *The nature of assimilation and the theory of the melting pot*. In: *Current perspectives in social psychology*. Eds. Hollander E.P. and Hunt, R.G. Oxford Univ. Press, N.Y.
- Gregory, Ian, (1980). *Psiquiatría Clínica*. Ed. Interamericana, México.
- Jung, Carl, Gustav (1970). *Teoría del Psicoanálisis*. Plaza Janés. Barcelona, España.
- Kunkel, Fritz,(1966). *Del Yo al Nosotros*. Ed. Luis Miracle, Barcelona, España.
- Madsen, W.(1964). *The alcoholic agringado*. *American Anthropologist*, 66:355.
- Marx, Karl(1973). *Miseria de la Filosofía*. Ed. Ciencias del Hombre. Obras Escogidas Bs. As.
- Mitchel, Clyde (1969). *Social networks in urban situations*. Manchester Univ. Press. England.
- Ribadeneira, J.C. (1987). *Identidades populares: material para una ruptura*. En: Ecuador Debate, N° 13, Quito.
- Rodó, José Enrique (1963). *Ariel*. Espasa-Calpe, Col. Austral, México.
- Sánchez-Parga, José(1989). *La Observación, la Memoria y la Palabra*. Centro Andino de Acción Pop. Quito.
- Sandoval Godofredo, et al. (1987). *Chukiyawu. La cara aymara de la Paz*. Cipca. La Paz, Bolivia.

Vega, Gustavo (1989). Comportamiento e identidad cultural: reflexiones sobre la psicología y la psicopatología en la cultura nacional. En: *Idioma*, Univ. de Cuenca, Vol 4, Nº 1.

ANEXOS

Diagrama No. 1

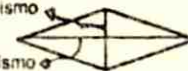
Identidad: "El Yo y El Nosotros"

A. Modelo Equilibrado:



B. Modelos Desviados:

B1 Identidad Egoísta:

eje del altruismo
eje del egoísmo

B2 Identidad Altruista:

eje del altruismo
eje del egoísmo

Diagrama No. 2:

Niveles de la Conciencia e Identidad:

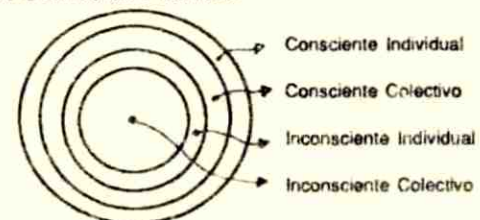


Diagrama No. 3:

Identidad y Alienación-Ambivalencia.



La elaboración de una moral universal, una especie de **religión civil** que sustituyera a la religión revelada, es la tarea que Peralta desarrolla paralelamente a sus esfuerzos por lograr la autonomía del poder político en relación al eclesiástico. El problema que intenta resolver es la estructuración de un cristianismo filosófico intuitivo que no sea fríamente racional ni tampoco pasivamente crédulo en la religión revelada. Metodológicamente, propone la intuición como sustituto de la gracia y la reflexión en reemplazo de la revelación. Su planteamiento filosófico apoya a la religión en lugar de oponérsele, contrariamente a lo sostenido por sus adversarios de manera infundada. Intenta restablecer la diferenciación entre lo natural y lo espiritual, contra la tradición empírica de Locke, y provee así un campo racional para la creencia en la obligación moral.

Los elementos de esta dimensión filosófica se encuentran diseminados en el conjunto de su discurso, articulando y reforzando su ideario político, si bien encontramos una sistematización de los mismos en su trilogía **Teorías del universo, La moral teológica, y La naturaleza ante**

la teología y la ciencia, como también en sus *Ensayos filosóficos*, obras todas de publicación póstuma (1).

El idealismo filosófico invoca una especie de sacerdocio moral, figura que Peralta desempeña en concordancia con su rol de orientador de la sociedad, con auditorio universal y a partir de un concepto estricto del individuo abstracto desligado de la historia. Quienes propugnan una ideología, pretenden hablar en nombre de una entidad trascendente -un estrato, una clase, una sociedad, o un valor ideal- más amplia que el número de miembros de la entidad colectiva, y pretenden actuar en nombre de un ideal cuyos beneficiarios superan a los miembros del grupo ideológico. Como lo ideal difiere siempre de lo existente, la ideología combate por la realización de un estado de cosas que, según sus sostenedores, no existió nunca o existió en un pasado ya desaparecido (2). La finalidad del discurso filosófico de Peralta es la li-

(1) *Ensayos filosóficos* es uno de los inéditos de Peralta que la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Azuay, publicó de manera póstuma en 1961, con el conocido estudio introductorio de Luis Monsalve Pozo titulado "La patria y un hombre". Consta de 3 partes: "Teorías de ética o diversas opiniones sobre moral"; "La moral de Jesús"; y "Cuestiones filosóficas".

Teorías del universo fue editado por la Universidad de Cuenca en sus *Anales* de 1967, con introducción de Gabriel Cevallos García. Constituye una descripción comentada de lo que a juicio de José Peralta configura el conjunto de los principales sistemas del universo, según teorías de la ciencia moderna.

La *moral teológica* fue editada en 2 tomos, aparecidos ambos en 1974, de contenido dividido también en 3 partes: "La moral teológica y su acción en el paganismo"; "La moral teológica y su acción en el judaísmo"; y "La moral teológica y su acción en el cristianismo". En esta obra Peralta postula que ni la moral pagana ni la moral judaica pueden ser consideradas como portadoras de una verdadera ética, calidad que corresponde al cristianismo, lamentablemente desvirtuado por la acción del clero corrompido.

A su vez, *La naturaleza ante la teología y la ciencia* es un trabajo complementario de *Teorías del Universo*. Desde una óptica creacionista, Peralta plantea como enemigos de la ciencia tanto al ateísmo como al tradicionalismo religioso de origen judaico.

(2) Karl Mannheim (1958) propone una diferenciación entre ideología, conjuntos de ideas que pueden trascender el orden establecido sin cam-

beración espiritual y la ilustración del pueblo de su patria, teñida por el europeísmo (¿podría haber sido de otro modo?) y la imitación que caracterizaron nuestra abigarrada cultura moderna (3). El pueblo no es fuerza determinante en el desarrollo propuesto por Peralta, debido a lo que estima como específico del proceso evolutivo latinoamericano. La tarea del intelectual será civilizar, al interior de un proyecto de justificación racional para la moral independiente de la teología.

Puesto que la razón postula principios universales, categóricos e internamente consistentes, la moral racional postulará proposiciones fundamentales que puedan y deban ser obedecidas por cualquier ser racional en cualquiera ocasión (4). El liberalismo de Peralta, en la línea del pensamiento kantiano, es un liberalismo deontológico que subraya el deber, no la inclinación propia del instinto, como característica del acto moral. Desde este aspecto, se opone a la otra gran forma del liberalismo, el teleológico, cuyo representante más conocido es el utilitarismo. De hecho, se

biarlo sino antes bien reforzándolo; y utopía, que también trascienden la realidad al orientar hacia elementos que esa realidad no contiene, pero que al contrario de la ideología moviliza componentes que logran transformar un orden existente.

(3) Una cita de José Joaquín Brünner sobre la modernidad, retenida por Joaquín Hernández en su trabajo sobre Octavio Paz (*Nariz del Diablo* No. 13. Quito, 1989), nos parece apropiada para ilustrar el problema: "El proyecto modernizador nace así, entre nosotros, de una doble artificialidad: por un lado, no responde en la cultura hispanoamericana a las transformaciones de la propia base económica, a un verdadero proceso de modernización, sino a las ideologías de grupos intelectuales que lo introducen como imitación y anhelo en la cultura; por el otro, se construye sobre una negación -la del mundo católico, 'mosaico de supervivencias precolombinas y formas barrocas'- entre puritanismo, democracia y capitalismo, mezcla que entonces aparece como verdadera alquimia de la modernidad" (p.62).

(4) "El imperio de la razón era la tradición francesa de la Ilustración y del siglo XVII, que se volcaba en el liberalismo, es decir, que éste recogía", escribe Gustavo Fabal (s.l.:281). "Era la voz y el gesto de los enciclopedistas de la víspera, y de Robespierre y Danton en la revolución", agrega, "resurrectos en el siglo XIX por la doctrina liberal".

trata de un modelo normativo conservador, en que la organización social es enfocada como un conjunto de principios, familia, mundo natural y social bien ordenados. Hay fuertes rezagos de un pasado tradicional en la concepción peraltiana, siendo el carácter deontológico de los juicios morales "el fantasma de los conceptos de ley divina completamente ajenos a la metafísica de la modernidad", sostiene MacIntyre (1987:143), al igual que la dimensión teleológica.

El liberalismo deontológico de Peralta concede prioridad a la justicia por encima del bien. En este marco la sociedad, compuesta por una pluralidad de personas, cada una de ellas con sus propios fines, intereses y concepciones particulares del bien, alcanza su organización óptima cuando está regida por principios que en sí mismos no presuponen una concepción particular del bien. Si la justicia tiene prioridad sobre el bien, no es solamente porque sus exigencias estén en primer lugar, sino también porque los principios de la justicia son obtenidos de una manera, en principio, totalmente independiente de toda concepción del bien. Por consiguiente, la justicia impondrá sus restricciones al bien y lo limitará. Para esta forma de liberalismo, el individuo será libre solamente si su conducta está gobernada por principios que no presupongan ninguna finalidad particular, y su libertad será también compatible con la libertad de los demás.

Las lecturas lineales generalmente evaden una revisión de la producción completa de Peralta y descuidan el carácter de código por descifrar de esta totalidad, a su vez requisito indispensable para una interpretación contextualizada tanto "internamente" como en sus condiciones de producción. El decir y el querer decir, que no necesariamente coinciden, ha sido dislocado en renovados desdoblamientos interpretativos del discurso peraltiano por quienes no atienden a la observación que encabeza este párrafo, y que constituye la regla metodológica fundamental para obtener

un conocimiento consistente (5). Hay quienes sostienen que la praxis política peraltiana se habría radicalizado (en el sentido actual del término) luego de la caída de Alfaro, siendo el índice de esta proyección obras como *Eloy Alfaro y sus victimarios*, escrita en 1918, y *La esclavitud de la América Latina* (1927). No siempre se recuerda que el liberalismo, cuya función ideológicamente de ruptura queda de manifiesto en relación a la secularización de la vida del Estado ecuatoriano, difícilmente puede ser considerado como un cuerpo doctrinario consistente, por una parte y que por otra, fue movilizadado por una de las fracciones oligárquicas enfrentadas en el duro combate intra-clase que ha caracterizado la vida política de una mayoría de países latinoamericanos.

Atendiendo al liberalismo desde un punto de vista teórico, observamos que desde un comienzo estuvo dividido entre utilitarismo y corrientes de adaptación a la antigua doctrina del derecho natural, tendencia esta última que Peralta sostuvo infatigablemente. En su programa político, el liberalismo permanecía separado entre la confianza en un gobierno popular dirigido por las mayorías como agente social, y la posición de mayor adaptación encaminada al gobierno de una élite propietaria, postura a la que Peralta adhirió también sin vacilaciones. Volveremos sobre este punto más adelante.

El liberalismo deontológico de Peralta concibe al sujeto como un agente social soberano que elige, una criatura que opta en favor de ciertos fines, y que se relaciona con estos fines mediante actos de voluntad. La secularización de la moral realizada por la Ilustración había cuestionado el estatuto de los juicios morales como manifestaciones de la ley

(5) No siempre se ha analizado al liberalismo peraltiano en su tiempo y lugar, mediaciones y coyuntura, adecuación y desajuste históricos. Lo afirmado no significa desconocer el aporte de José Peralta a "las transformaciones y reformas impulsadas por la burguesía que, en conjunto, representan un momento crucial en la constitución del Estado nacional en el Ecuador" (Ayala, 1986:18). Antes bien, se trata de complejizar un tratamiento que en ocasiones ha sido conducido linealmente.

divina. El individuo se definía entonces por su liberación de las formas caducas de organización social que lo habían constreñido hasta entonces, tanto por la creencia en un mundo cohesionado teísta y teleológicamente, como por la presión de una sociedad holística en el sentido anotado anteriormente. La autoridad de las normas morales deriva ahora del hecho de corresponder al ejercicio de la razón. Y la práctica de la actividad racional exigirá una medida de libertad y de bienestar para el agente racional. Una vez más, será inevitable la brecha entre el significado de las expresiones morales y la forma en que se usan, especialmente si consideramos que en el discurso liberal, la eticidad es la base de la igualdad social.

Revisemos brevemente las fuentes filosóficas que nutren la configuración peraltiana de un nuevo espiritualismo que a su vez pueda convertirse en un nuevo humanismo, capaz de moldear un elevado estilo de vida excluyente de todo utilitarismo.

Estas fuentes tienen un rasgo en común, que es el eclecticismo doctrinario de composición simple, y la moderación política. De Cicerón se puede rastrear en el discurso peraltiano la inclinación a la línea de religión filosófica como racionalización de tradiciones, cuyo primer imperativo es vivir conforme a la naturaleza, y por consiguiente, a la razón. Del estoicismo de Epicteto, tan similar al cristianismo, es también captable la posición contraria a la ética utilitaria, de gran incidencia en la filosofía y práctica política de Peralta.

Las principales vertientes filosóficas peraltianas provienen de corrientes derivadas del espiritualismo ecléctico, de Victor Cousin (1792-1867) y de Karl Christian Krause (1781-1872), tendencia esta última que abogó en su tiempo por una moralización de la vida social, traducida en un liberalismo democrático de raíz religiosa. La filosofía de Cousin combina el romanticismo alemán postkantiano con la filosofía escocesa del sentido común, subrayando las intuiciones de las verdades fundamentales aseveradas por los

pensadores escoceses, y recalcando lo diferente entre el uso de la razón en el pensamiento moral y espiritual, y su uso en la ciencia. Considerado como filósofo oficial en el período del "rey burgués" Luis-Felipe (1830-1848), Cousin alcanzó amplia difusión en España, Estados Unidos y algunos países latinoamericanos. Sus ideas conservadoras y justificadoras del orden establecido fueron tenazmente combatidas por los partidarios de la independencia cubana. Ferrater Mora (1971, II:103) menciona la polémica abierta en torno al eclecticismo de Cousin por Luz y Caballero en Cuba hacia mediados del siglo XIX, criticando la vigencia de este pensamiento en relación al afianzamiento de instituciones opuestas a la independencia del país (6).

Peralta toma contacto con el krausismo a través de España, país donde esta doctrina tomó dimensiones de avanzada política en relación a la época, con sus objetivos de educación y reforma. Se considera al krausismo particularmente fecundo en filosofía del Derecho y en la educación como formación integral antes que pedagogía, en un intento por integrar a España al ámbito de la filosofía europea racionalista. El espiritualismo de Krause sitúa el fundamento de la moralidad en lo que designa como asociaciones de finalidad universal: la familia y la nación (conceptos fundamentales para el capitalismo en sus orígenes), y no en las asociaciones limitadas como la Iglesia y el Estado, reservando para este último la misión única de aplicar el derecho. La conflictividad social y política patente desde la revolución

(6) El eclecticismo de Cousin se acomoda tomando de los diferentes sistemas filosóficos lo que a su criterio tiene validez permanente, asumiendo que ninguno de estos sistemas es totalmente falso. De la escuela escocesa y de Maine de Biran, retiene la percepción psicológica como instrumento de aprehensión de la realidad; de Schelling y Hegel, la razón universal. A estos componentes básicos agregará elementos de religión natural y del espiritualismo cartesiano.

Al comienzo de su carrera académica como profesor de la Sorbona, como sucesor de Royer-Collard, desplegó un entusiasmo renovador que pronto se vio atenuado por su posición oficial como jefe de la enseñanza de filosofía en Francia, sostenido por la Monarquía de Julio.

SOBRE EL UTILITARISMO

"Las doctrinas de Epicuro y de su escuela, son el fundamento de la moral utilitarista; moral que ha logrado infiltrarse aun en las instituciones de los pueblos más adheridos a la sana filosofía.

Ningún sistema de moral inductiva ha sido presentado con mayor apariencia de verdad, ni producido, por tanto, consecuencias más trascendentales y funestas para el orden social, que el utilitarismo; y esta es la razón por la que, contra mi propósito de exponer sólo las diversas teorías de Etica, me detendré algo más en el examen de las doctrinas de Bentham.

No existe para este filósofo -que tanto ruido ha hecho en el mundo- ningún principio intrínseco, abstracto y absoluto de moral; el instinto humano que busca el placer y huye del dolor, es el único móvil de las acciones humanas; y este instinto -producto necesario de la constitución del hombre, y que es movido, impresionado a la continua por los objetos exteriores- es ciego y fatal, puesto que no es posible dejar de querer lo que es capaz de procurarnos la dicha, ni repeler lo que nos puede traer una pena.

Ni voluntad libre, ni conciencia clara, existen en el hombre. el determinismo más absoluto nos rige e impulsa; de donde resulta que el interés, quiero decir el egoísmo, es, en último análisis, la fuerza directriz de la actividad humana. Calcular acertadamente las ventajas y desventajas de un acto, para conocer de qué lado se inclina la balanza, constituye toda la ciencia moral posible; y este singular balance de los placeres y los dolores que la realización de nuestro deseo produce casi siempre tiene que producirse después de ejecutado el acto, por lo mismo que al calculador no siempre le es dado prever todas las consecuencias de dicha acción. Si el saldo es en pro del placer, el acto es moral y laudable; y nocivo, diremos pecaminoso, en caso contrario.

La medida de la moralidad, de consiguiente, no puede ser más incierta ni más oscura y susceptible de fácil mudanza; ya que la bondad o malicia de un acto dependen del acierto o el error en el cálculo, de la manera de apreciar las consecuencias resultantes, de la misma capacidad del operante para experimentar la intensidad y duración de los goces y las penas que se produzcan, del radio de influencia del acto examinado, etc. Oigámosle al mismo Bentham para juzgar con mayor exactitud su doctrina.

¿En qué consiste el soberano bien? -nos dice en la Deontología-. Si fuese alguna cosa, ¿qué sería? ¿Qué podría ser sino el placer? Placer o causa de placer; placer sin mezcla de pena, dicha

maximizada. -¿Quién fue jamás tan insensato que ignorase que ninguno ha tenido nunca hallazgo semejante?"

Esta dicha suprema, inefable y pura, no es, pues, posible; y de aquí la suprema necesidad de renunciar a buscarla, contentándonos con la mayor suma de goces que el hombre puede alcanzar en esta tierra, en donde cada satisfacción va acompañada de padecimientos. Por este modo, la felicidad, es decir la Etica, queda restringida a la existencia terrestre; el horizonte del alma y su esfera de acción moral no sobrepasan los límites de la sensación y de la vida.

(.....)

Satisface y consuela el ver cómo las más grandes inteligencias, los más nobles espíritus -que han sido y son el timbre y el orgullo de la humanidad- han rechazado siempre y unánimes las degradadoras doctrinas de Epicuro, como adversas a la dignidad y a los altos destinos con que la naturaleza ha distinguido a nuestra especie. Sí, el utilitarismo está en abierta pugna con la opinión de los más ilustres filósofos, con los dictados de la sana razón, con las naturales inspiraciones de la conciencia humana; y sin embargo, dicho sistema ha logrado ingerirse, no sólo en la Etica moderna, sino aun en la Legislación, y ha intoxicado estas ciencias que son las fuentes de vida para la sociedad"

JOSE PERALTA

Lima, 1915

(Reproducido en *Ensayos filosóficos*, pp. 132-140)

de 1854 en España, encontró un adecuado paliativo en la ideología de armonismo simplificador con que la clase media esperaba atender generosamente a las clases inferiores de la sociedad. En el año crucial de 1873, los krausistas con Giner de los Ríos a la cabeza, no renuncian a la teoría que, "para no sucumbir, se alejaba cada vez más de la realidad" (Gil Cremades, 1975:115). Esta aseveración calificativa puede ser extendida al propio Peralta en los conflictivos años luego de la primera guerra mundial (7).

(7) Indudablemente, Peralta toma contacto con el krausismo en su versión española, siendo España el país donde estas ideas alcanzaron su mayor difusión, y donde alrededor de 1850 representaron una posición progresista, diluida hacia fines de siglo con rasgos conservadores.

Siendo el individualismo liberal la piedra angular de la ideología moderna, aquél se identifica entonces por la fijación libre de sus propios objetivos y finalidad, en tanto que la sociedad correcta es aquella que permite a cada uno realizar estas metas propias, sin fricciones de importancia con sus semejantes. En esta vía, el espiritualismo peraltiano se encamina a responder ciertos problemas filosóficos fundamentales:

- ¿Qué es el hombre?

- ¿Cuál es su destino en el mundo?

- Siendo el bien y el mal los polos entre los cuales se desarrolla la existencia humana, ¿qué es el bien y de dónde proviene el mal?

Para solucionar estos enigmas, Peralta precisa ciertos postulados básicos que orientan su desarrollo reflexivo y argumentativo. Su método inductivo buscará la verdad mediante la razón, con "espíritu desapasionado y crítico" (*Ensayos filosóficos*:7) que elimine todo prejuicio teológico. Este ejercicio intelectual requiere la presentación de diversos sistemas explicativos, de modo que cada individuo tenga la oportunidad de elegir aquel que le parezca justo y adecuado, sin imposición alguna.

Su eclecticismo se apoya en proposiciones como las siguientes:

- El alma es una e indivisible; es dotada de inteligencia (percibe, piensa y conoce); es sensibilidad consciente; y es también voluntad que decide, opta, elige (Krause).

Peralta se apoya principalmente en G. Tiberghien, y conoció la eclosión de traducciones españolas de Krause y sus discípulos, entre 1870 y 1875. Los grandes difusores españoles del krausismo fueron Julián Sanz del Río y su discípulo Francisco Giner de los Ríos, centrados en el doble objetivo progresista de educación y reforma, particularmente en el período 1854-1874. Este movimiento buscaba integrar a España en el ámbito de la filosofía europea racionalista

- La voluntad entraña libertad absoluta de ejecutar o no un acto (Tiberghien), sin la cual no podría darse la responsabilidad, base de la justicia.

- La justicia sustenta y mantiene las instituciones y leyes de la humanidad (Jouffroy).

- La libertad se define como "un poder de hacer lo que queremos, de ir a donde nos lleva el deseo" (*Ensayos filosóficos*:49); es la voluntad que conoce, reflexiona y elige, a su vez inseparable del alma.

En relación al origen del hombre, propone como opciones teóricas el **creacionismo**, sustentado por la teología y el espiritualismo; y el **evolucionismo**, propio del método experimental. Una descripción del creacionismo lo presenta como un dualismo que se origina en el principio de causalidad y que se manifiesta en sucesivas parejas de oposiciones: infinito/finito; eterno/transitorio; necesario/contingente; espíritu/materia; divinidad/criatura. El evolucionismo monista, por el contrario, presenta los fenómenos espirituales como producto o forma de los procesos materiales. Peralta delimita su propia posición dentro de lo que llama una rama ecléctica de la filosofía evolucionista, ajena al monismo materialista, pero que "acepta y defiende sin reserva el imperio de las eternas leyes de la naturaleza, en la formación y perfeccionamiento ascendente de los seres, sin necesidad alguna de la intervención actual y directa de la causa creadora de esas leyes, en cada una de las fases del progresivo desarrollo y transformación del universo" (*Ensayos filosóficos*:10).

Apoyándose en Jacolliot, Peralta sostiene que sólo cabe afirmar taxativamente que el hombre existe y progresa, y que no es posible aceptar que los antropoides sean sus inmediatos ascendientes, como sostiene la escuela materialista de Haeckel. Tales planteamientos impiden explicar adecuadamente las peculiaridades y características del alma humana y los fenómenos psicológicos comunes a la humanidad. En su opinión, se trata de una doctrina desconsoladora que

sustituye al Creador bondadoso y sabio por la naturaleza ciega; al alma, por reacciones químicas y funciones biológicas; a la libertad, por leyes mecánicas que encadenan a la materia; a la virtud, por imperfecciones inevitables; a la inmortalidad, por el silencio y la nada.

Atribuye un mérito innegable al creacionismo sostenedor de la inmortalidad del alma, y rechaza el panteísmo antiguo y moderno como monstruosidad que *"no sólo suprime la personalidad del alma, sino también la del mismo Dios, lo cual evidentemente, es negarlo"* (Ensayos filosóficos:32). Respecto al panteísmo, conviene recordar que se convirtió en materia de aguda polémica durante un amplio período del siglo XIX, y que muchos pensadores liberales debieron defenderse de la acusación de haber difundido la creencia en el Gran Todo (8). En realidad, los planteamientos panteístas representaban una rebelión contra las religiones convencionales y el orden social imperante. Peralta encuentra una salida ecléctica en el **panenteísmo** de Krause, sosteniendo que como ser absoluto, Dios contiene el mundo en sí sin absorberse en el mundo.

No solamente el materialismo destruye la libertad humana, sino también ciertas corrientes filosóficas espiritualistas y también teológicas, incluyendo entre ellas al teísmo de vertiente agustiniana, el fatalismo musulmán, las

(8) El propio Cousin mutiló sus escritos primeros de clara tendencia panteísta para hacer desaparecer todo rastro de esta "peligrosa doctrina". Por su parte, Julián Sanz del Río debió defenderse en 1865 contra la acusación de panteísmo que le fuera formulada en el parlamento español de aquel año. En su contestación, indica Antonio Zozaya (1985:19), Sanz del Río denunciaba al panteísmo como raíz de error.

La atmósfera ideológica del Ecuador de la época no escapó a la condenación del panteísmo. En este sentido, es válido recordar el suicidio de la poetisa Dolores Veintimilla en 1857, luego de haber sido acusada por sacerdotes que condenaban la expresión **Gran Todo** empleada por la poetisa en su *Necrología*, como signo de creencias panteístas. Esta condenación apuntaba en realidad a la oposición que Dolores Veintimilla había hecho pública en su *Necrología*, ante el ajusticiamiento de un indígena en la plaza pública.

teorías éticas de Malebranche y Spinoza (9). Según estos sistemas, *"las facultades del alma no son tales facultades; sino aptitudes pasivas, fuerzas de obediencia, ya que lo absoluto absorbe en nosotros lo relativo (...) no tenemos existencia espiritual propia, autónoma y libre"* (Ensayos filosóficos:71-2).

En relación al bien y al mal, Peralta rechaza la doctrina del pecado original: *"Ni el mal físico ni el mal moral han nacido de la prevaricación del primer hombre"* (Ensayos filosóficos:84), y afirma que *"el mal moral no es sino la negación del bien, un simple error psíquico, el desequilibrio pasajero que las pasiones humanas producen entre las acciones individuales y la armonía universal que la razón prescribe, y, por lo mismo, el mal de que hablo, ni tiene existencia personal, ni puede ser eterno"* (ibid.).

La falsedad de las doctrinas contrarias al libre albedrío hace resaltar que el fundamento de las leyes de la ética es la razón, cuya definición y operaciones Peralta explica siguiendo a Th. Jouffroy, autor de un **Curso de derecho natural** de gran difusión en torno a 1840 y pensador en la línea ecléctica de Cousin (10). La razón se convierte así en *"el supremo legislador de la humanidad: legislador que no procede, ni puede proceder, arbitrariamente al dictarnos sus preceptos, porque no hace otra cosa que descubrir y comprender la necesidad individual de alcanzar el propio bien, armonizándolo con el de los demás, a cuya realización se ha de contribuir con toda eficacia"* (Ensayos filosóficos:120). Los filósofos modernos, indica Peralta, no juzgan

(9) El sistema ético de Spinoza articula un concepto de libertad como valor ilusorio, puesto que todo se encuentra determinado previamente. Una consecuencia de ello es la confusión e ilusión imperantes en la conciencia con que habitualmente formulamos juicios morales.

(10) El pensamiento de Théodore Jouffroy (1796-1842) establece una demarcación completa entre la psicología y la fisiología en la observación del yo, a la cual buscaba relacionar preferentemente con la filosofía especulativa. Ecléctico en la línea de Cousin, Th. Jouffroy permaneció limitado por un marco reflexivo estrecho y confiado muchas veces al sentido común, al igual que todos los seguidores de esta corriente.

necesario situar en Dios el principio de la ética, pues la naturaleza humana está dotada del don de la razón que le permite elevarse a las concepciones más nobles. La verdad revelada debería haber sido invariable y permanente, si en verdad hubiese sido dictada por Dios. Pero de hecho degeneran las verdades reveladas en groseros errores y en manipulación de las masas ignorantes por las falacias del clero. Este último ha conformado una especie de **utilitarismo religioso** (p. 323), adulterando los principios fundamentales de la ética y de la virtud.

Este utilitarismo teológico ha llegado al extremo de corromper la doctrina sublime de Jesús, sostiene, al emplearla como medio para obtener riquezas y poder. No obstante, cuando las tinieblas se hayan disipado y el clero se vea impotente para ejercer su ministerio perturbador, la moral de Jesús triunfará en todo su esplendor pues emana de la naturaleza, "es decir, de la fuente única de la verdad que el Creador revela" (p. 325).

Una de las manifestaciones importantes del laicismo del siglo XIX fue el creciente conflicto entre la ciencia y el evangelio cristiano. Hobsbawm (1977:272) menciona entre las obras de mayor relevancia sobre este tema al **Nuevo Testamento** de Lachmann, publicado entre 1842 y 1852, y a la controvertida **Vida de Jesús**, de David Strauss, que en 1835 causaría considerable revuelo al negar todo elemento sobrenatural en Cristo y las Escrituras. El pensamiento de Strauss es uno de los índices de la transición de la filosofía romántica a la creencia positiva y su obra intenta fundamentar una teología libre y crítica alejada del mito. Höffding (1907:316) nos informa sobre la distinción que Strauss establece entre el **Jesús de la historia** y el **Cristo de la fé**. En tanto ser histórico, Jesús es desconocido para nosotros en los detalles de su vida, y solamente adquiere una fisonomía definida en tanto Cristo de la fé (11),

(11) H. Höffding (1907:316) nos ilustra sobre la teología de David Friedrich Strauss (1808-1874) en los términos siguientes: "Strauss demostró que la reconciliación establecida en el pensamiento de Hegel entre el

sostiene Strauss en una tesis que ponía de manifiesto la inserción de la historia en las ciencias sociales de la época.

Luego de examinar numerosas doctrinas orientales y occidentales sobre Cristo y sus enseñanzas, deteniéndose en los planteamientos de Strauss, concluye que "la moral de Jesús constituye la única fuerza y apoyo, el norte y guía seguro, para obtener la completa conquista del bien, es decir, la perfección y felicidad a que nos ha destinado el Creador". Alejarse de esta conducción equivaldría a renegar del progreso y caer nuevamente en la barbarie primitiva (p. 327).

La línea psicológica de Peralta reafirma una y otra vez la existencia de principios innatos que permiten al hombre emplear provechosamente la introspección como instrumento para llegar al bien. Apoyándose en Cousin, despliega una teoría de la élite intelectual como única depositaria de las verdades morales universales y eternas: "Se ha dicho con razón que el precio de la verdad es el sacrificio de los sabios; pero esa misma sangre, los mismos dolores y padecimientos de los mártires, afianzaron su doctrina y la rodearon de inmortales destellos" (p. 277). Estos **conductores de los pueblos** son, evidentemente, liberales ilustrados encargados de educar a las **multitudes ignaras y atrasadas**, los únicos con capacidad para permitir la visión de la **claridad bienhechora**.

cristianismo y la filosofía, no era posible si no se concebía el cristianismo como un monismo (teoría de la identidad), cuando en realidad es un dualismo claramente acusado. En el cristianismo, la unidad de lo divino y lo humano no se realiza más que en un solo individuo; todos los demás individuos quedan fuera de esta unidad. Y en este individuo aislado la unidad de Dios y del hombre no es posible más que bajo la forma del sufrimiento y merced a la intervención de fuerzas sobrenaturales. Por muchos aspectos aparece así en el mismo cristianismo la oposición de los dos mundos, el divino y el humano. Aún más: el cristianismo primitivo renuncia a hacer penetrar el mundo humano por el mundo divino, y vive en la esperanza de que este último destruirá sobrenaturalmente el primero en un porvenir cercano. La consecuencia para Strauss es una oposición profunda entre los creyentes y los incrédulos y una protesta enérgica contra todas las tentativas de conciliación".

Otra regla que garantiza la ejecución de una acción correcta consiste en aplicar un principio de la ética kantiana y que Peralta retiene bajo la formulación de obrar como si la regla individual pudiese convertirse en una ley universal.

La ética racional de la armonía tiene como cierre la consoladora doctrina de la reencarnación de las almas y la pluralidad de existencias (op. cit.:503), en que la perfectibilidad es una de las propiedades esenciales del alma y en que la actividad y el trabajo son los medios para ascender a elevados niveles de humanidad, observa Peralta. Cada avance en este sentido incrementa el rico caudal de la experiencia que purifica. Rechaza a metempsicosis para sostener con los espiritistas que *"la encarnación de los espíritus tiene siempre lugar en la especie humana"*, siendo el dogma católico de la resurrección final un mero símbolo de la reencarnación.

El mejoramiento de la vida humana es resuelto así mediante la conservadora teoría de la perfectibilidad del alma en que la naturaleza es presentada como agente benévolo que sustituye al Dios tradicional, todo ello al interior de una continuidad de adaptación algo forzada de corrientes europeas menores.

Resulta sorprendente, por decir lo menos, la discordancia de la orientación ética aquí expuesta con las condiciones políticas e intelectuales en torno a la primera guerra mundial, por una parte; y por otra, la insistencia peraltiana en pregonar ideales de humanidad, de igualdad, de universalidad, a despecho de la multiplicidad étnica y cultural, y de la disparidad económica y social que el político conocía muy bien. Incluso el estilo, simple, banal y repetitivo, se encuentra muy distante de la brillantez retórica desplegada en el periodismo de combate. Indudablemente, Peralta no se sentía cómodo en el rol de filósofo explicando e intentando divulgar doctrinas que iban poco más allá del sentido común. Peralta escribe en 1915 prolongando interminablemente el siglo XIX y aquellas de sus ideas que significaron ruptura

histórica en su momento, pero que luego de la primera guerra tomaban un tinte de añoranza conservadora (12).

El siglo XVIII había conocido la irrupción victoriosa de la idea de libertad. En el siglo XIX, el avance de las luchas sociales pone a la defensiva a la idea de libertad burguesa, y los sostenedores de esta última se verán cuestionados por movimientos primero democráticos y luego definitivamente socialistas. El liberalismo debe así enfrentarse no solamente a los grupos conservadores estamentarios sino también a los sectores no liberales igualitarios. En el primer tercio del siglo XX, Peralta asumirá la posición del liberalismo a la defensiva que busca salvar la libertad antes que nada, y esta defensa se desenvolverá invariablemente en el plano de la tendencia ética principista y anti-utilitaria. Cualquier interpretación que soslaye esta ubicación político-ideológica de Peralta corre el riesgo de perder consistencia.

En su obra *La crisis de la sociología occidental* (1973), Alvin Gouldner relaciona la importancia del utilitarismo como patrón social, con la consolidación de la influencia de la clase media, cuya cotidianeidad incluye este decisivo componente (13). Si bien socialmente la clase media

(12) Un rápido recorrido por el mundo en las dos primeras décadas del siglo XX nos pone frente a la primera guerra mundial, la revolución bolchevique, la fundación de la III Internacional, la creación de la Sociedad de las Naciones, la disolución del imperio turco, y un intenso período de elaboración científica y artística: las formulaciones restringida y luego generalizada de la teoría de la relatividad, la teoría de los cuanta, la teoría atómica nuclear. En esta época aparecen las principales obras de Freud, Husserl, Lévy-Bruhl, y Lenin publica su aporte doctrinario, incluido *El Imperialismo, fase superior del capitalismo, Materialismo y empiriocriticismo, El estado y la revolución*.

(13) Respecto al origen de la evolución del sistema de valores sociales de la clase media, la hipótesis de Gouldner (1973:64) indica que *"debe buscarse históricamente en la índole de los regímenes feudales donde se incubó la clase media, y en los antiguos regímenes contra los cuales se rebeló ésta en el proceso de su nacimiento. En el contexto feudal, la clase media estaba sumergida tanto legal como socialmente; era la identidad que se asignaba a todos los que no eran clérigos, ni nobles, ni sier-*

no contaba para el orden feudal, su actividad económicamente útil y los servicios que prestaba la convirtieron paulatinamente en un sector tolerado por la clase dirigente. En los siglos XVIII y XIX, la utilidad se extendería más allá de la clase media para convertirse en elemento constituyente de la respetabilidad social (cf. el concepto de *notable* en la Primera Parte), no supeditado a las limitaciones de nacimiento o clase. El *hacer* adquiere entonces el lugar que antes había ocupado la determinación de linaje o estado, como mérito para acceder a posiciones de preeminencia.

De esta manera, el concepto de *utilidad* es generado por un contexto de relaciones sociales en que la finalidad era luchar contra la aristocracia ociosa y legitimar las aspiraciones de la clase media en ascenso. En esa transición, *"todos eran ciudadanos fundamentalmente iguales en cuanto tenían los mismos derechos naturales, todos debían ser juzgados desde el mismo punto de vista, en términos del mismo conjunto único de valores"* (Gouldner, op. cit.:66). En ese sentido, puede hablarse de una democratización de las formas de vida, en la medida en que el valor de utilidad tenía una extensión universal y podía ser teóricamente aplicado a la humanidad en su conjunto. Pero simultáneamente, el utilitarismo burgués tuvo como característica el ser impersonal y mensurable en una comparabilidad que asimilaba cantidad y cualidad.

Así planteada, la utilidad requería un *mercado* para el intercambio de bienes y servicios, y el *cálculo* por el productor de las consecuencias posibles de sus decisiones.

Por esta vía, la cultura utilitaria chocará en considerable medida con el cristianismo, *"que es una ética de la intención, ya que juzga a los hombres y las acciones ateniéndose a la correspondencia que guardan sus intenciones con la ética establecida"* (op. cit.:68). La ética utilitaria tiende así a disminuir la aceptación de la ética cristiana que, en el

vos. Al proliferar la clase media, este status único llegó a abarcar una enorme variedad de estilos y circunstancias de vida, que incluía tanto al amo como a sus sirvientes, al banquero como al zapatero"

eclecticismo de Peralta, ocupa un lugar preponderante. El desplazamiento que Peralta intenta realizar respecto a la ética "monaquista" por la moral cristiana primitiva, se ve amenazado por el desconocimiento de la moral tradicional que moviliza la cultura utilitaria. Este es uno de los índices del conservadorismo liberal que el discurso peraltiano no deja de acusar en su trayectoria, y con mayor intensidad luego de la participación directa en el poder gubernamental de Alfaro.

Marx ha puntualizado que el rol histórico revolucionario de la burguesía incluyó el enfriamiento del misticismo idílico y del sentimentalismo religioso y moral, encubridores de específicos intereses materiales que ahora reclamaban un espacio universal. Una consecuencia de esta desararticulación es que los mecanismos institucionales de control social se vuelven menos eficaces al diluirse la figura coactiva de la moral de principios, para dar paso a otros elementos reguladores entre los cuales el cálculo y el resultado juegan un papel predominante.

El movimiento romántico del siglo XIX representa en cierto modo una resistencia contra la sociedad de valores utilitarios, no solamente capitalista sino también industrial, empleando el cristianismo como norma y el liberalismo como teoría política.

El utilitarismo tiende a socavar un mundo ordenado y previsible, alejándolo de la dimensión moral estructurada en torno a la pareja bien/mal, y abriendo una brecha cada vez mayor entre el poder y la ética, entre lo real y lo ideal, generando así complejas repercusiones sobre la teoría social.

Según Gouldner (p. 86), habría al menos dos grandes núcleos problemáticos originados por el utilitarismo en relación a la teoría social: *"Uno de ellos es el problema de enfrentarse con lo absurdo, o de reducir la disonancia entre la dimensión del poder y la de la calidad de bueno en el universo de objetos. El otro es el de enfrentarse con la atenuación de los viejos ordenamientos tradicionales del universo"*

de objetos y, por ende, de redefinir en el mundo social los objetos y sus relaciones mutuas de manera amplia".

Las implicaciones del problema son entonces esenciales para los miembros de una sociedad que, como Peralta, participaban intensa y sostenidamente en el debate sobre los principios ético-jurídicos a los que debía someterse la estructura fundamental del orden social moderno. La exigente y abarcativa connotación ética de la filosofía política y del discurso peraltiano en general, tornan inevitable su consideración en el estudio del liberalismo de Peralta, al tiempo que se examina su concordancia o desajuste con las condiciones históricas y sociales en que se insertó su propuesta política. Soslayar este componente de la ideología que Peralta desplegó articuladamente, equivaldría a transponer el análisis a un terreno que no fue el suyo.

La posición anti-utilitarista de Peralta se enlaza coherentemente con la valoración de la libertad como fin en sí mismo y principio ajeno a todo cálculo de riesgos y a todo objetivo prioritario de felicidad. La moralidad está por encima de la felicidad, sostiene en su línea post-kantiana, y esta última no es sino consecuencia de la primera. A su vez, la libertad consiste en que impere la ley generada por la razón manifestada en la sumatoria de individuos que es la soberanía popular, y no en el cálculo utilitario. Dentro de este marco jurídico, que representa la voluntad de todos, puede desplegarse la propia opción de elegir sin perturbar la opción de otros.

En este sentido, la moral peraltiana se vincula "hacia atrás" con las antiguas doctrinas inglesas y luego ilustradas del derecho natural (cf. Primera Parte), antes que con el derecho a la libertad en una economía de mercado. La significación del liberalismo peraltiano de principios apunta a la libertad humana para realizar sus propias capacidades y ejercer una igualdad de derechos y oportunidades. Pero esta libertad no requiere necesariamente de "una envoltura capitalista de mercado y puede existir igual de bien o mejor sin ella", subraya C. B. Macpherson (1982:11), y valora-

mos positivamente este planteamiento explicativo refiriéndolo a Peralta. Este rasgo resalta particularmente si empleamos un criterio contrastivo y efectuamos una comparación con el liberalismo de Abelardo Moncayo y su concepto bien definido de las exigencias del capitalismo moderno en el plano económico y social (14). En la práctica, los principios ético-jurídicos preconizados por el discurso no parlamentario de Peralta entraron pronto en desajuste con el ideal. Esta dislocación lo situará en una línea por una parte, opuesta a los grupos nacionales de interés (placismo), y por otra, favorable al sector oligárquico tradicionalista (15).

(14) En 1912, Abelardo Moncayo publica su vigoroso alegato en favor de la libertad de trabajo y contra el concertaje. Bajo el patronazgo teórico del principio de utilidad de Bentham, Moncayo no teme citar el aforismo de Proudhon, "La propiedad es un robo", para ilustrar la irracionalidad de la explotación del indio por la clase propietaria, al tiempo que expone con precisión las consecuencias de esta servidumbre: "La agricultura siempre en mantillas, siempre infecunda por rutinaria, supuesto que la hemos confiado, antes que a la iniciativa y al desarrollo de la inteligencia, a un mecanismo estúpido. El comercio... claro, que prosperará asombroso, donde tan reducido es el número de consumidores y más reducido aún el de las necesidades; así como de la industria y el vuelo será sorprendente, donde la concurrencia y el movimiento del capital son como en un desierto" (Ed. 1970:220).

(15) Cabe observar que el liberalismo del orden se encontrará a gusto con la religión católica limitada a la conciencia individual, como reserva de valores en los cuales no creen mayormente, pero que pueden coadyuvar a la estabilidad social. El discurso eclesiástico de disciplina puede ser, y de hecho es, útil cuando las clases trabajadoras ponen a prueba los límites de la sociedad permisiva.

Más que una separación absoluta entre la Iglesia y el Estado, Peralta propone implícitamente una especie de repartición de tareas ideológicas entre liberales y católicos, aunque sin ceder a estos últimos la palabra de decisión política a través del conservadorismo. Su ideario filosófico proveerá un concepto de alma necesario a un pueblo religioso, y si bien filosóficamente resta validez al concepto teísta de alma, en la práctica del control social las discrepancias se desvanecen.

Esta especie de "Santa alianza" que Peralta intentará desde su incorporación al gobierno de Alfaro, no será compartida ni aceptada, tanto por placistas como por conservadores. Estos últimos rechazan el

La necesidad de configurar antecedentes históricos a posiciones actuales de avanzada social y de protesta legítima, puede conducir a desligar textos de su contexto e intencionalidad originarios para revertirlos con atributos de una forzada vanguardia. Tal es el caso en relación al discurso americanista de Peralta, limitado a un estricto único: **La esclavitud de la América Latina**. Redactado en 1927 e inédito hasta 1961, este texto no fue acompañado por otros que revelasen una posición sólidamente antimperialista, ni tampoco se inserta en una acción sostenida públicamente, como sucedió con los políticos liberales que, a comienzos de siglo, difundieron un firme antimperialismo.

Si atendemos a un dato simple como la fecha de redacción, **La esclavitud de la América Latina**, con argumentación desarrollada íntegramente en el plano ético-estético, revela una asincronía respecto a la vigorosa tradición americanista que arranca con la independencia y adquiere especial relieve en torno a 1900 y la aparición clave del **Ariel** de Rodó. Este idealismo latinoamericanista del 900 es caracterizado por Arturo Ardao (1986:177-186) como una reacción al positivismo imperante que incluye elementos del espiritualismo (Rodó) y de continuidad del positivismo (Ingenieros), combinados en un idealismo axiológico

confinamiento a la sacristía puesto que no les es posible desinteresarse de la vida política.

La división de tareas parecía realizable en tanto la Iglesia parecía lo suficientemente debilitada como para no constituirse en fuerza amenazadora, facilitando así la gobernabilidad del país desde la conducción liberal. Pero el proyecto de religión civil movilizado por Peralta no tendrá mayor aceptación frente a una mística de profundas raíces tradicionales.

Por lo demás, las reformas liberales *"representan un punto de ruptura en cuanto son el vehículo de implantación del modo de producción capitalista en un contexto hasta entonces esclavista"*, afirma Agustín Cueva (1986:131), *"pero contienen también un ingrediente conservador en la medida en que son las portadoras de la vía oligárquico-dependiente del desarrollo del capitalismo"*

Escribe Ardao: *"En la esfera del deber ser, el absolutismo filosófico de las generaciones románticas había preferido hablar de principios, de donde en su época el llamado principismo, asentado en una normativa que aspiraba a la validez axiomática. Desde su óptica relativista, el inmediato positivismo eludió todo lo que pudo ese lenguaje, cargado de implicaciones políticas comprometidas con una forma de metafísica tradicional. Sin embargo, fue en la fase final de ese mismo positivismo, en especial en la modalidad francesa de los Renan y los Guyau, que la invocación de los principios resultó notoriamente desplazada por la de los ideales. Transición entonces del principismo espiritualista al idealismo positivista, pero convertido muy pronto en la más saliente definición de la etapa filosófica que llevó a cabo la superación del positivismo: el idealismo del 900"* (p. 178).

En relación al **Ariel**, Ardao subraya la "severa crítica del utilitarismo" contenida en la obra, crítica que a su vez derivaría en el rasgo central de la corriente arielista, simbolizada en la oposición **Ariel/Calibán** (=idealismo/utilitarismo). Este modelo cultural de **Ariel** responde al sentido cuyo esbozo sociológico presentamos antes (16), y denuncia, como mal del siglo, la consagración exclusiva de la actividad humana al objetivo inmediato de beneficio material. Peralta formulará idéntica impugnación 27 años más tarde. Lo que ambos textos critican no es la utilidad material en sí, sino el predominio total de la misma en la vida de los individuos y de los pueblos, y las implicaciones de este planteamiento requieren para su explicación de las observaciones que hemos retenido sobre la ética utilitaria como patrón cultural y político.

La tradición latinoamericana contraria al expansionismo estadounidense en México y Centroamérica data de

(16) Ardao no realiza una explicación sociológica del problema. Lo presenta como una concepción filosófica y general de la historia.

muy atrás 17) como también la proyección de enfrentamiento entre latinismo y sajónismo. Leopoldo Zea (1986:185) entiende estos conceptos como "expresión de la identidad de los pueblos que forman región en oposición a la identidad de los pueblos que al norte de esta América forman los Estados Unidos", reteniendo así los planteamientos que Francisco Bilbao formulara hacia mediados del siglo pasado. En su *Iniciativa de la América. Idea de un congreso federal de las repúblicas* (1856), Bilbao condensa el concepto de imperialismo de la época en relación a Estados Unidos y al imperio ruso: como "la vieja idea de la dominación del globo" (edición facsimilar de 1979:280). Su descripción del utilitarismo sajón será recogida setenta años después por Peralta, con las necesarias modificaciones de forma: "El yanquee reemplaza al americano, el patriotismo romano al de la filosofía, la industria a la caridad, la riqueza a la moral, y su propia nación a la justicia"

La conocida comparación entre el estado actual del país del norte y el glorioso pasado de la revolución americana es enunciada por Bilbao como sigue: "Los Estados Unidos olvidando la tradición de Washington y Jefferson son la barbarie

(17) El proyecto de confederación de la América del Sur propuesto por Bolívar fue intentado a lo largo del siglo XIX en sucesivos congresos y asambleas, siendo el primero de ellos el de Panamá en 1826, en que la expresión del americanismo idealista y romántico contrasta con momentos de aguda desunión y luchas intestinas, y en que la necesidad de unirse frente a la amenaza externa mueve al apoyo de la doctrina Monroe (1823). El Congreso de 1847 ratifica los principios de 1826: integridad territorial e independencia política; alianza en caso de agresión extranjera; confirmación del *uti possidetis juris*; régimen democrático; abolición de la esclavitud. La Asamblea de 1856 puso en evidencia que los intereses y desarrollo de cada país descartaban todo intento confederativo, aunque las agresiones externas contra Nicaragua, Chile y Perú en 1864 originaron un pacto tripartido de alianza contra el panamericanismo.

Luego del Congreso de 1864, el panamericanismo dominó las reuniones de 1880, 1881, y 1883 en Panamá, Washington, Caracas, si bien las reuniones americanas de juristas en 1877 y 1889 buscaron unificar el derecho, proliferando las sociedades nacionales de unión americana particularmente luego de la invasión de México por Francia.

demagógica" (op. cit.:293). En el Ecuador, Fray Vicente Solano había escrito una apreciación similar en 1839: "Por manera que si Franklin y Washington volvieran al mundo, no encontrarían rasgo de aquellas virtudes morales que los sostuvieron contra el poder de la Gran Bretaña" (18). De este modo, la comparación moral con que Peralta da comienzo a *La Esclavitud...* siguiendo el plan expositivo sugerido en el *Ariel*, adquiere en 1927 cierto aire de lugar común (19): "Los norteamericanos de esta época, no son lo que fueron Washington y sus colaboradores; no son los republicanos altruistas, desinteresados y probos que rompieron la cadena británica" (1961:9)

(18) Citamos de la hoja suelta titulada "Juicio imparcial sobre la exposición del Señor Obispo de Popayán Doctor Salvador Jiménez, acerca del decreto del Congreso granadino relativo a la supresión de algunos conventos de Pasto", que Fray Vicente Solano publica en Guayaquil en 1839.

Durante el siglo XIX, el antiyanquismo fue un área de confluencia de las corrientes tradicionalistas, liberal y conservadora, siendo Solano un decidido portavoz de esta tendencia. En 1839 escribe en su *Bosquejo de la Europa y de la América en 1900*: "Es probable que los Estados Unidos absorberán Méjico. Guatemala y las Antillas.- La vergonzosa expedición contra Tejas no deja esperanza para otra cosa (.). En cuanto a la América meridional, no se necesita mucha política para prever cuál será la nación que se apoderará al menos de muchos estados. Pero al fin todo el continente vendrá a refundirse en los Estados Unidos.- La prueba es sencilla. Hay aquí dos razas dominantes y ambas rivales, a saber: la raza anglo-americana y la hispano-americana. La una precisamente debe sojuzgar la otra; por lo que no hay equilibrio entre el norte y el sur" (p. 65-6).

(19) Escribe Rodó en *Ariel* (1967:234): "Todo juicio severo que se formule de los americanos del Norte debe empezar por rendirles, como se haría con altos adversarios, la formalidad caballeresca de un saludo".

Siguiendo esta orientación, Peralta escribe en la primera página de *La esclavitud de la América Latina*: "Esos americanos del Norte eran filósofos sapientes, políticos puros, para quienes la Justicia y el Derecho eran divinidades intocables; y el respeto absoluto a la autonomía de los demás estados, la equidad en las relaciones con todos los pueblos, la lealtad y la buena fe en los pactos, las únicas bases firmes de la armonía y solidaridad de las naciones"

El análisis habitual de *La Esclavitud* omite dos referentes fundamentales, compartidos por el idealismo americanista del 900, y esta ausencia resta seriedad a un estudio que prefiera ignorarlos.

Uno de ellos se relaciona con el debate que sobre el imperialismo agitó a mercantilistas y partidarios del *laissez faire* entre 1880 y 1914, principalmente. La confianza en que el mercantilismo había sido una aberración originada por un razonamiento equivocado y por complicaciones políticas ajenas a la doctrina propiamente tal, había recorrido el liberalismo clásico desde Smith hasta J.S. Mill. En el Ecuador, la corriente alfarista y Peralta entre ellos, participaba de esta tendencia, alimentada por el éxito del imperialismo británico ultramarino, que practicaba al mismo tiempo el librecambio. Subrayamos esta adhesión de Peralta al librecambismo, en consonancia con su postura de principios antiutilitarios. Lichtheim (1971:84) confirma la importancia de esta polémica, que sin duda influyó en la elaboración del pensamiento americanista del 900.

Otro importante referente generalmente descuidado, es el modelo utópico de la democracia americana del siglo XVIII y comienzos del XIX, que en el discurso peraltiano toma el valor ejemplarizador del principio de libertad puesto en práctica, tanto en la liquidación del mercantilismo con la revolución e independencia del país del norte, como en la vida exitosa y virtuosa del individuo que construye su propia y positiva trayectoria. La negación de este esquema en el vuelco consolidado por los Estados Unidos luego de 1914, genera un antimodelo y antivalor que *La esclavitud...* esgrimirá eficazmente.

Este modelo utópico es reafirmado incluso en 1930, cuando a petición de *El Telégrafo* de Guayaquil, escribe para ese diario una síntesis de los principios doctrinarios del liberalismo y de su desarrollo en el país. En este sentido escribe: "*En los pueblos libres, en los pueblos ilustres, en los pueblos civilizados, el obrero puede ser senador, el obrero puede ser diputado, el obrero puede ser gobernante,*

el obrero puede ser tribuno, el obrero es una rueda importante de la máquina social, sin consideración a esas ridículas y estúpidas preocupaciones del lijaje. Allí, en donde, como en Norteamérica, un obrero gobierna la República, y se vuelve al taller, llenada su misión política; allí residen la verdadera libertad, la verdadera civilización, la verdadera democracia, allí, sólo allí se eleva el pueblo a la altura de sus destinos. ¿Qué te impide, pues, honrado jornalero, el tomar parte en la labor común, para regenerar esta patria que tanto amamos, y que tanto debemos amar?"

Evadir el contexto de producción de *La esclavitud...* puede entonces facilitar el uso del texto como panfleto, pero esta es una dimensión que escapa a nuestro trabajo (20).

Retornando al ámbito de 1900, una rápida revisión nos permite establecer importantes y numerosas publicaciones americanistas con las características ya anotadas, continuando la tradición bolivariana y martiana, de las cuales retenemos algunos títulos:

El continente enfermo (César Zumeta, 1899).

El peligro yanqui (Manuel Ugarte, 1901).

Ante los bárbaros (Vargas Vila, 1902).

El porvenir de la América española (Manuel Ugarte, 1910).

La evolución política y social de Hispano América (Rufino Blanco Fombona, 1911).

(20) Hemos revisado varias ediciones mutiladas de *La esclavitud...* impresas tanto en el Ecuador como en el extranjero. Una de ellas, editada en Barranquilla en 1983, afirma en su Presentación que "Peralta es un patriota en el sentido más cabal del término, un nacionalista serio y consecuente, un resuelto impugnador del fanatismo y la superstición. Denunció vigorosamente las taras sociales señalando sus causas fundamentales. Su nacionalismo, su patriotismo, su preocupación por la patria y el pueblo, lo llevaron a adoptar una vertical posición antiimperialista. Tómese en cuenta que ataca al imperialismo en 1927, cuando eran muy pocos no sólo en el Ecuador sino en América Latina, los que empezaban a comprender las horribles consecuencias de la penetración del imperio norteamericano"

De "La esclavitud de la América Latina"

"El crudo positivismo anglosajón no reconoce más brújula que el interés y la ganancia; otro estímulo de la actividad humana, que la acumulación constante y progresiva de riqueza; otra finalidad del Estado, que la dominación y hegemonía sobre los demás Estados, por lo menos, en nuestro continente. La caja fuerte es su verdadero altar; la divinidad, el dólar; y la víctima, el pobre, el desvalido, ora se llame individuo, ora colectividad humana. Los principios de mora social y personal, quédense en los libros de Ética, o en los labios del Pastor, si la positiva utilidad de un negocio, los condena a tan desdeñoso confinio; y aún esa misma voz inmortal de la conciencia, queda ahogada por las sonoridades del oro que cae a la continua en la caja del negociante.

La política internacional norteamericana es meramente económica: toda su ciencia diplomática se reduce a la habilidad con que tiende una red péfida, de mallas de oro, alrededor de las naciones que desea vencer. Si la codiciada presa no se enreda prontamente en el lazo, vienen al auxilio del cazador el soborno, el cohecho, que no faltan corrompidos y traidores que venden a su patria por ambición o por codicia. Con este fin, se juzga útil entronizar a uno de los buenos hombres, que Woodrow Wilson quería enseñar a elegir para gobernantes de los pueblos hispanoamericanos, interviniendo con la fuerza de los comicios de esas republiquillas incapaces de nada acertado ni bueno, mucho menos de gobernarse a derechas. Voy a enseñarles a elegir hombres buenos -decía aquel maestro de escuela, que se trasnochaba pensando en los medios de hacernos felices. Y el buen hombre, elegido a gusto de yanquilandia, suele ser un Adolfo Díaz, traidor y asesino de su propia madre. Pero, como puede haber en los más pequeños y débiles pueblos, algún Horacio Cocles, algún Atanasio de Girardot, que prefieran el suicidio heroico a la ignominia de ver encadenada a la patria, se cree prudente apoyar la diplomacia con la fuerza; se ven almirantes y generales en tren de guerra; y siembran la muerte, el incendio, la devastación, para mantener la paz y el gobierno del sudicho hombre bueno; todo ello en servicio de la civilización y la humanidad, según se declara pomposamente al asombrado mundo.

Norteamérica, dueño absoluto del Canal de Panamá, se ha convertido en portero de los mares; nadie puede pasar del uno al otro, sin sujetarse a su inspección, sin obtener su venia y pagarle tributo; de suerte que el comercio mundial es hoy simple pechero del Aguila del Norte. Y fuera bien que se limitara a sólo esto su codicia; pero tiene la

mira puesta en más enormes negocios: persigue la hegemonía en América, la dominación incondicional sobre las pequeñas nacionalidades, en virtud de la misión educadora que se ha arrogado, siempre en beneficio de los intereses humanos".

JOSE PERALTA

(*La esclavitud de la América Latina*, pp. 19-20)

Les démocraties latines de l'Amérique (Francisco García Calderón, 1912).

La creación de un continente (Francisco García Calderón, 1913).

El escritor argentino Manuel Ugarte (1875-1951) es uno de los latinoamericanistas que recogen la corriente nacionalista y continental del siglo anterior y la complementa y amplía con las tendencias socialdemócratas europeas, articulando así dos problemas políticos de capital importancia: la cuestión social y la cuestión nacional. Ugarte sostiene esta línea ininterrumpidamente desde 1901 hasta su muerte. Apoyará al APRA en su fase antimperialista y será portavoz de Sandino en Europa. Su concepción antimperialista, estructurada por la guerra cubano-española y las intervenciones estadounidenses en Centroamérica, incluye la denuncia del imperialismo inglés en diversas obras (*El porvenir de la América española* ya mencionado, artículos en *La Patria* de Buenos Aires en 1916), reiterando específicamente la necesidad de desarrollar las industrias nacionales para terminar con las importaciones inglesas. En 1927, año en que Peralta escribe *La esclavitud...*, Ugarte viaja invitado a la Unión Soviética para los festejos del décimo aniversario de la Revolución de Octubre, publicando luego artículos tales como "El fin de las oligarquías latinoamericanas" (1931), donde la denuncia es

lúcida: "Las repúblicas de origen español y portugués sufren una tiranía que sobrepasa las individualidades. En la Argentina, por ejemplo, quince familias poseen, ellas solas, 2.773.760 hectáreas, cuyo valor puede ser calculado en tres mil millones de francos. Los déspotas no se imponen sino como representantes de estas oligarquías que absorben la vitalidad nacional, bajo la protección alternada del imperialismo inglés o del imperialismo norteamericano, que favorecen, sin saberlo o sabiéndolo demasiado, la funesta expansión económica" (1978:159).

Nos hemos detenido en la posición americanista de Ugarte con el fin de establecer un término de referencia que permita ejercitar la contrastividad en relación a una posible "teoría del imperialismo" presente en *La esclavitud...*, o también la presencia de una cabal denuncia antimperialista en el mismo texto, continuando el planteamiento de Arturo Roig (1982:79): "Y así como la burguesía ecuatoriana por boca de uno de sus más significativos ideólogos trataba de tomar la delantera frente a los movimientos de nueva fuerza y signo, la del proletariado, también con el mismo Peralta toma conciencia de un hecho no siempre bien percibido por sus intelectuales: la situación de dependencia de la nación y por ende de la propia burguesía, respecto del imperialismo. La suerte de Panamá y los peligros que acechan a su propio país le llevan a escribir en 1927 uno de los más vigorosos alegatos anti-imperialistas de la época, al que tituló *La esclavitud de la América Latina*" (21).

Mencionamos antes el peligro de inconsistencia que entraña el análisis de un texto omitiendo sus condiciones histórico-sociales de producción. En el caso de *La esclavitud...*, estos condicionamientos incluyen los diferentes

(21) La tesis de Arturo Roig sobre la denuncia antimperialista de Peralta ha sido retenida por numerosos investigadores sociales en la década de los 80. Entre ellos encontramos a Quintero (1983), Núñez (1982, 1989), Paredes (1982), Ycaza (1984), Estrella (1985), Achig, Carrasco y Cordero (1985), Espinoza (1986). Se le llegó a considerar precursor del socialismo ecuatoriano (Maugé, 1980; Muñoz Vicuña, 1981), pero esta interpretación parece haber sido descartada en la actualidad.

componentes/consecuencias de la insuficiente vinculación del Ecuador al sistema capitalista mundial, patente luego de 1914, y la conciencia activa de un sector de la burguesía nacional respecto tanto a esta situación, como a los primeros movimientos definitivamente proletarios y a las masas trabajadoras indígenas.

Alejandro Moreano (1983:167) ha advertido sobre el severo desajuste histórico de la clase dirigente nacional cuando puntualiza que la misma toma control del poder en momentos en que "la burguesía a nivel mundial dejaba de ser una fuerza histórica creadora". Añade Moreano: "Joven y vieja a la vez, la burguesía ecuatoriana no podía crear una ideología que exprese una alternativa histórica. Por eso, a poco más de 20 años de su triunfo militar, la primera crisis económica de la burguesía se manifestó en una profunda crisis ideológica".

La estructuración liberal "liberal" de Peralta se ve golpeada por esta crisis, y su persistencia es reveladora de la imposibilidad de ofrecer a los movimientos sociales la ideología alternativa que éstos movilizaban y que toda su trayectoria política rechazaba. Diversas modalidades de retorno al pasado, incluso a las raíces hispánicas revaloradas por el arielismo americanista, caracterizan la propuesta nacionalista que Peralta formula en *La esclavitud...*, confiriéndole cierta dimensión autárquica que confirma la hipótesis de circularidad ideológica que hemos venido sosteniendo.

Las alusiones del texto a la crítica vida nacional de los años 20 cuestionan exclusivamente a las gestiones de los gobiernos que han favorecido y empleado los servicios de expertos norteamericanos para organizar y regular el sistema financiero del país (movimiento juliano, presidencia de Isidro Ayora). El ataque a la misión Kemmerer es directo y sostenido (cf. texto inserto), en la medida en que ésta se constituye en expresión de la teoría yanqui del mandato económico encargado de tutelar los bienes del pueblo some-

De "La esclavitud de la América Latina"

"La inmigración y los capitales europeos han producido en engrandecimiento y prosperidad de la Argentina, el Brasil, Uruguay, etc., sin que hayan estas naciones vistose amenazadas en su independencia por los gobiernos del viejo mundo, con pretexto de proteger los intereses extranjeros radicados en ellas. Antiguos conflictos hubo, pero de otra naturaleza, como la invasión de Bazaine en Méjico; el auxilio pedido a Inglaterra y Francia, por los enemigos de Rosas en la Argentina; la expedición de España contra el Perú y Chile, etc.; ninguno de los cuales tiene la menor semejanza con los golpes descargados por los Estados Unidos sobre Colombia y Panamá, Nicaragua y Haití, Méjico y Cuba, Santo Domingo y las demás repúblicas centroamericanas. Ninguna potencia europea ha desgarrado el territorio latino-americano para adueñarse de una parte de él, por sí y ante sí, por el derecho de la fuerza, atropellando cínicamente la justicia y las inviolables leyes de las naciones. Ninguna ha pretendido establecer en nuestros países, estaciones navales, depósitos de carbon, menos tutelas y protectorados, con ofensa de la soberanía de nuestros pequeños Estados. Ninguna ha intervenido en nuestras reyertas civiles, alegando la obligación de defender la vida y los bienes de los extranjeros, que han hallado asilo, trabajo y caudales en la América Latina. Ninguna ha sembrado de cadáveres y ruinas a un país indefenso, proclamando que lo incendiaba y ensangrentaba para imponer la paz, para educarlo y salvarlo de la anarquía. Ninguna ha impuesto gobernantes contra la voluntad nacional, por conveniencias económicas, ni ha provocado traiciones inicuas para conquistar territorios, ni ha sostenido tiranos para medrar a su sombra, y mediante la esclavitud y degradación de un pueblo soberano y libre.

Consolidada la independencia de las naciones de América, desvanecida toda esperanza de restauración colonial, Europa se ha mostrado siempre respetuosa al derecho de nuestras repúblicas, y la inmigración de hombres y capitales nos ha sido beneficiosa en sumo grado, y sin entrañar ni el más remoto peligro para nuestra libertad e independencia. ¿Pudiera decirse lo mismo de los Estados Unidos?"

JOSE PERALTA

(La esclavitud de la América Latina, pp. 58-59)

tido, doctrina a su vez en abierta contradicción con el ámbito del derecho y el contrato de procuración (p. 29).

Disponemos de una confirmación poco conocida de la oposición de Peralta al movimiento juliano de características antioligárquicas, que por otra parte lo destituye de su rectorado en la Universidad del Azuay. Un intercambio de comunicaciones entre el directorio provisional del partido liberal del Guayas, presidido por Peralta, y la Junta de Gobierno de 1925, en que aquella reclama el respeto a la libre emisión del pensamiento (Guayaquil, octubre 31 de 1925), oculta la oposición a la proyectada fundación del Banco Central del Ecuador. Esto queda de manifiesto en las respuestas de Modesto Larrea Jijón, vocal de la Junta a quien estaba dirigida la protesta, y del total de los miembros de la Junta (Quito, noviembre 3 de 1925): "*Disposición Gobierno, relativa a impedir que diarios República publiquen artículos incendiarios por fundación Banco Central, no ataca en forma alguna a libertad pensamiento*" (Reproducimos del **Mensaje del Directorio Provisional del Partido Liberal del Guayas a la Asamblea Liberal**, 1925).

La reestructuración del aparato institucional estatal era en aquellos momentos el gran campo de enfrentamiento intra-clase, y Peralta se opondrá taxativamente no sólo a la creación del Banco Central. En **La esclavitud...**, es explícito su rechazo a la formación de la Contraloría General de la República (cf. texto inserto). El objetivo juliano de hacer prevalecer el interés general de la nación por encima de los poderosos intereses de la plutocracia bancaria hacen resaltar la oposición peraltiana como significativa de "*un valioso favor a la oligarquía plutocrática*" (Juan Paz y Miño, 1989:126).

Percibimos un segundo error metodológico en quienes plantean el antimperialismo peraltiano sin considerar su contexto de producción. El sentido político actual de imperialismo -y por consiguiente el de antimperialismo-, que se ha intentado descubrir en Peralta, sólo puede ser usado, aplicado y comprendido según el sentido que le confiere el

marco teórico del socialismo marxista. Desligada de este cuadro específico, la noción pierde su sentido económico y pasa a formar parte de un conjunto terminológico confuso, al igual que cualquier concepto empleado sin tener en cuenta el ámbito teórico del cual forma parte. El concepto que emplea Peralta se relaciona con el de colonialismo mercantilista y utilitario criticado por el americanismo idealista de 1900, y no tiene punto alguno de contacto con lo que actualmente se estima antimperialismo de liberación. La siguiente observación de Horacio Cerutti (1978:394) es formulada al interior de la lógica que proponemos: *"El antimperialismo de Peralta es básicamente ético estético. ¿No es acaso un craso error identificarlo con un antimperialismo científico?"* (22).

Alan Wolfe ha esbozado un panorama de lo que representó el imperialismo, necesidad de las clases dominantes para aliviar el conflicto entre acumulación y legitimación, en términos de negación de los principios liberales clásicos. Situando el problema en relación a los orígenes del capitalismo, señala que *"el orden mundial mercantilista había sido explícitamente colonialista y en la medida en que el ímpetu originario del capitalismo industrial fue una crítica a la mentalidad mercantilista, hay bastante de verdad en la afirmación de Schumpeter en el sentido de que el capitalismo, al menos originariamente, es antimperialista"* (1980 100-128).

La tradición del liberalismo de principios no estaba entonces a favor de una economía de expansión, que iba en contra de un sistema de creencias moralmente elevado. En este sentido, Wolfe puntualiza la reacción de *"muchos hombres de estado e industriales"* que lanzaron *"un verdadero*

(22) Lenin (1975 139-155) menciona reiteradamente la *"oposición democrática pequeñoburguesa al imperialismo"* que aparece a comienzos del siglo XX, calificándola como *"fundamentalmente reaccionaria en lo económico"*. La descripción de estos críticos que *"oponen al imperialismo la libre competencia y la democracia"* y que esgrimen como alternativa la época del librecambismo es adecuada para situar los planteamientos de Peralta sobre el problema.

'cri de coeur' cuando se enfrentaron a una contradicción entre su liberalismo, que profesaba el libre comercio y la hostilidad hacia las colonias, y su sentido de sobrevivencia que les indicaba que sólo mediante tarifas protectoras e imperialismo podía ganarse la lealtad de la clase obrera".

Ante esta reacción, el carácter ecléctico del expansionismo desplegó el modelo del imperialismo librecambista inglés, ampliamente favorecido en el Ecuador por el alfarrismo y que en *La esclavitud...* emerge como paradigma no dicho. Dentro de este eclecticismo, la política zollverein preconizó sistemas de librecambio al interior de unidades transnacionales, que para Estados Unidos definía la doctrina Monroe, y para Inglaterra, la Commonwealth. Atendiendo a esta línea de razonamiento, podríamos percibir en Peralta un "antimperialismo" estructurado, como todo su doctrinarismo, en un retorno a los orígenes del liberalismo. Es lo que Moraña (1984:67) designa como **antimperialismo humanista**, apoyado en una noción tradicional de imperialismo como colonialismo.

El desarrollo argumentativo de *La esclavitud...* se articula en la figura retórica de composición por oposición disyuntiva en varios niveles, organizados en enunciados performativos sobre los valores probados de la historia y la nacionalidad (23).

Una primera lectura del texto nos ubica frente a las oposiciones **idealismo/materialismo** y **ayer/hoy**. Un segundo nivel revela la falsa contradicción **igualdad de derechos/utilitarismo**, caracterizada y pasada por el tamiz de las concepciones éticas que fundamentaron el liberalismo ilustrado de los próceres estadounidenses (Washington), a su vez marco del modelo por excelencia de la democracia jurídico-constitucional contrapuesta al liberalismo contemporáneo de los grupos de interés.

(23) Las ideas expuestas a continuación siguen parcialmente el texto de nuestro libro *Libertad y liberación* en la obra de José Peralta ya mencionado.

De "La esclavitud de la América Latina"

"Dicen que son sabios los consejos económicos de Kemmerer; pero, según él propio, impracticable sin la cooperación de expertos, asesores y controladores yanquis: esto es, sin que los emisarios del conquistador se instalen en casa. Impracticables sus consejos, si no se pone la hacienda nacional en manos de esos hábiles financistas; invistiéndolos de atribuciones amplias, entregándoles las fuentes de vida de la República, para que usen y abusen de ellas a su arbitrio. Impracticables tan sabias sugerencias, sin el auxilio del capitalismo norteamericano, lazo y cebo de los pueblos incautos; lo que equivale a decir que los proyectos kemmerianos son inútiles; si nos dejamos despojar de todo, hasta de la esperanza de poseer algo en propiedad, puesto que el capital extranjero monopolizaría toda riqueza, toda producción, todo comercio, toda empresa lucrativa, como ha sucedido en otros países, donde impera el dólar. Impracticables, en fin, los sapientes proyectos de la Misión financiera, si no se delegan facultades inherentes a la soberanía nacional, a estos malabaristas de la banca, a estos emisarios de Wall Street, que van a redimirnos de la pobreza, a costa de la independencia. Ahí está, por ejemplo, el Controlador, constituido ya así como un delegado de la soberanía nacional. Porque ejercer control sobre un ramo administrativo de una nación, vale tanto como tener legítima autoridad sobre él; como tener atribución plena, no sólo para supervigilar, sino también para aprobar o desaprobar, corregir, limitar, enderezar los negocios y operaciones correspondientes, como poder dictar las medidas que conduzcan al mejor éxito del ramo administrado, y aún castigar y deponer a los subalternos en falta, etc. Y tratándose de las rentas nacionales, todos estos actos son indelegables, según los principios de la ciencia y la práctica de todos los países soberanos y libres. El control sobre la recaudación e inversión de los caudales públicos; la reglamentación de las operaciones de Hacienda; el juzgar de las cuentas de los que manejan el tesoro, son funciones soberanas, y delegarlas, es abdicar la soberanía.

Ya están dentro de casa esos taumaturgos estupendos, esos Cagliostro que van a transformar en oro hasta los guijarros, y ponernos tan opulentos, que nos envidie el mismo rey Midas. No les déis crédito: detrás de ellos está el aterrador fantasma del imperialismo, está la inmisericorde conquista del dólar, están la esclavitud económica y la futura miseria del pueblo. No les creáis: para escarmiento, tenéis a la vista Colombia, Panamá, Nicaragua,

Santo Domingo, Haití, Cuba y otros pequeños Estados que llevan el áureo grillete yanqui, sin vislumbrar siquiera el día de su rescate. Mirad: la segur está a la raíz del árbol; y el árbol amenazado es nuestra independencia; es nuestro porvenir; es la suerte y dignidad de la Patria. Apercibidos a la defensa, con vigor y firmeza, sin pararos ante ningún sacrificio, ni retroceder en presencia del peligro. Sois vosotros los principales campeones con que cuenta la República; porque los hombres de ayer, esos que habían consagrado toda su vida a servirla; los que contaban sus años por padecimientos, persecuciones, calabozos y destierros, a trueque de llenar los deberes que le impone el patriotismo; los que han perseverado incorruptibles, siempre en la brecha, pugnando a brazo partido por la libertad y honra de la nación; los pertinaces rebeldes a toda tiranía, que destruyeron a golpes de piqueta los alcázares de la superstición y el fanatismo; esos audaces hombres de ayer, han desaparecido de la escena, los más; y algunos con la sangrienta corona del martirio, muy frecuente galardón de los ciudadanos eminentes y virtuosos. Y los que aún viven, agobiados, no tanto por la edad, cuanto por las decepciones, por el triste espectáculo del maigro de sus ideales y el derrumbamiento de la obra que contribuyeron a edificar con tantos sacrificios y fatigas; que tienen ya levantado el pie para dar el paso final y transponer los límites de la existencia. Pero esos hombres son un ejemplo para las generaciones nuevas: mirad sus innumerables padecimientos, contad sus horas de amargura en las prisiones y el ostracismo; pesad sus mortales desalientos, tras cada desastre, admirad ese súbito erguirse para continuar la interrumpida lucha, con tenacidad y denuedo; avalad su sangre, derramada en los campos de batalla, o a manos de los verdugos; recordad todas las virtudes de aquellos ilustres difuntos, y decidme si no os han trazado la senda del deber, la que marca el patriotismo; senda de la que nadie puede salir, sin renegar de un pasado glorioso, sin arrastrar por tierra nuestra bandera, sin cometer un parricidio. La historia es una lección y un mandamiento; y la del liberalismo ecuatoriano os enseña a inmoláros por la patria; y os ordena imitar a los fundadores de la redentora doctrina: cumplido".

JOSE PERALTA

(La esclavitud de la América Latina, pp. 68-69)

Prestando atención a campos semánticos de gran ambigüedad como patria, república, nacionalidad, li-

bertad, pueblo, asumidos habitualmente como progresistas y descuidados en su contextualización, percibimos una connotación conservadora que resalta al examinar las referencias ya anotadas de **La esclavitud...** Estos términos pertenecen a un léxico inserto en la cultura del iluminismo de los últimos 40 años del siglo XVIII en que predominan la economía y la política, los **philosophes** políticos, los reformadores, los patriotas y luego los jacobinos de la época revolucionaria. En aquel momento, este léxico era la expresión de una ideología nueva y revolucionaria, con el establecimiento de nuevas relaciones de clase: la afirmación de la burguesía como clase dirigente legitimará el nacimiento de este lenguaje político en el sentido moderno de la expresión. Es necesario subrayar que en este período, junto con el lenguaje político así esbozado, nace el discurso político en su sentido moderno, esto es como elemento de propaganda emitido para modificar el comportamiento de un auditorio.

Pero estos **símbolos agregados** de connotación revolucionaria habían diluido esta dimensión en el ámbito del primer tercio del siglo XX ecuatoriano. Porque el problema del discurso peraltiano en la década de 1920 se plantea respecto a una coyuntura crítica en la relación de fuerzas económico-sociales del Ecuador de la época, ante la cual el liberalismo de principios despliega resonancias que ahora son tradicionalistas, opción que Peralta reitera de manera acritica. Los profundos conflictos del capitalismo dependiente ecuatoriano a partir de 1920-22 y su correlativo vacío de dirección política ponen de manifiesto una respuesta que la investigación social se ve imposibilitada de relacionar con la liberación en sentido actual. Si entendemos esta última como vinculada a la preparación de las condiciones de practicidad de movimientos anticapitalistas y estudiamos la producción peraltiana como discurso político configurado por mediaciones sociales e históricas insoslayables, desembocamos una y otra vez en el idealismo de 1900.

No obstante la impactante ejemplificación presentada con el vigor de sus momentos estilísticos mejor logrados, la interpelación de **La esclavitud...** se dirige en realidad a los movimientos que amenazan la igualdad natural de derechos individuales, y nacionales como prolongación de los primeros, a través del sacrificio de esos derechos en nombre del bien común que encubre el utilitarismo. Dado que este último se define en términos que no son únicamente económicos sino también culturales e ideológicos, su acción de conjunto es atentatoria contra la protección al contrato social, base de la democracia liberal pura. El utilitarismo violatorio del pacto social pone también en peligro el derecho individual a la vida, a la libertad y al progreso.

Por consiguiente, **La esclavitud...** no cuestiona al imperialismo liberal británico, puesto que se ajusta a los principios del **laissez faire**. Ataca únicamente al imperialismo estadounidense, cuyo mercantilismo anti liberal se impone peligrosamente en relación al proyecto liberal latinoamericano. El sistema del imperialismo británico proporcionaba hipotéticamente a todo país, grande o pequeño, fuerte o económicamente débil, la posibilidad de aprovechar sus recursos internos y de fomentar sus exportaciones, sostenido por aquella economía global que a su vez se apoyaba en el dominio de los mares. Este modelo económico oculto es transferido al plano moral, y la postura crítica de Peralta se centrará exclusivamente en el intervencionismo estadounidense en base a la antinomia encubridora de **Idealismo/materialismo**. La doctrina Monroe, fundamento del derecho público americano, era garantía para la independencia de los pueblos, pero ha sido destruida por los propios gobernantes del país del norte, desvirtuando así su verdadero espíritu. En su sentido actual, ataca Peralta, la doctrina Monroe es cabal expresión del proteccionismo codicioso.

"El espiritual y poético concepto de la vida y los destinos de la humanidad" (op.cit.:17) que anima a los latinoamericanos, debe ser salvado de la contaminación con los

vicios de la raza anglosajona representativa del materialismo. El nivel descriptivo sugiere el esquema que sigue, asumiendo que el concepto de raza recubre y se superpone parcialmente a los campos semánticos de **identidad** y de **cultura**. Al respecto es significativa la cita de Rufino Blanco Fombona que Peralta hace en *La esclavitud...* (p. 30): *"Esta incruenta guerra de conquista se halla en todo su vigor: es un duelo a muerte entre dos razas antagónicas, como dice Blanco Fombona; en el cual triunfará el imperalismo del dólar, si no abris los ojos a tiempo, y os apartáis del abismo"*.

Idealismo

(raza latina, familia hispana)

Base moral de la sociedad
Respeto al Derecho
El héroe, motor de la historia.
Patriotismo e ideales nobles.
Elevación por sobre la materia.
Culto a la libertad
Honor y caballerosidad
Principios jurídicos
Cultura y tradición.

Materialismo

(raza anglosajona, yanquis)

Cálculo mercantil
Lucro, especulación, ganancia.
Interés económico
Positivismo
Acumulación de riquezas
Dominación de los Estados
Guerra, devastación y muerte.
Negación de la juricidad
Progreso material

Esta reafirmación de los principios originarios del liberalismo capitalista con el sentido antes mencionado, rechaza la libertad de los fuertes para aplastar a los débiles mediante la aplicación de las normas del mercado. Algunos de los problemas de interpretación del discurso peraltiano derivan probablemente de una perspectiva que establece la fórmula simple **liberal=capitalista competitivo**. Los rasgos teóricos de la democracia liberal en sus distintos momentos han combinado en grados diversos tanto la liber-

lad de mercado como la igualdad de derechos para realizar las capacidades humanas. La prevalencia del capitalismo competitivo no implicaba necesariamente una fusión con los principios y derechos naturales retenidos en su conceptualización ilustrada.

Las tesis centrales de *La esclavitud...* reproducen los planteamientos que Manuel Ugarte, entre otros americanistas ya mencionados, formulara hasta la fecha de aparición del texto peraltiano. El hecho de ofrecer abundante ejemplificación relativa al carácter económico de la intervención no afecta en modo alguno a la explicación y calificación morales que Peralta desarrolla con entera coherencia de pensamiento en relación a la teoría ética expuesta en este capítulo. Resulta imposible confundir en el análisis el uso de un léxico descriptivamente económico con una teoría explicativa no económica (24).

(24) La protesta de la opinión pública ecuatoriana contra la "tiranía del dólar" y el imperialismo es frecuente en los periódicos de la época y en eventos públicos. La variedad de estos testimonios revela esta actitud como un sentimiento difundido en el criterio nacional. Podemos encontrar desde conferencias hasta artículos de periódico, pasando incluso por poemas, como el soneto encontrado en la revista *Luz y Sombra* de Guayaquil, en 1909:

En este sentido, es interesante retener algunas muestras de los diferentes registros y niveles de expresión, ilustrativos de una corriente generalizada de opinión. En 1909, Angel Polibio Chávez escribía el soneto aludido, del cual reproducimos las dos últimas estrofas:

EL PUEBLO YANQUEE

(.....)

Vencido el viento ante sus plantas rueda
con cadena el océano precaloso;
Y en su Historia, de vuelo portentoso

La palabra imposible ya no queda;
Solo que este admirable, gran coloso,
Tiene por corazón una moneda.

La expresión literaria contrasta con el lenguaje directo del artículo "El imperialismo del dólar", que aparece sin firma en *El Mercurio* de

Algunas de estas tesis son las siguientes:

La democracia americana del siglo XVIII es el ideal política de la nación.

El liberalismo de principios éticos es la única doctrina política y económicamente válida.

El imperialismo consiste en el colonialismo cultural y económico que atenta contra la justicia y el derecho.

Estados Unidos, la potencia imperialista, ha descartado su anterior táctica de intervención violenta para dar paso a una ingerencia paulatina y encubierta.

La potencia imperialista justifica su tutelaje económico en la supuesta incapacidad de gobierno de las repúblicas sudamericanas.

La raza latina es superior cultural y moralmente a la raza anglosajona.

El panamericanismo tiene como objetivo la sumisión de las repúblicas latinoamericanas. La tesis implícita del paniberismo (reconciliación con las tradiciones hispánicas) reanuda lazos fraternos con las raíces españolas en el plano moral y cultural.

Investigando el intertexto inmediato de *La esclavitud...*, no encontramos paralelo alguno con luchadores antimperialistas como José Carlos Mariátegui, por ejemplo, y

Cuenca en 1925: *"Uno de los peores imperialismos que burla todo el sistema republicano del Ecuador es del dólar (...). Así, con el mismo celo con que defendemos nuestra independencia civil, defendamos la libertad económica del país"*

Retornando a comienzos de siglo, encontramos en 1906 la conferencia de Francisco José Urrutia en la Sociedad "Jurídico-Literaria" de Quito. El Dr. Urrutia expone en aquella ocasión, previa a una nueva reunión panamericana en Río de Janeiro, algunas tesis sobre la doctrina Monroe y el imperialismo que Peralta retendrá en 1927, tales como la honesta intención originaria de Monroe luego desvirtuada, una posición contraria al panamericanismo, y algunos ejemplos específicos de la intervención estadounidense en América Latina.

ni siquiera con la definida trayectoria de Haya de la Torre en pública lucha antimperialista.

Al igual que Manuel Ugarte desde comienzos de siglo, pero desde una trinchera de mayor compromiso de transformación radical, Mariátegui (1895-1930) contribuyó activamente al fortalecimiento del movimiento antimperialista continental y mundial, con una clara conciencia de los alcances del problema. Contrariamente al aprismo que, al elevar el antimperialismo hasta el nivel de programa de la acción política, hacía de él una especie de camino al socialismo, Mariátegui recalcó que el antimperialismo no debe constituirse en movimiento de masas conducente a la toma del poder, ni tampoco eliminar el antagonismo social fundamental. Por los años en que Peralta escribe *La esclavitud...*, Mariátegui formulará un diagnóstico crítico de la realidad latinoamericana y del Perú superando el americanismo individualista, con percepción exacta del problema indígena y de las reales implicaciones del imperialismo analizado en relación a Gran Bretaña y Estados Unidos (25).

Conservando el ideal rodoniano de retorno a las tradiciones latinas, y de fusión de las inspiraciones básicas del cristianismo y helenismo, Peralta plantea con retraso su versión del americanismo idealista de 1900. Retiene así la contraposición entre la utilitaria democracia sajona, cimentada en su instrumento de medida, el dólar, la vulgaridad, mediocridad, mercantilismo, y la provisionalidad de la familia; y el americanismo latino, fundado en el idealismo y valores éticos, el valor personal, la audacia romántica, la solidez de la familia. El llamado a la congregación de las repúblicas del continente se realiza bajo la forma de una

(25) Se hace difícil pensar que Peralta, tan conocedor de la vida cultural y política del Perú, pudiese haber carecido de información sobre el proyecto socialista, "antifeudal" y antimperialista que, desde ángulos opuestos, había surgido en el vecino país en los años 20. El significativo debate que en ese período enfrenta a Mariátegui y al APRA de Haya de la Torre se centra en el papel político asignado a la lucha de clases, pero su indudable resonancia hasta el presente incluye la importancia de la lucha contra la oligarquía y el imperialismo.

religión civil que rinde culto a sus (santos) fallecidos y a sus héroes invocando el nombre del liberalismo como única doctrina armonizadora.

El americanismo que emerge de **La esclavitud...** es coherente con la teoría americanista contenida en el texto. El nacionalismo se configura en la integración de una base territorial y política, la solidaridad, la conciencia de la tradición buscada en España, y el lenguaje. El culto de los héroes muertos fortifica el sentido de la patria y la estructuración de un ideal motivador que liberte de la brutal agresión del mercantilismo. El ideal nacionalista peraltiano tiene como fuentes el recuerdo y la esperanza en el porvenir liberal que permitirá neutralizar la política anarquizada, el conflicto de intereses y de grupos. La autonomía implica que la nación pueda bastarse a sí mismo en el orden internacional, conducir una diplomacia activa, poseer un ejército disciplinado, mantener la apertura a la inmigración e inversión extranjeras, y disponer de buenas reservas financieras que permitan el equilibrio y la paz. La fortaleza de cada una de las naciones latinas en el sentido apuntado posibilitará una armonía futura y la cooperación de los países del continente. Así, el nacionalismo bien llevado contribuirá a la solidaridad continental resistente a presiones extranjeras. En suma nacionalismo y americanismo se funden en la búsqueda del desarrollo autónomo de las diversas repúblicas con principios unificadores de orden moral.

EL PENSAMIENTO DE FRAY VICENTE SOLANO (*)

(*) Este conjunto de textos reúne las exposiciones del proyecto "Fray Vicente Solano y la formación del Estado Nacional Ecuatoriano" durante el panel que como homenaje a su patrono organizó el Colegio "Fray Vicente Solano" en el Salón de la Ciudad de Cuenca, el 30 de marzo de 1990

PRESENCIA HISTORICA DE FRAY VICENTE SOLANO

María Cristina Cárdenas Reyes

Al hablar de FVS no nos referimos únicamente a una de las figuras históricas más significativas del siglo XIX ecuatoriano, sino también al conflictivo y complejo proceso de configuración de los estados nacionales latinoamericanos. El período de la independencia y del derrumbe de las instituciones coloniales tiene como fenómeno político correlativo el abandono de las antiguas teorías de derecho divino de los reyes y una adopción de las ideas liberales republicanas. Pero simultáneamente mantienen su vigor las corrientes tradicionales que van a propender ahora a la formación de un nuevo tipo de poder autoritario que llene el vacío de poder dejado por la desaparición de la Colonia. Estas tendencias conservadoras, marcadas por una fuerte influencia del pensamiento contrarrevolucionario europeo y cuya pervivencia presente demuestra el peso de la historia de larga duración, no han sido aún lo suficientemente estudiadas. De modo que al analizar a FVS estamos al mismo tiempo reteniendo los componentes de un proceso histórico complejo y los elementos del pensamiento conservador ecuatoriano.

El papel ideológico-político de FVS se define y adquiere significado en las circunstancias históricas que acabo de mencionar. Las interpretaciones más frecuentes de la importancia de Solano en la vida nacional se relacionan preferentemente con sus escritos periodísticos, en los cuales se

hace resaltar la vena humorística, incluso satírica y sardónica que habría sido su rasgo característico. Se recuerda con especial atención su periódico más importante, **La Escoba**, por ejemplo, y se asocia el lema de esta publicación, "No más tontos", con un ideal periodístico que incluye el talento para la polémica y el desprecio hacia la falta de calidad intelectual y de ingenio del oponente.

Pero existe un problema con este tipo de valoración, y es que se omite el contexto histórico que da sentido a los escritos de Solano, y que hace de él mucho más que un polemista inteligente. Nuestros compañeros Edgar y Leonardo expondrán luego sobre estos aspectos. Nuestra hipótesis de trabajo define a Solano como un lúcido intelectual vinculado a la minoría dirigente de la sociedad ecuatoriana en la primera mitad de la República, claramente consciente de la exigencia histórica de consolidar un Estado de base colonial, y con fuerte influencia ideológica en las corrientes conservadoras de hoy

El Dr. Díaz Cueva ofrecerá detalles biográficos de FVS. Yo solamente recordaré que Solano nace en 1791, lo cual hace de él un heredero de la tradición de humanistas y teólogos de la Colonia, y simultáneamente un integrante de la élite político-intelectual latinoamericana, que enfocaba certeramente la necesidad de afirmación nacional de las nuevas repúblicas, todo ello en medio de un ciclo histórico obligadamente convulso y dramático que condiciona la opción política de Solano. Toda su obra tiene como finalidad proporcionar los elementos para unificar un Estado prácticamente desmembrado, en un periodo de transición, sobre la base de una ideología conservadora y de un sistema económico-social adaptado a la modernidad capitalista.

De este modo, la opción política de Solano se asienta ideológicamente en el ultramontanismo de la época. Entendemos por ultramontanismo las corrientes europeas de pensamiento contrarias a la Revolución Francesa y a la ilustración del siglo XVIII, doctrinas que se organizan en torno a la religión católica y al Estado confesional.

Pero la opción de Solano incluye también características ilustradas, y por lo tanto liberales. Solano cultivó detenidamente y difundió las ciencias naturales como único conocimiento sólido. Por otra parte, si bien no desarrolló un pensamiento económico de manera sistemática, encontramos con frecuencia en sus escritos la mención de autores y de conceptos propios de la economía liberal clásica. Esta doble estructuración del pensamiento de Solano explica sin duda los juicios contradictorios que se han vertido sobre su obra. Por ejemplo, el sabio español Gregorio Marañón resalta en Solano su visión acerca de la importancia social del trabajo. Por el contrario, Arturo Roig, el investigador argentino que pone su atención en los aspectos ultraconservadores de la obra de Solano, lo califica como "profeta del miedo y del espanto". El propio Solano tuvo sin duda una percepción justa de su papel político complejo, y lo demuestra escribiendo en su periódico **La Escoba**, "*Yo soy la quimera de mi siglo*". Solano era, en el fondo, un profundo individualista que se adaptaba mal a la disciplina orgánica de la Iglesia que él buscaba imponer a los demás. Recordemos su tardanza en retractarse de su obra **La predestinación y reprobación de los hombres**, que mereció la condena teológica de la Iglesia ecuatoriana y del Papa Pío IX, a quien por lo demás había calificado duramente.

Los componentes del ultramontanismo de Solano se perfilan entonces en el contexto ofrecido, con matices retrógrados que alimentan su humor sardónico. Los "tontos" eran los liberales de la época, empeñados en conducir la construcción del estado en función del laicismo y el progreso. Para los tradicionalistas, la organicidad social era un imperativo de la máxima importancia, y para preservar el orden establecido no había vacilación alguna en defender la aplicación de la pena de muerte. Solano, no obstante su condición sacerdotal, fue un decidido sostenedor de la pena capital para preservar las prerrogativas de un gobierno fuerte y autoritario apoyado en la Iglesia, que a su vez era el

tipo de poder requerido por la clase terrateniente de la época.

Vinculada con esta estructura de poder, se encuentra la teoría del origen de la desigualdad social que el ultramontano había elaborado como respuesta a la teoría contractualista de Rousseau. La respuesta conservadora era la doctrina del pecado original. Esta es una línea que Solano mantiene de manera sostenida e incisiva, y es un tema que proporciona a sus escritos el reverso del humor sardónico es decir, una atmósfera sin duda sombría y atemorizante. Se ha mencionado que el Dios de Solano y de los conservadores no es un ser de amor sino un Dios castigador, y tenemos muy próximas las resonancias de esta doctrina rigorista y severa.

La frase de Arturo Roig que mencioné antes incluye también el carácter "profético" de algunos de los juicios analíticos de Solano sobre la ambición expansiva de Estados Unidos sobre América Hispana. Algunos autores han elogiado esta especie de anticipación política a lo que hoy es una realidad indiscutida. Pero, una vez más, debemos ser cuidadosos en nuestro análisis. Al igual que numerosos políticos latinoamericanos en el transcurso del siglo XIX y comienzos del XX, Solano desarrolla su denuncia del imperialismo en torno a la categoría ética y cultural pero no política ni económica, de raza latina opuesta a raza anglosajona. Debemos recordar también que el siglo XIX estuvo jalonado por las denuncias antinorteamericanas y por las tentativas de formar una confederación de repúblicas hispanoamericanas como arma para combatir la ingerencia norteamericana. Pero Solano se opuso terminantemente a lo que consideraba una utopía impracticable, no porque las bases de ese proyecto fuesen irreales, sino porque quienes apoyaban la tentativa de confederación eran liberales.

Para concluir, y nuevamente a modo de hipótesis, diré que nuestra investigación percibe en Solano al portavoz de un proyecto histórico muy definido originado por objetivos tanto políticos como económicos de los grupos dirigentes que

prepararon eficazmente el autocratismo modernizador de García Moreno, todo ello envuelto en un espeso manto de tradicionalismo como sinónimo de la nacionalidad ecuatoriana, tendencia que está lejos de haber desaparecido en nuestros días. Carlos Marx ha afirmado que la religión es la protesta del oprimido, y efectivamente el cristianismo de los dos primeros siglos de nuestra era confirma esta hipótesis. Pero el discurso teológico-político de FVS y del conservadorismo asume una orientación inversa, no es un saber de liberación, y el contenido de su obra nos llama a reflexionar con mucha seriedad sobre las lecciones del pasado proyectadas al presente.

FRAY VICENTE SOLANO
-Síntesis biográfica-

Miguel Díaz Cueva

Figura destacada en la cultura ecuatoriana fue Fray Vicente Solano, religioso de la Orden de San Francisco; su talento, su ilustración, contribuyeron a que se destaque entre sus contemporáneos y ocupe, entre ellos, relevante figuración, que fue reconocida siempre en el medio en el que le tocó vivir y fuera de él, pues, su nombre fue admirado no sólo en los lindes de su ciudad natal.

Hijo del quiteño don Tomás Solano y de doña María Vargas Machuca, cuencana, Fray Vicente nació en Cuenca el 16 de octubre de 1791, cuando finalizaba el siglo XVIII. Su educación la recibió, inicialmente, de su padre para luego seguirla, ya con el hábito de San Francisco, en el Convento Franciscano de San Pablo, en la ciudad de Quito, orden religiosa a la que ingresó cuando contaba nueve años de edad, debido a la influencia de Fray Antonio Bustamante. Su vida de novicio franciscano estuvo bajo la dirección del Padre Mariano Vázquez; cursó latín y filosofía con los Padres Célis y Segura; y, en 1809, fue trasladado a la Recoleta de San Diego, en la misma ciudad de Quito, donde fue instruido en ciencias teológicas por los Padres Sanz y Herrera. Consagróse asiduamente al estudio: cumplió a cabalidad con sus deberes de estudiante y, así, adquirió sólidos conocimientos que, posteriormente, le servirían para aplicarlos en sus

escritos, en sus polémicas, en sus enseñanzas, en los diversos campos en los que incursionó con éxito.

En 1814 rindió los exámenes previos a la ordenación sacerdotal, la que le fue conferida por el XXIV Obispo de Quito, Ilmo. José Cuero y Caicedo e instituido como confesor y predicador.

En octubre de 1816 fue profesor de Teología Moral en el Colegio Franciscano y desempeñó los cargos de Guardián y Custorio. Fue trasladado a Cuenca a finales de 1816 y, dos años después, formó parte del profesorado del Colegio Seminario, sirviendo la cátedra de Moral. Fruto de su estudio profundo de la Teología, será su libro: **La predestinación y reprobación de los hombres según el sentido genuino de las escrituras y la razón**, impreso en 1828, en la primera imprenta que, debido a la gestión del General Ignacio Torres, se instaló en Cuenca.

La aparición de este libro, el primero en publicarse en Cuenca, fue motivo para que Fray Vicente Solano sufriera innumerables contrariedades y que surgieran polémicas en las que tuvo que enfrentarse, con sacerdotes y seglares, en defensa de la tesis que había consignado en su libro, el que, una vez que recibió la censura correspondiente, fue prohibida su circulación por el Obispo de Cuenca Mons. Calisto Miranda. Acorde con su espíritu vehemente y combativo, Fray Vicente Solano defiende con ardor los principios y enunciados que sustenta y es así como aparecen sus escritos: "El espíritu de Fray Vicente Solano"; "El Baturrillo"; "Mis Ingenuidades"; "Un acto de justicia", etc., publicación esta última en la que hace referencia al levantamiento de la prohibición que pesaba sobre su libro y que la obtiene, en 1853, del Obispo de Cuenca, Mons. José M. Plaza, también de la Orden de San Francisco; no obstante, ante los reiterados ataques que sufrió esta publicación, en marzo de 1857, se incluye este libro de Solano en el Índice de los Libros Prohibidos por la Iglesia Católica, hecho ante el cual su autor expresa su sometimiento a la Sede Apostólica, mediante carta que dirige al Papa Pío IX, concluyendo, de esta manera,

un largo período de lucha en el que Solano, con energía y firmeza, defiende su tesis y ataca fuertemente a sus opositores.

En el mismo año de 1828 edita el primer periódico que circula en Cuenca, constituyéndose, así, en el fundador del periodismo en la ciudad: aparece **El Eco del Azuay**, del que solamente se editan veintiséis números en el lapso de enero a julio; si bien es efímera la vida de esta publicación, encontramos que en ella Solano trata temas muy diversos y que lo hace con amplia erudición: aspectos políticos, literarios, científicos, religiosos, son emitidos con acierto, y cuando se refiere a sus contenedores, especialmente en temas políticos, recurre a la burla y la ironía para responder a los que contra él escriben y, muchos de ellos, aparecen reflejados en sus fábulas y epigramas, de las que se sirve para lanzarles su ofensiva.

La labor periodística de Solano es amplia y ocupa algunos años de su vida; en este mismo acto, y en detalle, se expondrá luego esta faceta de su vida; basta citar ahora únicamente los títulos de sus periódicos: **El Perogrullo**, en 1828; **El Telescopio** y la **La Alforja**, en 1829; **El Semanario Eclesiástico**, en 1835; **La Luz**, en 1843; y, de 1854 a 1858, **La Escoba** periódico de mayor duración en el que publica gran parte de su larga y acre polémica con el escritor guatemalteco don Antonio José Irrizari quien recibe los duros golpes que provienen de la pluma de Solano, los que son respondidos de igual manera. La opinión vertida por el Padre Solano con respecto a la actitud del Obispo de Popayán, Mons. Salvador Jiménez, con motivo de la supresión de los conventos de Pasto, fue la causa para el inicio de su enfrentamiento con Irrizari, tema sobre el cual, luego, se tratará en forma particular; además, también dirigió su pluma en contra del Prelado de Popayán.

Solano fue también colaborador de otros periódicos que, en esa época, se editaban en Cuenca.

Participó con Solano en la redacción del **El Eco del Azuay** el Coronel don Francisco Eugenio Tamariz; pero, una

intervención de éste como Gobernador del Azuay en la recaudación de los fondos provenientes de la Bula de la Cruzada, dio origen a la enemistad de Solano, desatándose otra de las duras polémicas sostenidas por él.

En 1843 fue dictada la nueva Constitución Política del Ecuador; en su artículo 6º se establecía la tolerancia de cultos, lo que fue motivo de rechazo por varios eclesiásticos entre quienes Solano ocupó lugar preferente; además, los ecuatorianos debían jurar su sometimiento a la nueva Carta Política del Estado, ante lo cual surgió la negativa de varios miembros del clero, incluido Solano; pero, como hubieron sacerdotes que sí dieron cumplimiento a este mandato legal, arremetió contra ellos y en Cuenca discutió largamente con el Arcediano del Cabildo Eclesiástico, el doctor Mariano Vintimilla, polémica en la que ambos contendientes extremaron epítetos para agredirse mutuamente.

Varios periodistas mantuvieron también polémicas con Solano: "El Ecuatoriano" del Guayas y "El Censor", en Guayaquil; "El Atalaya", en Cuenca; "La Democracia" y "La Libertad", en Quito, fueron periódicos que, en sus columnas, contenían ataques a su persona y contra ellos arremetió con el denuedo y vigor que siempre usó, cuantas veces tenía que responder a sus detractores y, en la mayoría de las ocasiones, por medio de los periódicos que él publicara con tal objeto.

Aprovechando de su viaje a la ciudad de Loja, en 1848 y, conocedor como fue de disciplinas científicas, hizo estudios de botánica, zoología y mineralogía de la región, para, luego, darlos a conocer en dos de sus folletos; además, en el campo científico escribió sobre el aspecto físico de la tierra; el clima de Cuenca; la analogía entre animales y vegetales; la vista y el grado de calor que pueden soportar los animales; nociones de agricultura; entomología; erupciones volcánicas; estructura de los Andes; el cultivo del algodón; observaciones meteorológicas, etc., siempre con sólidos y fundados conocimientos.

El poema de Juan León Mera "La Virgen del Sol" y "La Victoria de Junín, canto a Bolívar" por José Joaquín Olmedo,

merecieron serios y profundos comentarios de parte de Fray Vicente Solano, fruto de sus estudios de literatura.

Figuras destacadas de la política, de la religión, de las letras, tanto del país como del exterior: el barón de Humboldt, Juan Pío Montúfar, Chateaubriand, Lamennais, José Joaquín Olmedo, Balmes, José Ignacio Moreno, Francisco José de Caldas y, especialmente, Simón Bolívar, ocuparon muchas páginas de sus escritos.

Solano se destacó también como orador sagrado, y constituyen prueba de ello sus sermones en los templos de Cuenca, especialmente, en la celebración de la octava de Corpus Cristi; pronunció el elogio fúnebre al fallecimiento de su hermano franciscano y Obispo de Cuenca, Fray José Manuel Plaza, algunas de cuyas Cartas Pastorales fueron escritas por Solano; recordó a Bolívar en la oración fúnebre en el aniversario de su muerte; y, en el Te Deum por el triunfo de Miñarica, pronunció la oración gratulatoria.

A los conocimientos del Padre Solano se los puede calificar de enciclopédicos, así lo reflejan las páginas de su amplia y variada producción; como fruto de sus meditaciones cuando estudiante, e inicios de su formación intelectual, publica en 1839, en un pequeño volumen, su **Bosquejo de Europa y América en 1900**, del cual el mismo Padre Solano dice "que contiene observaciones importantes sobre la religión y el futuro de ambos hemisferios".

El género epistolar fue ampliamente usado por Solano para, por medio de él, emitir sus opiniones y comentarios sobre hombres y acontecimientos del país y del exterior; para un estudio de su obra es indispensable revisar sus cartas a José María Lasso, al Padre Manuel Herrera, al Padre Buenaventura Figueroa, a Antonio Aguilar, a José Antonio Lequerica, a José Manuel Rodríguez Parra, todas ellas, felizmente conservadas, en dos volúmenes editados en la ciudad de Cuenca, en 1953.

Aspectos especialmente de moral y de religión consagró Solano en su libro **Máximas, Sentencias y Pensamientos**, publicado en Cuenca, en 1846 y dedicado a

Monseñor Cayetano Baluff, Primer Delegado Apostólico para América Latina y luego Cardenal y con quien mantuvo amistad y correspondencia.

Quizá porque prefirió llevar su vida en el reducto de su celda franciscana, cultivando su espíritu y acrecentando el caudal de su saber; o, acaso, porque su temperamento no lo permitiría, se negó a aceptar su postulación para el Arzobispado de Quito, en 1848; y, posteriormente, tampoco aceptó la nominación que le hizo la Convención Nacional de 1852, para Obispo Auxiliar de Cuenca, a pesar de las instancias del Obispo Fray José M. Plaza para que ocupase este puesto en la jerarquía eclesiástica ecuatoriana.

Setenticuatro años constituyeron la existencia de Fray Vicente Solano; el 1º de abril de 1865, su espíritu templado en la fragua de las polémicas y embates y que jamás se dio por vencido en su largo y duro batallar por las causas que defendía y que no retrocedió jamás ante los ataques que le dirigieron sus opositores, calló para siempre; su mano ya no contenía la pluma que fue el vertedero de su talento y saber; el fraile genial había sucumbido ante la muerte; estaba ligado a ella, luego de haber dedicado toda su vida a las letras, a la cultura, en una palabra, a las labores del intelecto, por lo que su nombre no ha sido olvidado a pesar de que ha transcurrido más de una centuria de su desaparición.

LA GRAN POLEMICA SOLANO - IRISARRI

Leonardo Torres León

INTRODUCCION

La polémica entre fray Vicente Solano y José Antonio de Irisarri fue una de las más importantes de la época y se constituyó en un espacio para el confrontamiento de ideas en torno al papel de la Iglesia en la naciente república.

CARACTERISTICAS DE LA EPOCA

La polémica se ubica al término de la primera década de vida republicana cuando la presencia política del general Juan José Flores era aún dominante en el país.

La Iglesia en alianza con los terratenientes señoriales tenía un enorme poder que procuraba conservar y aumentar, prevaleciendo sobre los diferentes aparatos del Estado.

Al tiempo que ocurría lo anotado otros sectores, influidos por ideas de corte humanista, racionalista y liberal, propugnaban modelos políticos y sociales que habían triunfado en Europa y Norteamérica.

Fray Vicente Solano y José Antonio de Irisarri fueron representantes, respectivamente, de estos dos sectores. Tanto el primero como el segundo poseían una sólida formación; sin embargo, el pensamiento de los polemistas era opuesto y se confrontó en torno a una relación por definirse: la relación Iglesia-Estado.

LOS PROTAGONISTAS

Antonio José de Irisarri nació en Guatemala en 1785 y murió en los Estados Unidos en 1868. Viajero empecinado, ya sea por su propia voluntad o por problemas políticos, viajó por América y Europa. Ocupó importantes cargos políticos en Chile y fue representante de su país ante los gobiernos del Reino Unido y los Estados Unidos. Cuando llegó al Ecuador puso al servicio del general Juan José Flores y de Vicente Rocafuerte, sus conocimientos y habilidades de escritor. Católico de mentalidad racionalista, Irisarri, reacciona contra los clérigos que usan a la religión. Proclama la sujeción de los frailes a la disciplina exigiendo, además, que dejen la política a los laicos. Partidario de la separación Iglesia-Estado reivindica a la soberanía popular como la fuente de autoridad.

Enfrentando a Irisarri desde una posición completamente opuesta, encontramos a fray Vicente Solano.

Fray Vicente Solano, que vivió entre los años 1791 y 1865, nació y murió en Cuenca. Formado en la orden de los franciscanos desde su niñez, luchó durante toda su vida en defensa de la religión y de la iglesia con el fin de que conserven un lugar privilegiado al interior de la República. Reivindica el poder del Papa, la autoridad suprema de la Iglesia y los principios religiosos como verdades indiscutibles, pronunciándose por una aplicación rigurosa de los cánones. Plantea la superioridad de la Iglesia frente al Estado.

Partiendo de posiciones contradictorias, la polémica tendrá un carácter irreconciliable.

LA POLEMICA

La polémica se origina por la crítica que fray Vicente Solano hace, en una hoja volante, al Obispo de Popayán Salvador Jiménez quien pide al Gobierno de Colombia la supre-

sión de los conventos menores de Pasto, excepto el de San Francisco, y la distribución de las rentas de los mismos.

Irisarri en el número 12 de su periódico "La Balanza" publica un extracto de la respuesta del Obispo de Popayán a fray Vicente Solano, desde el número 16 le ataca y sostiene la validez de las acciones del Obispo.

Los dos polemistas harán gala de erudición mediante un sinnúmero de citas de los autores más famosos, tanto clásicos como contemporáneos a ellos. Las citas se transcriben en el idioma en que fueron escritas originalmente: latín, francés, italiano, inglés.

Los polemistas no hacen una sola concesión a su adversario: todo punto criticado por el contrincante vuelve a ser defendido y nunca se admite una equivocación. En un momento la polémica se aleja del motivo que la originó y los polemistas dan paso a un sinnúmero de agresiones personales.

En cuanto al origen mismo de la polémica -la supresión de los conventos de Pasto- para fray Vicente Solano significaba la renuncia por parte del Obispo de Popayán de su autoridad y la intromisión de los funcionarios civiles en asuntos eclesiásticos; en definitiva, la subordinación de la Iglesia al Estado. Solano sostiene que no se debió permitir la intervención de la autoridad civil y que en todo momento se debió evitar la subordinación del Obispo ante el Gobierno.

Por su parte, Irisarri coincide con las críticas del Obispo de Popayán quien responde a fray Vicente Solano señalando que es legítima la intervención de la autoridad civil, correcta la sumisión de los ciudadanos a las leyes de la República y concluye manifestando que la observación rigurosa de los cánones olvida las circunstancias debiéndose velar siempre por la armonía entre la Iglesia y el Estado evitando enfrentamientos.

La respuesta anterior no convence a Solano, considera que la actitud del Obispo ha dado lugar a un ataque a la disciplina eclesiástica y se constituye en un bajo sometimiento al gobierno.

Para Irisarri debe existir una separación entre lo temporal y civil, con lo espiritual y religioso. La Iglesia sólo debe tener potestad sobre lo religioso, condena su intervención en la política y plantea que debe someterse a las Leyes de la República. Rechaza la subordinación de las autoridades y Gobierno que pretenden ciertos religiosos y la corte romana. Condena la utilización de la religión y todo tipo de privilegios para la Iglesia. Partidario de la tolerancia religiosa, condena el fanatismo.

Fray Vicente Solano, basado en la consideración de que la religión constituye el ser del hombre y la sociedad, de que la religión católica, apostólica y romana es la única verdadera y el Papa su centro de unidad, concluye que ésta tiene un papel fundamental y rector en la vida del hombre y la sociedad, que la autoridad del Papa y los obispos debe ser celosamente guardada. Sostiene que la autoridad civil no debe intervenir en los asuntos eclesiásticos, defiende los privilegios de la Iglesia y se opone a la tolerancia religiosa.

Los puntos fundamentales de la polémica continuaron presentes en el ambiente político y social del país durante el resto del siglo XIX y se prolongaron al presente. En realidad, únicamente después del triunfo de la Revolución Liberal se estableció una relación Iglesia-Estado en términos diferentes a los planteados por Solano. No obstante lo anterior, la influencia de las ideas sostenidas por fray Vicente Solano fueron fundamentales en la formación ideológica del pueblo y las élites culturales de su época y de generaciones posteriores.

FRAY VICENTE SOLANO PERIODISTA

Edgar Cevallos Gualpa

Corría el año de 1828, cuando el General colombiano Ignacio Torres como Intendente del antiguo departamento del Azuay, compró por recomendación y empeño de Fray Vicente Solano, la antigua imprenta de los jesuitas, que había sido la primera en ingresar al Ecuador. Inmediatamente, confió el manejo de este valioso instrumento en manos de Fray Vicente, considerado en ese entonces la persona más instruida de la comarca.

Luego de hacerse cargo de la imprenta, funda el primer periódico de la región con el nombre *El Eco del Azuay* porque como él mismo manifiesta: "pretende acostumar a los pueblos a que escuchen la imperiosa voz de la razón" -continúa- "con el fin de llenar objeto tan importante, hemos sido destinados a sostener un periódico, el cual procurará difundir por medio de la prensa libre, el soplo de la razón, la luz de que ha carecido por tantos siglos el horizonte del Departamento del Azuay". Así se inicia la fructífera labor de Fray Vicente Solano como periodista.

Del *Eco del Azuay* aparecen 26 números. El primero el 13 de enero de 1828, y el último el 6 de julio de ese mismo año.

Uno de los propósitos que persigue en este su primer eslabón periodístico, es el de trabajar por la consecución de que Colombia se convierta en monarquía con Bolívar al frente como Emperador, personaje al que en gran parte de

sus números lo glorifica, destacando sus méritos ya como militar, ya como político ilustre. A tal punto llega su admiración y ciega confianza en Bolívar, que al momento de formular su gran proyecto del Imperio Republicano de los Andes, lo considera como el único capaz de regir los destinos de esa gran nación. En su proyecto plantea un imperio con tres funciones: ejecutiva, legislativa y judicial. Existirían cinco departamentos: dos al norte, uno al centro y dos al sur. Se elegiría por capital a Lima. La Constitución protegería la igualdad ante la ley, la libertad de imprenta, la inmigración, la abolición de la esclavitud y el exterminio de las penas crueles e infamantes.

Otro de los artículos que destacan, constituye la teoría sobre el aspecto físico de la tierra, que escribe con el fin de uniformar la Biblia con las teorías científicas de la época, demostrando una erudición inigualable en conocimientos físicos y geográficos.

No son menos importantes los diversos artículos sobre agricultura, economía, política y religión, materias que son abordadas con gran profundidad y predicción, facultades propias de Fray Vicente.

Otro de sus periódicos es *El Perogrullo*, y que fuera publicado en 1828. En consonancia con su título, lleva lo que él llama una perogrullada "Quien muda de opinión no permanece en ella". Utiliza este periódico para ridiculizar a los antiguos partidarios del Libertador que luego lo abandonan al verlo amenazado, débil y enfermo.

Su tercer periódico es *El Telescopio*. Circula en 1829 con el objeto de combatir la expedición del Mariscal La Mar contra el Sur de Colombia, prediciendo el fracaso de la expedición peruana, como en efecto sucederá posteriormente.

Tanto del *Perogrullo* como del *Telescopio* circularon pocos números, razón por la que a la fecha existen contados ejemplares.

En el mismo año de 1829, circula otro de sus periódicos con el título de *La Alforja*. El nombre responde a la promesa de llevar su Alforja con las propias faltas por de-

lante y las ajenas por detrás. El primer número cirula el mes de abril y el 18º -posiblemente el último- en diciembre

Olvidando pronto su promesa inicial, se dedicó a criticar las faltas ajenas, ridiculizando las actitudes y escritos de sus contrarios, especialmente de quienes habían censurado su obra "La predestinación.", cambiando así radicalmente el estilo mostrado en los periódicos anteriores.

En La Alforja, tiene que extenderse largamente en el comentario a que se presta no solamente los sucesos anteriores a la Batalla del Portete, sino a todo lo que sucede luego, por la íntima relación que con ellos guarda.

Tal prestigio comenzó a cobrar este medio, que posiblemente el propio Bolívar, se valió de sus columnas en dos ocasiones para difundir algunas ideas que le interesaban generalizar en el continente. Es una referencia que todavía está por comprobarse, pero que en todo caso refleja la importancia que en ese entonces tenía el periódico.

A través de La Alforja, combate incansablemente la tolerancia de cultos que se trata de introducir en la legislación colombiana de la época. En este punto el criterio de Solano no cede una línea, pues desde ya comienza a mostrarse intransigente en materias que afectan los intereses de la religión

En el año de 1835, aparece el quinto de sus periódicos bajo el título de Semanario Eclesiástico. Como antecedente a su circulación Vicente Rocafuerte había introducido una disposición por la que prohibía ser electores y ser elegidos diputados a los eclesiásticos con jurisdicción, a los que integren sus cabildos o sirvan de párrocos. Ante dicho suceso, el clero de Cuenca resuelve fundar el Semanario Eclesiástico a fin de contrarrestar la actitud del gobierno y la del periódico El Ecuatoriano del Guayas que se había mostrado favorable a las tesis de Rocafuerte. Reunidos con ese objeto, designan a Solano director y redactor de ese órgano periodístico

Circularon únicamente tres números, entre mayo y junio de 1835.

Este periódico como él mismo lo manifiesta, tiene por objetivo contrarrestar la irreligiosidad que pretende instaurar el gobierno de Rocafuerte. Así desde un inicio, apoya documentadamente la excomunión mayor dictada por el Vicario Capítular de Cuenca para quienes lean o retengan los números 70 y 71 de El Ecuatoriano del Guayas -recomendada por el propio Solano quien actúa en calidad de consultor- al considerar que dicho periódico había propuesto doctrinas heréticas, contrarias a la religión y a la disciplina eclesiástica.

En oposición franca a Rocafuerte, escribe artículos proponiendo el nombre de su íntimo amigo el General Ignacio Torres como candidato para Presidente de la República, lo que en sí representaba un verdadero desafío para las aspiraciones de Rocafuerte, quien prácticamente tenía asegurada la elección en calidad de Jefe Supremo.

Como Fray Vicente continuara en su tenaz lucha contra los principios liberales sustentados por Rocafuerte, éste ordena imponer al Provisor de Cuenca y a sus consultores -entre ellos Solano- una multa de dos mil pesos, ocasionando así la violenta desaparición del periódico y el posterior destierro de Solano hacia el Perú. Sin embargo tiempo después, el propio Congreso autorizó su retorno, continuando así su inagotable labor periodística.

A principios de 1843, cirula el prospecto de otro de sus periódicos cuyo nombre es La Luz con un epígrafe muy ilustrativo: "Y vio Dios que la luz es buena".

A través de La Luz, procura orientar correctamente el propósito de su labor, haciendo reflexiones sobre las características del periodismo de la época así: "Parece que el ejercicio de periodista no es tan honroso en esta época, como comúnmente se piensa; porque la mayor parte de los que se ocupan de él no tienen otro interés que el particular. Unos escriben pagados por el gobierno y no son más que su eco, sea la cosa buena o mala. Otros atacan al gobierno por inti-

midarlo y sacan de esta suerte alguna ventaja o comodidad peculiar. Poquísimos habrán que se dediquen a emplear su pluma con decoro por el bien público..."

De La Luz circulan ocho números, entre febrero y abril de 1843.

El objetivo principal que persigue Solano al difundir La Luz, es demostrar lo contradictorio de varias disposiciones de la Convención Nacional, como aquella por la que se excluye nuevamente al clero de la representación nacional en el Congreso, lo que ocasiona el rechazo y la furia de Solano, calificándola como funesta y de consecuencias impredecibles.

De igual manera, critica el mecanismo utilizado para elegir a los diputados de Cuenca, denunciando abiertamente que la falta de libertad en las elecciones, es obra del General Juan José Flores en su afán ambicioso de perpetuarse en el poder.

En este mismo contexto, la tarea en la que pone todo su empeño es en combatir para que no se introduzca en la Constitución de la República, la admisión de la tolerancia de cultos. A tal extremo llega su campaña que ésta toca en lo profundo del sentimiento popular, que por poco se produce un levantamiento contra el gobierno. Dada la situación, prudentemente se aleja de la ciudad y se traslada a la hacienda la Papaya. Aprovechando su descanso, escribe también artículos sobre ciencias como: la vista de algunos animales, el picaflor, y grados de calor que pueden soportar los animales.

En 1854, aparece uno de los periódicos más importantes de Fray Vicente Solano. Su nombre es La Escoba, con el que se dedica -como él mismo manifiesta- "... a barrer todo aquello que parece censurable".

De La Escoba circularon 36 números, con tres épocas definidas.

La primera comprende los seis primeros números; de agosto a noviembre de 1854. En este lapso se dedica a combatir las opiniones vertidas en el periódico liberal quiteño

La Libertad, cuyos redactores habían planteado la supresión de los fueros eclesiásticos. Solano sale al frente para ridiculizar dicho planteamiento, al punto que prácticamente los obligó a retirarse de la contienda. En este mismo lapso escribe también artículos literarios y diversos estudios de historia natural.

La segunda época comprende 13 números; desde octubre de 1856, a febrero de 1857. Es aquí donde inicia un medular esbozo histórico de alta crítica, como es el estudio sobre algunos hombres célebres de su época, enfocando la personalidad de cuatro europeos y cuatro americanos. Los primeros son Alejandro Humbolt, Augusto Chateabriand, el Abate Lamennais y Jaime Balmes; entre los segundos Simón Bolívar, Juan Pío Montúfar, José Joaquín de Olmedo y Francisco José de Caldas.

La tercera época comprende 17 números, y va desde Octubre de 1857 a Febrero de 1858, época en la que pone especial interés en el estudio de la historia natural, porque en su concepto "... sin este estudio no hay ilustración ni verdadero interés...". Es quizá esa la razón por la que prevalece en este periódico la publicación de artículos científicos, a tal punto que en los 36 números constan 21 artículos de esa naturaleza tales como: el sen, cuadratura del círculo, el añas, plantas emenagogas, erupciones volcánicas, el asfalto, etc.

Con criterio unánime, considérase a la Escoba como el mejor periódico ecuatoriano de todo el siglo XIX, por la abundante labor científica, política y literaria, labor que solamente Fray Vicente Solano puede emprender en su época; pues nadie, absolutamente nadie en el país le iguala entonces en la extensión de sus conocimientos.

Finalmente en el año de 1858, publica el último de sus periódicos bajo el título La Verdad. Allí su misión concluye defendiendo la justicia eclesiástica y la disciplina que dentro de ella debía guardarse.

Adicionalmente colabora con diversos artículos en otros periódicos tales como, La Razón en 1841, el Sud-

americano en 1847, el Cuencano en 1850, Orden y Libertad en 1854 y en la República en 1856.

En todos ellos escribe artículos sobre política, religión, literatura, ciencia y filosofía, aflorando en todos ellos el talento propio de quien en esa época era uno de los personajes más respetados por la opinión pública nacional.

Como periodista integral, pasaba horas y horas en la imprenta verificando la edición correcta de sus obras. Cuantas penurias tuvo que atravesar cuando carecía de una buena imprenta, o cuando no contaba con los recursos suficientes para la edición de sus escritos. Muchas de las veces la circulación de sus periódicos tuvo que suprimirse por falta de pago de los suscriptores. Sin embargo a pesar de todas las dificultades, continuaba con su cometido, haciendo cualquier esfuerzo a fin de que la riqueza de su intelecto, salga a flote para ilustrar a las masas.

De esta manera Fray Vicente Solano, hace de este eslabón uno de los principales medios para divulgar su pensamiento como gran político, filósofo, teólogo, polemista y literato, pensamiento que llegará a ser respetado tanto a nivel nacional como a nivel latinoamericano.

EL PADRE SOLANO: luz con destino

Mons. Luis Alberto Luna Tobar ocd.

Son muchas las perspectivas desde las cuales se puede analizar la personalidad del Padre Solano: como hombre de fe, de cultura, de lucha, de sentido nacionalista, de vocación política. Sería muy difícil atreverse a dictaminar con aproximaciones válidas, cuál fue el motivo más determinante de su personalidad. Algo es muy cierto: Fr. Vicente Solano, tenía conciencia de sus dones sociales -los que la época consideraba más eficaces- y se preparó en ellos para darles un destino comunitario. Si en ese destino primó lo cultural, lo político o lo apostólico, es asunto que lo dirimirá el tiempo; en él estamos, en él podemos analizar sin apasionamientos y a esa distancia que, sin extremarse y enfriarnos por demasiado larga, si nos exonera de prejuicios de favor o de negación de los valores auténticos de esa personalidad que, sin duda ninguna, hizo historia en nuestro medio austral, se impuso en el ambiente eclesiástico y logró ser considerado como gestor de un concepto de estado y de nacionalidad que iluminó pensamientos y actitudes muy reales de nuestra primera época histórica.

Hay algo que es necesario estudiar y seguramente exaltarlo, en cuanto valor de persona y en tanto acumuló actitudes comunitarias muy definidas. Solano, seguro de su capacidad y del cuidado que de ella habían tenido sus formadores, precipitó el caudal adquirido en un fondo político-

social que le atraía inconteniblemente. El momento facilitaba ese modo de acción y esa presencia política. Toda la inmensa luz intelectual del fraile franciscano, no podía ser reserva personal a acumulamiento propio. Debía desprenderse con pobreza franciscana. Y él, interpretando a su manera esta pobreza y ese desprendimiento, entregó la luz a un destino muy claro: iluminar a todos los que en esos momentos construían las bases de nuestra constitución soberana y libre de nación y estado.

Esa iluminación, en la que tenía una apasionada convicción de capacidad, se había fundamentado en vastísima formación filosófica y teológica y no menor preparación canónica, aunque la ley no cuadró nunca mucho con sus caprichos y lanzamientos partidistas. Es triste asegurar que las bases de nuestra historia, adolecen de elementos críticos suficientes, como para poder asegurar la posición doctrinal de sus maestros principales, las bibliografías elementales que fundamentaron su cultura, los textos básicos de reflexión y análisis bíblico y teológico, los arquetipos ideológicos en los que se construyó su dialéctica demoledora. De la lectura de las obras, cartas, artículos periodísticos de este hombre genial, se deduce una abundante, tanto como selecta, bibliografía formadora e informadora que fue consultada y estudiada por él. Esos autores y fuentes, sin duda alguna, pertenecen a la mejor categoría ortodoxa de la Iglesia de ese tiempo, pero también, no dudemos en aceptarlo y reconocerlo que Solano leyó de todo, aun de lo que le iba a poner en el difícil trance en el que se vio con sus estudios sobre la "predestinación", que acarrearón sobre autor y obra la condena romana.

Es interesante analizar el valor que Solano concede a lo cosmológico, como base de lo político y a lo político como relación trascendental con lo teológico. Desde la tierra llega lo ético y de lo ético a lo revelado trascendental. En este modo muy crítico y muy propio de realizar sus lucubraciones doctrinales, avanza en su alrededor social, convenciendo con ilustración y con una dialéctica apodíctica. Es inconti-

nible como argumentador, es muy alto y elevante como pensador, es terminante como anatematizador e irresistible en sus conclusiones sociales. Y Solano tenía seguridad de eso. El no dudó de sí mismo.

Cabe preguntarse: fue orgulloso. Su luz no permite acusarle tan bajamente. No cabe orgullo en tanta inteligencia. Era un convencido de su valor y del destino social singular de ese valor. Solano sabía que poseía luz con destino y ese destino era nacionalista: la patria tenía sentido bíblico en su pensamiento y misión social era defenderla desde su hábito de fraile pobre y desde la habilidad de su inteligencia genial. ¿Logró su vocación y cometido?. Estamos para contestarnos. Es el momento en el que se hace necesidad de justicia analizar a Solano, valorar sus capacidades, agradecer sus gestiones de luz histórica y acaso seguir muchos ejemplos suyos, válidos, vivientes.

II PARTE

Modernidad y opinión

**LA INVESTIGACION SOCIAL
UNIVERSITARIA EN PERSPECTIVA**

María Cristina Cárdenas Reyes

La investigación social latinoamericana se encuentra en la actualidad abocada a un profundo proceso de análisis crítico sobre su propio quehacer, con miras a efectuar los complejos reajustes que exige el mundo contemporáneo. Son numerosas las instancias de reflexión suscitadas en los últimos tiempos, y el Ecuador ha sido sede de significativos seminarios sobre el problema. Si bien en este artículo nuestro interés se centra en la investigación social universitaria, de cuyo desenvolvimiento formamos parte activa, nos referiremos constantemente a un panorama de conjunto que permita situar en contexto las ciencias sociales de hoy.

Perplejidad e incertidumbre son las denominaciones empleadas para caracterizar la repercusión en las ciencias sociales del aceleramiento histórico que vivimos. Se discute ampliamente sobre la crisis actual de las mismas, proyectando el análisis hacia una comparación con la seguridad optimista de los años 60, en que la transformación social del tercer mundo parecía haber encontrado la fórmula adecuada para solucionar los problemas básicos de pobreza e ignorancia, y asegurar la justicia social.

Los científicos sociales latinoamericanos son el producto tanto de las condiciones imperantes luego de la segunda

guerra mundial, como de la revolución cubana y del pensamiento crítico de Ernesto Guevara. La convergencia del marxismo y de corrientes dependientistas proporcionó planteamientos que posibilitaban mirar con alto grado de confianza el advenimiento próximo de un ideal convertido en realidad. Empleando una metodología contrastiva que subrayaba los efectos destructivos de la lógica del capitalismo en la sociedad latinoamericana, la investigación social de la época confirmó el hecho básico según el cual ciertas dimensiones de la realidad social del continente encierran características universales de la acumulación capitalista.

Al mismo tiempo, las ciencias sociales latinoamericanas consideraban que los regímenes socialistas constituían para el tercer mundo una alternativa real, capaz de efectuar la sustitución de un sistema radicalmente injusto, el capitalismo imperialista. La investigación social universitaria incorporará sobre esta base un marco teórico-metodológico estricto, ofreciendo sus resultados bajo la forma de ensayos conteniendo formulaciones generales críticas, articuladas en torno a la categoría de formación social. La tradición ensayística basada en la intuición y el talento personales continúa teniendo adeptos en la hora actual, pero surge la inquietud respecto al grado de saber que pueda aportar a la investigación profesional de hoy, enormemente enriquecida en su caudal teórico problematizado y en su práctica investigativa conectada con la realidad antes que con el deber ser.

En el período mencionado, la opción era clara para el investigador comprometido políticamente con el cambio y con la demanda social de su momento, y esta corriente producirá en los años 60 y 70 trabajos de gran significación para las ciencias sociales latinoamericanas. Aprovechamos la ocasión presente para rendir un homenaje de respeto y amistad a la persona y obra señera de Agustín Cueva.

En la década de los 70, la investigación universitaria nacional se vio incrementada con la llegada de investigadores exiliados provenientes principalmente de Chile y Argentina, cuyo aporte específico ocupa sin duda un lugar en el desa-

rollo de la investigación social del país. En la actualidad este grupo se ha dispersado en distintos países latinoamericanos o ha regresado a su lugar de origen, y quienes permanecen en el Ecuador movilizan en sus investigaciones un concepto más complejo de la relación sociedad-investigación y Universidad-Estado que aquella imperante en los 70, en concordancia con los requerimientos diversificados del mundo contemporáneo.

Es innegable que el capitalismo ha alcanzado nuevas metas beneficiándose con los adelantos de la revolución científico-técnica e internacionalizando la economía de mercado, en tanto que el tercer mundo ha disminuido aún más su papel en la economía interdependiente marcada por la celeridad tecnológica. Los problemas específicos de América Latina se han ampliado y complejizado de manera creciente, pues el aumento de la pobreza se acompaña ahora con el cambio político de los países socialistas, transformación que pone énfasis en los valores de la modernidad ilustrada, la supremacía de los derechos civiles fundamentales y la defensa de la participación democrática. Estas aspiraciones, si bien preñadas de contradicciones y conflictos, ya no admiten retorno al autoritarismo como modelo político y se acompañan con la exigencia de solución para problemas globales como la violencia, derechos humanos, ecología, cuestiones de nacionalidades, feminismo y etnias. Por lo demás, el cambio en el área económica de los países socialistas se orienta marcadamente hacia la competencia del mercado.

En este contexto, la realidad de Latinoamérica se despliega en dimensiones tanto de interrelación como de diferenciación que plantean a la investigación social demandas muy diferentes a las que prevalecieron en la década de los 60.

Cabe observar que ya en los 70 y especialmente en los 80, las ciencias sociales latinoamericanas habían entrado en una fase de autocrítica originada por la pérdida de una perspectiva histórica a largo plazo en el continente (empuje

del neoliberalismo pragmático y del militarismo), y por el escepticismo respecto a la propia capacidad transformativa de la realidad social. Pero la investigación social universitaria, no obstante su progresiva institucionalización, permanecerá en buena medida fiel a posiciones teóricas inamovibles, no obstante la insuficiencia explicativa de las mismas respecto a la práctica de nuevos actores sociales, la consolidación paulatina del sistema político nacional, la problemática agraria concreta, la historia nacional como ámbito de una complicada relación entre capitalismo y no capitalismo.

En este sentido son abundantes los juicios críticos sobre la tardía vinculación de la Universidad ecuatoriana al proceso de modernización capitalista del país, cuya génesis se remonta al comienzo de los 70, siendo este último determinante para la constitución de las ciencias sociales propiamente tales. Antes bien, se ha mantenido preferentemente una estructura académica de base retórica en que la investigación social, subordinada a la docencia, tomó cauces también desvinculados de los procesos objetivos de la realidad local y de la dinámica mundial. Es necesario reconocer que esta situación tiende a cambiar en la actualidad y que el reconocimiento a la investigación basada en criterios científicos para el estudio de la realidad múltiple y diferenciada se ha abierto paso en el espacio universitario. Reconocemos en esta línea el esfuerzo pionero de Rafael Quintero en los años 80.

Particularmente importante en la institucionalización de la investigación universitaria es la respectiva asignación de fondos por el Estado ecuatoriano a partir de 1983. La Ley de Universidades y Escuelas Politécnicas expedida en 1982, había proporcionado respaldo a la actividad investigativa, al tiempo que establecía como finalidades y funciones de la Universidad "la realización de los ideales de la nacionalidad, la justicia social, la democracia, la paz y defensa de los derechos humanos". La Ley puntualizaba además el contenido de las funciones universitarias en términos del estudio y

planteamiento de soluciones para los problemas del país, la investigación científica, y la contribución para crear una nueva y más justa sociedad ecuatoriana. A partir de 1983 la investigación científico-técnica, concebida por CONUEP como eje articulador de un desarrollo tendiente a romper el retraso y la dependencia en la ciencia y la tecnología, asumirá de manera expresa el principio de inserción en las necesidades concretas de la sociedad ecuatoriana, si bien se plantea como objetivo general explicar el carácter de la formación social nacional.

Pero ya había comenzado el debate universitario sobre el sentido y alcances de la investigación social y sobre la formación de investigadores, teniendo como fondo la existencia de un modelo mixto de investigación integrado por centros universitarios y centros privados. Conviene precisar que las distintas corrientes de opinión sobre los problemas mencionados no corresponden a una contraposición de público y privado, sino a diferentes enfoques sobre la relación sociedad-investigación social que son movilizados también al interior de las universidades.

Algunos sectores mantienen la tendencia que orienta el deber ser de la vida académica hacia la formación de una conciencia crítica en función de la construcción de una sociedad alternativa al orden imperante. La categoría de totalidad provee en este caso el criterio de científicidad del conocimiento, que también se caracteriza por considerar excluyentes las dimensiones de teoría y empiria, en desmedro de esta última. El ensayo aparece como forma más adecuada para comunicar los resultados de la reflexión personal, ajena al modelo hipotético-deductivo y fundamentada preferentemente en la inspiración personal antes que en el estudio exhaustivo de datos reales y fuentes primarias. Por otra parte, esta corriente de investigación observa con mirada crítica las actividades investigativas nacionales conducidas por cauces diferentes a partir de la segunda mitad de los 70, y cuestiona lo que considera un enfoque positivista

del problema, una metodología orientada hacia la mera descriptividad, y perspectivas teóricas fragmentarias.

Por nuestra parte, estimamos que los años recientes han mostrado las severas limitaciones del papel de los intelectuales como agentes de influencia directa en el cambio social. El resultado es que contamos con numerosas publicaciones sobre una amplia variedad de temas, pero con escasa información sobre cuestiones centrales relativas a las clases dirigentes, capas medias, descomposición del aparato del Estado y sus burocracias, procesos de desintegración social, nuevas formas de subordinación. La crisis de las ciencias sociales, y por consiguiente de la investigación social, no es tanto la llamada "crisis de los paradigmas" como la falta de calidad y cantidad de información disponible que permita formular hipótesis y explicaciones más allá de la coyuntura. Las investigaciones sobre los procesos de modernidad en los países avanzados muestran un basamento en estructuras socio-culturales tradicionales, y que cada caso es específico en relación a su historia.

Es indudable que necesitamos trascender la inadecuada imagen de fracaso asociada a la modernidad en Latinoamérica, de nuestros países como imagen invertida del otro. Sin caer en excesos nacionalistas, pensamos que el desafío de las ciencias sociales es construir práctica y teóricamente nuestra propia forma de modernidad, abandonando la falsa oposición entre estudio de caso y gran teoría. De otro modo, corremos el riesgo de encaminar la investigación social a una fase de colapso en que debamos sentir la ausencia de cientificidad.

DEL "SOCIALISMO REAL" HACIA DONDE...?

Juan J. Paz y Miño Cepeda

Los procesos de perestroika y glasnost en la Unión Soviética, las transformaciones radicales en países de Europa Oriental y los espectaculares sucesos ocurridos tras la caída del muro de Berlín, que culminaron el pasado 3 de octubre con la reunificación de Alemania, han marcado el inicio de una nueva época en la historia contemporánea, cuyo impacto inmediato a nivel mundial se observa en tres grandes aspectos: el derrumbe del "socialismo real", el retroceso teórico del marxismo y la revalorización de la democracia.

1. EL DERRUMBE DEL "SOCIALISMO REAL"

Apenas un año atrás todavía podía discutirse acerca del rumbo de la perestroika iniciada por Mijail Gorbachov. Se sospechaba que los cambios promovidos habían desencadenado fuerzas que podrían volverse incontrolables. Se creyó que las reformas tenían el propósito de replantear la construcción del socialismo, para superar sus dificultades visibles y alcanzar un nuevo nivel en el sistema llamado a ser el futuro de la humanidad. Llegó a creerse que se trataba del

derrumbe de un "modelo" de construcción del socialismo, cuyas bases fueron heredadas de la época stalinista. Se abrigan esperanzas de que la historia sería irreversible porque sus "leyes" apuntaban en contra del capitalismo. Hoy ya no es posible sostener tales esperanzas ni ideas. Aquello que muchos defendían como el "socialismo real" se derrumba inexorable e increíblemente en un grupo de países que ayer se ofrecían como ejemplo. Y si bien en otros ese socialismo perdura, se ha vuelto incierto su futuro y sólo parece una cuestión de tiempo el inicio de reformas.

Si antes nos preguntábamos, con algún consuelo y esperanza, qué sucederá "en" el socialismo, las preguntas de la actualidad han cambiado de sentido. Interesa ahora averiguar si los países que todavía mantienen las estructuras del "socialismo real" resistirán la avalancha y, ante todo, qué pasará con el retorno a la "economía social de mercado", qué problemas nuevos enfrentará el mundo, cómo se estructurarán las relaciones entre occidente y los países del antiguo bloque del este y, sobre todo, cuál será el futuro del Tercer Mundo en esta nueva y dramática era. Nadie tiene las respuestas precisas y durante buen tiempo nadie se atreverá a formular análisis seguros y confiables.

Experimentamos, eso sí, una época que luce al mismo tiempo seductora y desesperante. En el occidente "comercial y cristiano" predomina el encantamiento por el triunfo del capitalismo. "Fijense cómo teníamos razón", parecen repetirnos una y otra vez quienes eran combatidos ayer como parte del imperialismo, las transnacionales, la derecha política, las oligarquías, los tiranos y tiranuelos de toda parte. Recuerdo que Pinochet proclamaba, meses atrás, que él se había "adelantado" a los acontecimientos y previsiones del mundo, cuando salvó a Chile de las garras del comunismo en 1973. En cambio, entre las izquierdas amigas y solidarias con el ex-bloque socialista parece predominar el desarraigo y la pérdida de identidad. No es para menos, al caer un mundo que formaba parte de las convicciones, los valores, las utopías y, desde luego, los dogmas. Los antiguos Partidos

Comunistas, en los propios países iniciadores de las reformas y transformaciones, pierden legitimidad y en el resto de Europa -y el mundo- partidos similares y todos aquellos inspirados en el marxismo-leninismo discuten su papel y su futuro.

Hemos arribado a una situación de extorsión mundial. Porque el encantamiento con el derrumbe del socialismo y el triunfo de la "economía social de mercado" y de la "economía de libre empresa" reclaman a las izquierdas el abandono definitivo de sus utopías, al propio tiempo que se asocia la caída de un sistema a la irremediable pérdida de todo proyecto de transformación de las realidades socio-económicas que el capitalismo ha engendrado.

Pero la historia no puede paralizarse en el punto al que hemos llegado. Porque si la caída del "socialismo real" se acepta como reto para buscar la construcción de un nuevo tipo de sociedad fundada en la ilusión de un "socialismo posible", no puede negarse, en cambio, que la existencia de ese mundo que identificamos como "capitalismo" precisamente no se ha derrumbado y subsiste con todas sus nefastas consecuencias, las mismas que siguen constituyendo la base objetiva que garantiza que la construcción de esa sociedad diferente aún se plantee como desafío. Sólo que ya no podremos pensar en un socialismo levantado sobre una economía ineficaz, el absorbente monopolio del estado, la centralización burocrática, el autoritarismo, la primacía unipartista y la democracia insuficiente.

En América Latina es de vital importancia comprender esos riesgos y esas posibilidades porque el imperialismo, nuestras burguesías y nuestras oligarquías todavía están presentes y han empezado a adoptar poses olímpicas contra todo proyecto que pretenda afectar sus intereses, bajo el argumento de que la caída del socialismo es el fin de los inventos y experimentos que pretenden el cambio social y que finalmente se han demostrado que fracasan. Incluso asumen como cosa propia el triunfo de la "economía de libre empresa". Pero si en Norteamérica y, sobre todo, en Europa

podrían admitirse los logros del progreso material, científico, técnico y hasta cierto bienestar generalizado entre amplios sectores sociales (piénsese, por ejemplo, en la propia Alemania o en los países europeos nórdicos), no hay lugar en la América Latina capitalista que demuestre las bondades de la "economía social de mercado" o de la "economía de libre empresa" que constituyen un mito con el que se revisten sociedades desgarradas por la miseria, la opresión, las desigualdades, la injusticia y la ausencia de democracia. En Ecuador, hemos llegado incluso a una situación en la que se pretende tomar como ejemplo exitoso a seguir el modelo económico de los famosos "tigres del Asia", lo cual constituye un abierto descaro entre clases dominantes que apenas pueden exhibir por sí mismas un "capitalismo" paupérrimo, que se ubica en las últimas escalas del listado de países latinoamericanos.

Con el derrumbe del "socialismo real", para la izquierda latinoamericana no pueden haber concluido sus esperanzas y valores, porque no ha terminado la desgarradora realidad existente en nuestros países. Ha llegado, eso sí, el momento de repensar en las posibilidades y las estrategias de cambio, felizmente sin dogmas ni trabas estereotipados. Ya no es admisible pensar en construir una nueva sociedad alejándonos de todos aquellos que comparten principios comunes y que ven claro que no hay futuro para nuestros pueblos dentro de un sistema en el que las leyes del capitalismo se imponen para beneficio de minorías. Pero hoy el desafío es mayor, pues la necesidad de superar el capitalismo ha impuesto también la necesidad de convencer a las grandes mayorías acerca de un proyecto nuevo, para que, si es del caso, la edificación de un "socialismo posible" sea, precisamente, fruto de la convicción ética y de una conciencia popular auténtica.

2. EL RETROCESO TEORICO DEL MARXISMO

Tras la Revolución Cubana de 1959 el marxismo latinoamericano pasó a ser el enemigo por excelencia, identificado plenamente con la existencia del "comunismo" y de los países situados "más allá de la cortina de hierro". Resultó aún más paradójico el hecho de que precisamente desde la década de los sesenta el marxismo penetre entre las nuevas generaciones y provoque lo mejor de sus producciones artísticas, literarias e intelectuales. En el campo de las ciencias sociales al iniciarse la década de los ochenta todavía los ejes teóricos y metodológicos en América Latina pasaban por la afinidad u oposición a la teoría marxista. Pero más que los combates ideológicos contra el "comunismo" y contra el "marxismo" ya podía advertirse que la mayor eficacia anticomunista y antimarxista había quedado en manos de la persecución implantada en diversos países bajo la doctrina de la "seguridad nacional", que, como ocurrió en el cono sur, inspiró dictaduras terroristas, sin empacho en la violación de los derechos humanos y convencidas de defender democracias y libertades inexistentes.

En los mismos años ochenta el marxismo latinoamericano empezaba su retirada. El derrumbe del "socialismo real" llegó a dar el golpe definitivo. Y la caída del sistema ha pasado a ser utilizada para vanagloriarse de la muerte definitiva del marxismo. Hasta resulta irónico que la perestroika, las reformas en Europa oriental y la destrucción del muro de Berlín generen efectos más profundos en el derrumbe teórico del marxismo -y no sólo de los regímenes y partidos "comunistas"- que décadas de guerra fría, de combates ideológicos librados desde occidente y de represiones feroces.

Cabe preguntarse, por consiguiente, en qué situación quedará el marxismo y si, por otro lado, sus concepciones serán todavía capaces de brindar fundamento a la comprensión de las realidades humanas. Sin duda, la crisis del marxismo es ya un hecho por demás evidente, pero no es

posible hacer afirmaciones sobre su futuro. Es que cualquier argumentación que se presente cuestiona, al mismo tiempo, el estatuto epistemológico de la teoría y la metodología marxistas. Puede entenderse que por razones de euforia política y de incompreensión acerca de la doctrina fundada por Marx, llegue a proclamarse su última sepultura. Pero otra cosa es averiguar sobre la validez de una doctrina con la responsabilidad suficiente que es imprescindible preservar en el campo de las ciencias sociales.

Si asumimos con un mínimo de seriedad el análisis, es necesario comprender que la caída del "socialismo real" ha provocado el derrumbe de un tipo de interpretación llamada "marxismo oficial". No hay que olvidar que sobre la base de los escritos de Marx y Engels, en todos los continentes ha venido enriqueciéndose el campo del marxismo con aportes teóricos e investigaciones de distinto género, creándose escuelas y corrientes interpretativas diversas, en un ambiente de polémica científica, necesidades políticas y proyectos revolucionarios. En tales condiciones, la construcción del socialismo en la URSS, cercada por la reacción y los ataques desde occidente, exigió garantizar no sólo la supervivencia de la Revolución sino, además, la unidad doctrinaria en el Partido, lo que condujo, al mismo tiempo, a velar por la unidad doctrinaria del propio marxismo. Colocarse del lado del socialismo resultó, por fuerza de las circunstancias históricas, estar del lado de las tesis unipartidistas de la URSS y de un tipo de marxismo que lucía verdadero porque había verificado en la práctica la justeza de sus principios, conduciendo certeramente a la primera revolución socialista en el mundo.

Con la instauración del Stalinismo se consagró un "marxismo oficial" que se extendió por el mundo como la interpretación "verdadera" y "comunista". Todos los partidos comunistas y todos los "marxistas-leninistas" debían ajustarse al dogma. Esa herencia no fue superada con el surgimiento al dogma. Esa herencia no fue superada con el surgimiento del resto de países socialistas, entre quienes la

"solidaridad internacionalista", si bien resultó necesaria como estrategia política y como respuesta a occidente y a la "guerra fría", reforzó las ideas de unidad conceptual en torno al "marxismo oficial". De manera que se impuso un maniqueísmo ideológico de izquierda, en virtud del cual la "pureza" del marxismo se midió de acuerdo al grado de proximidad con las consignas, tesis, argumentos y fórmulas "revolucionarias" impartidas desde el "socialismo real", dogmatizadas por la herencia stalinista y hegemónicamente administradas por los círculos académicos y políticos de la URSS. La ruptura y posterior debate Chino-Soviético, creó otro ambiente de ajustes para preservar la "pureza" ideológica, sin salir, en ninguno de los dos países, del marco del "marxismo oficial".

Todas aquellas corrientes e interpretaciones que divergieron del "marxismo oficial" fueron sistemáticamente estigmatizadas. Reflexiones y aportes originales -con los que uno podía o no estar de acuerdo-, como los de G. Luckács, K. Lowith, H. Marcuse, H. de Man, Merleau-Ponty, J. P. Sartre, A. Schaff, K. Kosik, Erich Fromm, G. Petrovic, I. Fetscher, Thier, J. Habermas, H. Popitz, D. I. Rozenberg, I. Dubsky, H. Lefebvre, M. Rubel, J. N. Davydov, J. M. Bochenski, H. D. Wendland, V. Keselava, Althusser y tantos otros cuya lista resulta aquí inagotable, eran subvalorados por el "marxismo oficial" que, además, dividió escandalosamente al mundo intelectual entre aquellos considerados auténticos y aquellos otros que formaban las filas del revisionismo o el seudomarxismo internacionales. El mundo "académico" debía distinguir entre ciencia "burguesa" y ciencia "marxista".

El derrumbe del "socialismo real" ha liquidado, en consecuencia, la hegemonía del "marxismo oficial". Pero ha planteado un desafío distinto: el de revalorizar los alcances y dimensiones de la doctrina marxista, abandonando los "manuales", redescubriendo directamente en los escritos de Marx y Engels sus propios fundamentos y asimilando las conquistas universales del pensamiento humano.

Quisiera repetir aquellas ideas que expuse por primera vez en 1982 en mi libro "Hegel-Marx: de la filosofía de la historia al materialismo histórico". El marxismo, sostuve, es una ciencia compleja y difícil, insuficiente con la sola lectura de Marx, Engels o Lenin, inútil sin aplicarla al desarrollo de investigaciones emprendidas con seriedad sobre la base de fuentes documentales, textos, estadísticas, etc. Resulta aberrante juzgar comparando en qué medida alguien se acerca o aleja de lo dicho por Marx y Engels y no según lo que la realidad objetivamente impone, a pesar de que ello involucre el abandono de tesis consideradas exactas. Una vez desarrollados los principios de la concepción materialista y de la dialéctica, Marx los extendió y aplicó al estudio de la sociedad, arribando a un "resultado general", un "hilo conductor" que, en adelante, le serviría para los más diversos estudios y que él supo exponer tan genialmente en su famoso "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política". Esta nueva concepción, otorga, desde entonces, la fundamentación científica general a las diversas esferas del saber humano y no puede desarrollarse sino alimentándose del conocimiento más exacto y riguroso -incluso "empírico"- que logren cada una de las ciencias, ya que el marxismo sólo otorga los PRINCIPIOS GENERALES, (premisas universales y abstractas) de valor teórico y metodológico, que implican, precisamente, una verdadera invitación a investigar la realidad. Marx y Engels eran conscientes de que no habían hecho más que esbozar principios generales, con los cuales orientaron sus propias investigaciones particulares. Aplicando su ciencia, Marx descubrió la sociedad capitalista, entregándonos, con ello, la comprensión científica de la explotación humana en la época contemporánea. Pero hay muchas reflexiones que se evidencian caducas por basarse en condiciones históricas de otro momento. Hoy no podemos fundar un saber basado en conocimientos de otra época, de manera que en el marxismo se ha de distinguir la concepción dialéctica y materialista, de las aplicaciones que permitieron llegar a otros

descubrimientos. Ahora, después del derrumbe del "socialismo real", he debido afirmar estas tesis para concluir que del marxismo queda en pie, de manera general y ante todo, su fundamentación teórica y metodológica, es decir, la base materialista y dialéctica para un conocimiento objetivo de la realidad, así como los principios básicos del análisis de la sociedad capitalista y de sus posibilidades de cambio, porque, al igual que el "marxismo oficial", han quedado superados muchos análisis clásicos de Marx, Engels y Lenin, que fueron válidos en otras condiciones históricas. Hoy parece que recordar esto ya no resultará una "herejía", pensando, además, que el marxismo ofrece una forma de análisis y estudio que no excluye otras posibilidades interpretativas, ya que las ciencias sociales se están caracterizando por la pluralidad de enfoques, su interdisciplinariedad y múltiples vías en la búsqueda de la verdad objetiva, que ha dejado de ser patrimonio exclusivo de algún sector partidista.

3. LA REVALORIZACION DE LA DEMOCRACIA

Las sociedades contemporáneas vienen afirmando la búsqueda de progreso económico, bienestar humano y democracia. Si bien el "socialismo real" logró conquistar muchas de las aspiraciones de las clases sociales postergadas y explotadas por el dominio del capital, su derrumbe ha tenido que ver con una insuficiencia evidente de "democracia" que es lo que sus pueblos más han reclamado. Occidente se erige ahora en el campeón de la "democracia" y la "libertad". Sin embargo, por más que las instituciones democráticas tengan mayor legitimidad y gocen del consenso ciudadano, la vigencia del capitalismo en occidente no deja de imponer sus nefastas reglas entre amplias capas de población, cuyas condiciones de vida, si bien son menos impactantes entre los países del "primer mundo" resultan terribles en medio de la miseria y el atraso de los pueblos del Tercer Mundo.

Internacionalmente el concepto de DEMOCRACIA ha experimentado, por tanto, una transformación sustancial, puesto que se están mostrando insuficientes los principios y contenidos que antes servían para identificar los regímenes políticos y la vigencia de una vida social igualitaria y libre. Con el derrumbe del "socialismo real" se ha visto que no hay una relación mecánica entre sistema socio-económico y democracia, sino que ésta debe ser construida y garantizada para toda la población, en un ambiente de pluralismo ideológico. Pero es cierto, al mismo tiempo, que esa "democracia" no está al margen de las condiciones históricas reales y de la estructura social existente. De manera que requiere un mínimo de bases objetivas que la vuelvan posible.

En los países del antiguo bloque socialista se ha reaccionado contra el monopolio gubernamental unipartidista carente de legitimidad ciudadana y se ha revalorizado el juego electoral como componente de una democracia representativa asentada en el consenso. Las formas políticas de aquello que era identificado como "democracia burguesa" ya no se presentan excluyentes con respecto a la nueva democracia que un "socialismo posible" puede conquistar. Los valores y principios de las libertades clásicas, así como las instituciones de la democracia formal no pueden oponerse al proyecto de construcción de una nueva sociedad.

Después de la traumatizante vigencia de dictaduras que liquidaron aún las formas de la "democracia burguesa", la década de los ochenta inauguró en Latinoamérica una nueva época de institucionalidad constitucional que ha pasado a considerarse como época "democrática". Pero no cabe exhibir sistemas políticos cuyas bases reales descansan en el atraso y la miseria generalizados. De manera que sigue en pie la necesidad de imponer la presencia y participación populares, sin las cuales no es posible hablar de auténtica democracia. Y aquí vuelve a plantearse el problema de las estructuras de poder. Porque en América Latina la "defensa de la democracia", que ha revivido como argumento a pro-

pósito del "fracaso" de los sistemas socialistas, se utiliza no precisamente para propiciar cambios como los que se saludan y proclaman a raíz de la perestroika, sino para conservar intactas las situaciones existentes. En consecuencia, probablemente resulte que las luchas y aspiraciones para la construcción de una nueva democracia, que en América Latina está ligada forzosamente a la transformación de realidades engendradas por la vigencia de un capitalismo oligárquico y dependiente, se considere como un cuestionamiento a la "democracia" existente y merezca las resistencias más firmes de la propia institucionalidad gubernamental. Paradójicamente, pues, la edificación de otro tipo de sociedad, que descansa en la democracia auténtica y en la igualdad humana, se ha vuelto un riesgo mayor ante el retroceso del "socialismo real" y el en señoreamiento de la "democracia occidental".

Quito, noviembre de 1990.

**¿EL DEVASTADO JARDIN DE LOS
OBREROS?**

Leonardo Torres León

Si el hombre estuviera completamente desprovisto de la facultad de soñar, si no pudiera de tiempo adelantarse al presente y contemplar con su imaginación el cuadro coherente y enteramente terminado de la obra que se esboza apenas entre sus manos, decididamente no podría imaginar qué motivo haría emprender al hombre y llevar a término los grandes y fatigantes trabajos del arte, la ciencia y la vida práctica... El desacuerdo entre el sueño y la realidad no tiene nada de nocivo, siempre que el hombre que sueña crea seriamente en su sueño, que observe atentamente la vida, compare sus observaciones con sus castillos en el aire y, de una manera general, trabaje a conciencia por la realización de su sueño...

V. I. LENIN.

INTRODUCCION

Las sociedades socialistas fueron presentadas siempre, en tanto encarnación del socialismo, como superiores a las capitalistas.

El socialismo se presentaba como la libertad, la liberación del trabajo, la abundancia, el desarrollo ascendente, la ausencia de crisis.

Si bien había quienes no planteaban una visión idílica y apologética, la idea más difundida, la predominante, fue la antes señalada.

La necesidad de una posición crítica, de una mentalidad capaz de no aferrarse sino a un esfuerzo por captar la realidad es la principal inquietud que se plantea en el presente artículo.

¿CRITICA O DESTRUCCION DEL SOCIALISMO?

La crítica soviética sobre su propia realidad presenta, antes que una comprensión de lo que fue el socialismo en su país, una inversión: lo que ayer se criticaba hoy es redes-

cubierto; en cambio, lo que era objeto de un discurso laudatorio sufre las críticas más severas. Así, el stalinismo, los regímenes posteriores a él y anteriores a la perestroika y la glasnost son enjuiciados; por su parte, elementos propios de la economía de mercado son altamente apreciados en el contexto de la búsqueda de soluciones a los problemas económicos de la Unión Soviética.

La situación actual de la Unión Soviética es interpretada como la de la crisis del monopolio de un partido cuya "nomenklatura" hizo pasar sus intereses por los del pueblo soviético, de aquí que se imponga el pluralismo político.

La economía planificada habría, por su parte, demostrado su ineficacia, por ello, sería necesario tomar medidas de signo opuesto en relación a las que se han implementado: paso a la economía de mercado, cooperación económica con occidente, adopción de las leyes del mercado mundial.

En lo social se propone una inversión de los que hasta hoy han sido los términos dominantes en esta materia; de ahora en adelante se propone poner el énfasis en la necesidad de trabajar, no en la justicia redistributiva.

En la política exterior se plantea, igualmente, un cambio completo en cuanto a las relaciones tanto con los países capitalistas como con los socialistas. En el primer caso pasar de la confrontación Este-Oeste a la búsqueda de una convergencia; y, en cuanto a los países socialistas, suprimir los términos de intercambio del COMECON por transacciones en moneda convertible y a los precios del mercado mundial.

Tomando en cuenta lo anotado no resulta extraño que se plantee para la URSS la construcción de una sociedad que incluya la mejor experiencia mundial sin ilusiones ni fetiches. El socialismo ya no se plantea como una alternativa de organización social.

La idea de una sociedad buena para todos, consciente y justa encuentra quien la califiquen de mera utopía. Se olvida que las utopías son modelos posibles que se construyen como respuestas a las contradicciones que surgen de las so-

ciudades concretas y que continuarán surgiendo mientras éstas existan.

LA APOLOGIA GANO LA PARTIDA

La respuesta de las organizaciones marxistas a la perestroika y glasnost se mantiene en la línea de lo que fue su comportamiento frente a las anteriores direcciones políticas del PCUS.

Fundamentalmente son cuatro las grandes corrientes políticas dentro de las cuales se ubican las organizaciones marxistas en el Ecuador: la corriente stalinista, trotskista, socialista y comunista.

- a) La corriente stalinista que surge luego del famoso XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética mantiene desde entonces una oposición radical a las direcciones políticas que se han sucedido, calificándolas de revisionistas. Se trata de una posición no de crítica sino de enfrentamiento y rechazo.

De acuerdo a esta corriente, el ascenso al poder de Nikita Kruschov marca el inicio del revisionismo, conformándose a partir de este hecho una burocracia privilegiada en la Unión Soviética; comienza el intercambio desigual entre los países socialistas y la URSS y se somete a los mismos. En síntesis, se inicia un proceso de regresión al capitalismo el cual no se habría sino acentuado con la actual dirección.

La aplicación consecuente de los principios del marxismo-leninismo, tal como lo entendía Stalin, es la única solución para resolver la actual situación de la URSS en el marco del socialismo. Se reconoce a Stalin como un consecuente dirigente marxista y se lamenta que las purgas llevadas a cabo durante su régimen hayan permitido la supervivencia de elementos nocivos

para el socialismo, lo que explicaría los últimos acontecimientos.

- b) La corriente trotskista que surge al interior del partido comunista de la Unión Soviética y es derrotada luego de la muerte de Lenin parte de definir a la Unión Soviética como una sociedad postcapitalista que no ha arribado al socialismo, en la cual únicamente se ha abolido la propiedad privada sobre los principales medios de producción pero no puede ser considerada socialista ya que para ello sería necesario que los productores asociados sean los dueños del proceso de producción, que la sociedad se funde sobre la más amplia democracia (autogestión económica y política), inexistencia de todo tipo de opresión (clase, etnia, sexo) lo cual no se llegó a dar en la URSS.

La actual situación de la URSS se atribuye a la debacle de las formas autoritarias de transición al socialismo nacidas del modelo stalinista. De aquí que, lo que se apresta a morir es el monopolio del poder de la "nomenklatura", la economía de imposición.

En la actual coyuntura, ante el planteamiento de retornar a la economía de mercado, se propone como alternativa a ella la autogestión generalizada: planificación democrática por la misma sociedad que determine las alternativas, prioridades de inversión, grandes líneas de política económica, democratización general del poder político.

- c) La corriente socialista, que surge históricamente en oposición a la comunista por un problema de definición en cuanto a la relación con la III Internacional y el PCUS, se ha caracterizado por un alto grado de independencia frente a las direcciones soviéticas. Vale recordar que las organizaciones socialistas más radicales fueron fundamentalmente procubanas antes que prosoviéticas. Sin embargo, en el marco de la lucha ideoló-

gica entre el imperialismo y el "socialismo real", entendiendo al internacionalismo proletario no sólo como la solidaridad entre los pueblos del mundo sino haciéndola extensiva a las direcciones de los países socialistas, no se generó un pensamiento crítico que cuestionara las decisiones políticas de las mismas, tendiendo más bien a defenderlas, ni se diga cuando aquellas eran atacadas por el imperialismo.

Desgraciadamente, tan sólo en las presentes circunstancias, cuando desde el mismo interior del PCUS se ha empezado a criticar parte de su pasado, se critica lo que hoy todos coinciden en enjuiciar: el stalinismo. La actitud crítica no se extiende a la perestroika y la glasnost.

- d) La corriente comunista definida desde su origen a favor de una vinculación con la III Internacional y el PCUS, tomó como suyas las propuestas políticas de la Internacional y mantuvo estrechas relaciones con las sucesivas direcciones soviéticas desde Stalin hasta la actual.

Lo anterior se tradujo en un apoyo sin condiciones a favor de las diferentes directrices políticas del PCUS. Fueron los encargados de realizar la campaña de propaganda y difusión de las ideas oficiales acerca de lo que era el marxismo de acuerdo a las diferentes interpretaciones del mismo dadas por las distintas direcciones del PCUS.

El comportamiento anterior, de fidelidad absoluta, continúa. Así, hoy defienden con el mismo ardor las propuestas de la actual dirección soviética por mucho que puedan contradecirse con lo que ayer no más defendieron. Una posición crítica frente al PCUS está fuera de toda consideración aparte de carecer de autoridad política. La respuesta dada a un dirigente comunista uruguayo, al sostener una posición contraria a los cambios acaecidos en los países socialistas, es muy decidida:

"También nosotros podríamos hacer preguntas capciosas a algunos dirigentes de los "partidos fraternos" que aún ayer nos visitaron (visitaron) con tanta frecuencia, no sólo para patentizar desde la tribuna de los congresos del PCUS el creciente auge de las fuerzas socialistas en el mundo, sino también para "restablecer la salud" o, simplemente, para descansar en familia, gratis. ¿No se sentían engañados cuando se los hospedaba en los lujosos hoteles, chalés y sanatorios de la *nomenklatura* comunista? ¿Por qué no fueron a ver cómo vivían sus "hermanos de clase", los obreros y koljosianos sencillos? Y por último, ¿por qué no se les ocurrió leer la literatura bien asequible para ellos sobre el "gran terror" en la URSS? La verdad es que sería legítimo formularlas sólo a la élite del comunismo internacional. Sirvió en cuerpo y alma a todos los regímenes soviéticos. "Se dejaban engañar" de buena gana y creaba con entusiasmo la imagen de "paraíso socialista" en la URSS en sus respectivos países" (1).

Condenada la crítica, a cualquier aspecto del socialismo, como contrarrevolucionaria o una forma de hacerle el juego a la reacción se extendía este criterio a quienes pretendían llevarla a cabo con el objetivo de restarles credibilidad. La crítica sólo se concebía que podía ejercerse por la derecha correspondiéndole a la izquierda la defensa o la apología.

¿TIENE EL MARXISMO OTRA OPORTUNIDAD?

El cuestionamiento de los principios del socialismo o al menos de los que se aseguró le eran propios, la introduc-

(1) "Cuestiones sencillas para "ángeles caídos" o Arduas discusiones con la izquierda latinoamericana. IN: *Tiempos Nuevos* No. 45, Moscú, Moskóvskaya Pravda, 1990, pp. 24-25.

ción de elementos de la economía de mercado, la búsqueda de la solución de los problemas económicos al interior de la misma son señalados como la evidencia del fracaso del socialismo y del triunfo del capitalismo.

Las posibilidades concretas de aplicación del marxismo no dieron lugar a los éxitos esperados tampoco se llevaron a cabo en las sociedades de capitalismo desarrollado ni a nivel mundial, dos requisitos fundamentales para su triunfo. Más aún, se sobredimensionó y se falseó la realidad de los países del "socialismo real"

Sin lugar a dudas el marxismo vive su época más adversa expresada en el cuestionamiento (cuando no rechazo) que sufre por parte de aquellas sociedades que se decía se construían orientadas por él.

El fracaso de las "nomenklaturas", los errores y crímenes cometidos a nombres del marxismo, el triunfo del dogmatismo sobre la crítica lo empañan definitivamente. Hoy se vive una época de desprestigio del marxismo. Sin embargo, la búsqueda de una sociedad que supere las contradicciones del capitalismo continúa y el marxismo es, precisamente, una contribución a la crítica del mismo.

El valor y la vigencia del marxismo no está determinado por lo que de él digan los ideólogos del capitalismo al cual el marxismo cuestiona su propia existencia, tampoco está determinado por tal o cual coyuntura. El problema estriba en la capacidad del marxismo para explicar los fenómenos del capitalismo y en su capacidad de desarrollo.

Otro problema esencial consiste en determinar si lo único que le cabe a los marxistas es repetir las experiencias del PCUS o de otros partidos comunistas o si simplemente careciéndose de modelos a imitar existe, sin embargo, la posibilidad de pensar y actuar de acuerdo a una realidad determinada, por cuenta propia.

El marxismo no podía pretender considerarse una verdad última, mas la versión que hacía de él una especie de revelación incuestionable fue la que se difundió con mayor

amplitud. El hundimiento de esta visión del marxismo no deja de arrastrarlo.

Ningún destino inexorable nos conduce al socialismo o condena al fascismo a no repetirse. Sin embargo, la idea del socialismo como destino inevitable de la humanidad fue planteado sin lugar a cuestionamientos perjudicando la concepción del socialismo como producto de la intervención consciente de los hombres.

Fracasaron, sin duda, los difusores de los manuales de las academias de ciencias de la URSS, en los cuales se desfiguraba al marxismo. Fracasaron quienes tuvieron una fe religiosa inmutable en el materialismo dialéctico, quienes abolieron la contradicción. Arrastrando en su fracaso, indistintamente, a todos quienes se reclaman marxistas.

La ausencia de crítica en el pasado y falta en el presente ha originado y posibilita colocar a los partidos marxistas en la posición de responder por los errores ajenos. En lugar de ligar su suerte a la del PCUS (que en la lucha por su supervivencia subordina cualquier otro interés) se ve la necesidad de una sólida y constante actitud crítica.

La incapacidad de mantener una actitud crítica no es ajena a un marxismo que se inmoviliza y deifica cortando las posibilidades de avanzar.

La crítica debe abarcar, además, a los mismos partidos que se reclaman marxistas. La apología o la intocabilidad no pueden ser las actitudes características sobre los mismos, si no se quiere consagrar sus errores o mantener sus limitaciones.

¿Los partidos que se reclaman marxistas son realmente tales? ¿Portan un programa de transformaciones que conduzca hacia aquel orden de cosas que aspiramos? Lo anterior en un contexto en el cual la política continúa siendo un mecanismo de movilidad social utilizado para ascender económica y socialmente, con lo cual algunos elementos de la clase dominada logran superar su condición.

La política que llevan adelante las organizaciones que se reclaman marxistas, ¿conduce a los fines que plantean

sus declaraciones de principios? Esto último tomando en cuenta que la política ha sido y continúa siendo el "arte" mediante el cual los intereses particulares (individuales, incluso) son presentados como sociales o parte de un proyecto político.

Si bien se presenta la democracia formal y las elecciones como la forma más acabada de participación social, que no haría sino revelar el ejercicio pleno de la soberanía popular, en los hechos, se reduce esta última al nombramiento de representantes sobre quienes no tiene ningún control e incluso pierde todo contacto el supuesto pueblo soberano. Siendo así la realidad, las organizaciones marxistas que aceptan "las reglas del juego" de la participación en la democracia formal, mediante las elecciones, ¿logran superar sus límites estrechos o, por el contrario, lejos de extender estos límites se ven atrapados en los mismos?, ¿conservan sus fines o supeditan los mismos a cálculos electorales? Lo último anotado en medio de la "lógica" que hace del resultado electoral (obtención del mayor número de dignidades) el fin único del quehacer político.

Habiéndose mantenido durante tantos años la influencia de un modelo de partido altamente jerarquizado en el que concentra un enorme poder su Secretario General, en el cual se constituye un poderoso grupo de dirigentes, donde se condenó el pluralismo y las contradicciones se resolvían mediante purgas, de este "ejemplo" de partido ¿se toma algo? ¿Los partidos marxistas ecuatorianos generan condiciones para el establecimiento de una estructura de dirección autoritaria y excluyente? ¿Existe a su interior una suerte de "nomenklatura"? ¿Qué posibilidades existen para el pluralismo? ¿Cómo se resuelven las contradicciones? ¿El socialismo no se ha convertido en un concepto más con el cual se trafica hábilmente?

Independientemente de las respuestas a las preguntas aquí planteadas no encontramos una razón por la cual la política se encuentre condenada a ser una actividad exclusiva de una élite que le quite todo tipo de trascendencia circuns-

cribiéndola a intereses inmediatos e individuales. Las necesidades más urgentes e importantes de una sociedad requieren de una intervención política consciente para su solución, lo cual entra en contradicción con la instrumentalización de la política como mecanismo de movilidad social. La necesidad misma de un mínimo de legitimación de la política y el político no deja de plantear límites al abuso de la representatividad.

No estamos condenados a cien años de imitación, a vivir de modelos, de otras experiencias. Sin pretender ser absolutamente originales no podemos negarnos la posibilidad de servirnos creativamente de lo ya descubierto. Sobre todo nada nos obliga a repetir los peores vicios y errores de ningún otro partido o a loar determinada dirección política de algún país.

La necesidad de una nueva sociedad que supere las contradicciones del capitalismo continúa planteada. El marxismo en cuanto contribución a la crítica del capitalismo tiene vigor. No por nada los ideólogos del capitalismo se afanan en repetir que ha muerto y se apresuran a enterrarlo. Hoy como ayer el problema consiste en creer seriamente en la posibilidad de una sociedad consciente y justa, observar atentamente la realidad, cotejar los proyectos con esta última y trabajar a conciencia por su realización.

Cuenca, agosto de 1990.

BIBLIOGRAFIA

- BATALOV, Eduard. "Perspectiva socialista y conciencia utópica", pp. 88-100. IN: *Ciencias Sociales* 2, Academia de Ciencias de la URSS, Moscú, 1989.
- GORVACHOV, Mijail. *Perestroika "Nuevo pensamiento para mi país y el mundo"*. Bogotá: Editorial La Oveja Negra Ltda., 1987.
- Nueva Sociedad No. 108. *Socialismo ¿liquidación por cierre o por reformas?*, Caracas: Editorial Texto, 1990.
- RODRIGUEZ, Sergio. "Revolución y contrarrevolución en el Este", p. 36. IN: IMPRECOR No. 4, mayo 1990.
- Tiempos Nuevos Nums 1-45, Impreso en Moskóuskaya Pravda, Moscú, 1990.

LOS FUNERALES DEL DOGMA

Tarquino Orellana Serrano

En el trance de elaborar un "Informe Final" sobre el proyecto de investigación: *"Los Movimientos Políticos y Culturales en el Ecuador: 1922-1986"*, hago presente este ensayo de reflexión, buscando rastrear en las transformaciones de la conciencia de las ciencias sociales un ímpetu renovado. En estos años de desarrollo del proyecto, hechos avasalladores en la historia han ocurrido, la conciencia se ha estremecido con ellos y hoy no es extraño oír la lloriquear como un perro apaleado; la llamada "crisis de los paradigmas" en las ciencias sociales latinoamericanas está presente y cuestiona nuestra reflexión. El entusiasmo inicial, en el marco teórico diseñado no sólo que está siendo puesto bajo sospecha por las reflexiones teóricas internas sino que la realidad histórica del momento nos devuelve inquisitorias interrogaciones a la confiada aceptación de la potencia explicativa de nuestros conceptos; en efecto, la crisis de los llamados países del "socialismo real" inunda de cuestionamientos nuestras representaciones teóricas. En el horizonte latinoamericano la disolución, quiebra y general aplazamiento de los procesos revolucionarios contribuye también a la desconfianza de nuestra reflexión. En el Ecuador, la vigencia democrática formal que se impuso, al igual que en

Latinoamérica, es minada en su incompetencia para resolver los problemas de la crisis, el "populismo" subsiste y la emergencia de una historia frustrada tiende a expresarse en el movimiento indio.

La teoría se cuestiona desde dentro por su incompetencia explicativa, la realidad se ensancha y complejiza, retando a la reflexión. La conciencia rehuye y se acobarda, regresa sobre el pasado o se endurece en el cinismo de la apología postmoderna, se hace realista, duda y se aleja. Una subversión de la conciencia es lo que aquí queremos explorar, sobre el ensayo jubiloso de enterrar para siempre los dogmas del pasado.

LA CONCIENCIA INFELIZ DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Desde una audaz problematización sobre las estructuras económicas planteada por el discurso de la Cepal, hasta las afirmaciones desarrolladas en torno a nuestra heterogeneidad estructural y la dependencia, la interrogante en América Latina ha sido la de la modernización, pero no sólo aquella que implique desarrollo económico sino también cambios en nuestra estructura política. El optimista desarrollismo creyó y nos hizo creer que la transformación económica significaba, concomitantemente, desarrollo político. Pero ni lo uno ni lo otro ha sucedido. A finales del milenio hemos retraducido en las ciencias sociales la frustración y el desencanto del desarrollo; las utopías y el horizonte teleológico de una reflexión proyectiva se derrumban marcando el paso a los cambios que ocurren en el mundo; los horizontes ideológicos parecen borrarse y la cautela, ese eclecticismo profesional y descomprometido, se instala como tímida actitud reflexiva dentro de las ciencias sociales.

Pero las aspiraciones y las urgencias que nos hicieron soñar con el desarrollo siguen aquí pendientes. La crisis económica que se extiende incluso en aquellos países modé-

licos y que supuestamente habrían dado el salto del progreso, muestra de modo evidente el reclamo y la interrogación urgente de la realidad latinoamericana. Luego de la experiencia de constitución y deslumbramiento de unas ciencias sociales que parecían haberlo resuelto todo, se instala el desencanto y el asumir en cierto modo la derrota. Los viejos temas, la dependencia y la heterogeneidad, están pesando sin respuestas, mientras la misma aspiración modernizante permanece como un reclamo carente de fuerza ante el evidente estrechamiento del futuro. Los viejos temas, las urgencias y reclamos de la realidad, se traducen en el discurso científico teñidos y contaminados por una experiencia eufórica de desarrollo, revolución y frustración.

Lo nuevo es esta conciencia infeliz, desgarrada y antidogmática; lo nuevo es el escepticismo que desconfía de las grandes construcciones y los potentes referentes de especulación teórica. Lo nuevo es una ambigüedad que se instala en la disyuntiva entre retrotraerse y eclipsarse en la metódica y distante empiria profesional, o volverse audaz en una búsqueda crítica, violenta pero rigurosa. Siempre queda la alternativa de afirmarse en el pasado, de lanzar una apuesta a los "principios" o de instalarse en el cómodo seguidismo de los postulados oficiales y el lenguaje sacramental. Esto nuevo está cruzado por una indecisión cuya angustia puede sacrificar la conciencia en un atarse cómodo al pasado y al seguidismo, o puede provocar su insurrección, su volcarse en una aventura de descubrimiento crítico. La aventura de la conciencia insurrecta, crítica, sin embargo, está oscurecida por una ausencia de referentes, por un necesario camino de desmitificación que se abra en una conciencia creadora, nueva, libre, o se sacrifique al presente, al realismo cínico de la apología postmoderna.

EL CREPUSCULO DE LOS IDOLOS

El desgarramiento de la conciencia en las ciencias sociales es la del desamparo metafísico en la que nos ha colo-

cado la estupidez dogmática. Los dioses del progreso, la modernidad y el desarrollo propuestos por la racionalidad burguesa, se asumieron e instrumentalizaron en un discurso eufórico, en una religiosidad secular, una teleología esquemática y reductiva que creyó descubrir y describir el tránsito del mono al hombre: de los cambios estructurales a la democracia política, de la unidad económica a la unidad política de la nación. La vida social apresada en el esquema, en el discurso eufórico y circular que creyó descubrir la clase virtual del futuro, no comprendió la riqueza trágica de la heterogeneidad, la multipolaridad de la acción social en una modernidad tardía y dependiente. Cerrada en la descripción de los "modos de producción" que compiten en una "formación económica y social", hizo de la dependencia un agregado, una exterioridad impuesta de la cual había que liberarse construyendo la nación independiente y soberana. La universalidad del capital no se miró sino como imperia-lismo, última fase de la destrucción y derrumba de una época histórica y surgimiento de una nueva y brillante, cuyo ejemplo estaba colocado también en la exterioridad: un socialismo mitificado y percibido como retaguardia de los procesos de liberación nacional.

La idolatría del esquematismo reductivo ha pesado en el desarrollo de las ciencias sociales, tanto que las exigentes averiguaciones propuestas por la teoría de la dependencia, se han quedado privadas de continuidad y su discurso se vuelve cada vez más inactual, pasado, caduco y carente de espacio cultural para su expresión. La dependencia y la llamada heterogeneidad estructural, en un análisis reductivo a la economía y en una especulación fantástica y determinista, se han quedado allí como términos que designan un hecho antes que como conceptos adecuados para comprender la realidad.

Una conciencia atrapada en la noción de estructura se rebeló en el angustioso grito que reclamaba por los sujetos y la acción social. La destrucción del sistema, del esquematismo y el discurso circular de una "práctica teórica" pos-

tulada por Althusser, provocó el estudio de los "movimientos sociales", descubrió los "actores" privados de referentes y anclajes en la totalidad social. La conciencia sobre los "actores" constituyó sujetos sometidos a su propia legalidad, envueltos en su mismo ensimismamiento y soledad. La conciencia sobre los actores resultó ser la conciencia del estrechamiento, de la localización particular, del abandono en lo cotidiano y propio del reclamo y el interés de las conciencias desterradas del campo circunscrito del esquema y las supuestas relaciones funcionales entre los diversos sujetos de la vida social. En la búsqueda del sujeto se destruyó el sistema, pero no sólo su esquema sino la totalidad misma de la comprensión social.

El rugido de león de la conciencia violenta y destructiva del dogma, culminó en el desamparo del sujeto, en la soledad de los movimientos sociales, desarticulados, identificados en su racionalidad y dinámica propia, desarraigados, sin otro horizonte que el de su propia reivindicación. Pero el descubrimiento del sujeto, la conciencia que ruge contra el sistema, destruyó en su camino el Estado, la juridicidad y la formalidad establecida, abrió el mundo de la vida, la realidad de lo cotidiano, la singularidad desmitificada de supuestos intereses virtuales y colocó la reivindicación sentida y querida en su cruda expresividad.

Con la caída del sujeto en su cotidianidad, con el descubrimiento de su singularidad, se destruyó el esquema y la reducción mecánica, se derrotó a la profecía y al proyecto abriendo la vida del sujeto y su desamparo. En su guerra, la conciencia centrada en los sujetos acabó con la religiosidad profética del dogma y la teleología presupuesta, pero su lucha destructiva liquidó la trascendencia, estrechó el futuro. La muerte de dios del dogmatismo hizo el desamparo metafísico sin construir el sujeto, cerrándolo a la historia y descubriéndolo en su ser ahí cotidiano, empírico.

Cerrado a la historia, el sujeto ya no lo es más de la liberación, del futuro, la construcción y la trascendencia.

La destrucción del determinismo, del futuro impuesto, culminó en la cultura del compromiso, la transacción y la competencia de fuerzas cuyo único valor y referente no es otro que el de la realidad realmente existente. Desamparo metafísico, muerte del dios de una religión mitificadora del futuro y alejada del mundo de la vida, empiria y cotidianidad cerrada en sí misma, repolitización de la cotidianidad, pero precaución y distancia ante el Poder, compromiso y realismo, negociación y reformismo.

Teorías sin potencia, negación de la utopía y la trascendencia, destrucción del esquema pero aceptación del sistema y el orden, cultura del compromiso y la transacción, abandono de la tensión creadora, de la búsqueda insolente y la seriedad del riesgo. Cientificismo disciplinado, profesional y descomprometido, distante y testigo; precaución ante el poder, pérdida de posición y abandono a la transacción, al respeto de lo establecido, alejamiento definitivo de los actores y su urgencia, escéptico confort.

Del abandono de la profecía, de la pérdida del sentido religioso impuesto por la euforia épica del dogma, se llega a un punto extremo y a su antípoda, la negación de la revolución y el sentido, de la teleología histórica, del futuro como transformación radical de la sociedad. Por esto mismo el reformismo se convierte en el resguardo tibio del dogma, una muerte de dios sin una nueva creación y la veneración callada de dioses falsos: lo micro y el presente cerrado, el realismo privado de urgencia y libertad, la institucionalidad instrumental de la supervivencia y el oportuno acomodo.

Sin embargo, el peso y el reclamo de la realidad, la heterogeneidad que no es virtud sino urgencia y necesidad, miseria; la dependencia que no es exterioridad sino dominio universal del capital, mercantilización de la vida y fetichización de los sujetos, esquizofrenia social, están aquí presentes. La reconstitución del sujeto político y de un orden social que no sea compromiso con el poder ni institucionalización y administración de la vida, está pendiente.

AHORA QUE DIOS HA MUERTO

La postmodernidad es el tiempo del riesgo, de los dioses muertos y la necesidad urgente de la creación. Es un "clima", como afirma Lechnner, pero cuya percepción y sentido está por determinarse. Es la tensión y la angustia engendrada por el desencanto, la frustración envuelta en sus paradojas y contradicciones irresueltas.

La crisis de la especulación fantástica, de la imagen reductiva y esquemática del mundo, de la estructura y sus redes jerárquicas de funciones internas, provocó la conciencia violenta de retorno al sujeto, destruyó en su guerra la posibilidad misma de pensar la totalidad. Sin paradigmas autosuficientes, sin potencia explicativa, la conciencia sospecha de sus representaciones y de toda imagen presupuesta del mundo. La sospecha se coloca sobre el mismo sujeto y su racionalidad, y la tensión postmoderna se paraliza en la ambigüedad: ¿negación de la teoría y de toda teoría o crisis de la racionalidad burguesa?, esta es la interrogante. Entre la búsqueda de una nueva racionalidad y la negación de toda racionalidad se debate la historia presente.

La destrucción del esquema reductivo terminó por destruir también el concepto de totalidad. La comprensión universalista dentro de una dialéctica cerrada a unas leyes inmutables e independientes del sujeto, desapareció al sujeto mismo de la historia, clausuró los horizontes y la perspectiva teleológica y de proyecto en la realidad. El necesario volcarse a la cotidianidad y el mundo de la vida hizo el desamparo de los sujetos, una empiria centrada en la subjetividad y lo micro. Por este camino se construye la apología indirecta del orden y el sistema establecido, la afirmación velada de una ética de concertación del escepticismo cómodo y la renuncia al compromiso. En este momento agónico de la crisis se juega la creación de un sujeto nuevo nacido en el desamparo, que apueste a la

historia un encuentro de construcción en una dialéctica creadora, desmitificadora del orden y la apología indirecta, que desde la horfandad del dogma construya una nueva racionalidad, que restituya el lugar del sujeto como constructor de la historia o se quede en la apología cínica del eterno retorno

El inicio del tiempo de la sospecha, que destruye el dogma y las idolatrías del futuro y la teleología reductiva, es también el tiempo que desconfía de una subjetividad cerrada, autocompasiva, pesimista y desamparada. El tiempo de la crisis y la agonía, de los dioses muertos, es también el tiempo del descubrimiento, de las apuestas y los riesgos. En el tiempo de la muerte de dios se levantan nuevos ídolos, se regresa al llanto frustrado y de desencanto, se anuncia el nuevo tiempo o se afirma de modo cínico el presente, el eterno retorno de lo mismo.

Las verdades muertas de un espíritu aéreo, de una dialéctica cerrada y un sujeto virtual, astuto y omnisciente en la historia, nos colocan ante las interrogantes que implican preguntar: ¿es el fin de toda racionalidad y toda historia, es la hora final de los sujetos, es el descubrimiento de la no verdad en el mundo? Las respuestas tienen diverso color y compromiso: la urgencia de la realidad, como siempre, nos impide estar en el medio.

DEL CAMINO DEL HOMBRE CREADOR

La quiebra de la historia, su estrechamiento y falta de horizontes, nos deja fuera de un camino antes trazado, de una historia que estaba hecha. La hora final de la historia no es otra que la de la historia concebida y presupuesta en un apriori dogmático. Esta muerte debe ser saludada y recibida con beneplácito, pues esta muerte es el anuncio de nuestra historia, el compromiso entero con el mundo, con la cotidianidad actual y el horizonte de nuestras elecciones. La muerte de la historia es la muerte de una euforia triunfalista y el regreso sobre nuestra frustración: el

reconocimiento crítico de un pasado que tiene realidad sólo en cuanto es proyecto, a puesta nuestra al futuro, riesgo constructivo, libertad creadora, compromiso.

La historia pasada que no recorre un camino ascendente de clases virtuales y sujetos consituídos, nos devuelve los sujetos concretos, y exige que nos interroguemos por su proceso de constitución perversa, por sus riesgos, equivocaciones y caminos trancos. La historia deja de ser el lugar de realización de un sujeto astuto, virtual, omnisciente y todopoderoso; comienza -por primera vez- a ser el lugar de un camino que tiene que hacerse, de una historia que es construcción, riesgo y desencanto. Es pues la hora de descubrir la historia en la derrota, en la voluntad solitaria del abandono y la apuesta del futuro. La historia está en nosotros sin retaguardias, en el enfrentamiento de nuestras urgencias y la disputa del futuro a la realidad aplastante y sobrecogedora del dominio del capital.

Un nuevo sujeto necesita la historia, un sujeto asesino del pasado, uno que se deleite con los dioses muertos y se coloque a sí mismo como creador del futuro. Una razón que piense desde la necesidad y la urgencia, una conciencia forjada en el desencanto. ¿Pero es sólo la voluntad y la urgencia del futuro lo que puede dar cabida a nuestra elección riesgosa, acaso nuestra apuesta no está otra vez lanzada al infinito inconmensurable? ¿El desencuentro con una historia entendida bajo los supuestos de un sujeto privilegiado, de un "pueblo elegido" y una "clase histórica" renovadora del futuro, no puede llevarnos otra vez a la mitificación fraudulenta de un futuro entendido como construcción desde la nada creadora de la libertad? Aquí es donde podemos instalar de modo radical la sospecha y volver a ejercitar la reflexión crítica: las preguntas lanzadas a la historia ya no pueden ir en el sentido de descubrir los sujetos virtuales, las clases en sí y para sí, sino en dirección de sospechar sobre el poder, de instalar un ejercicio sobre la constitución de un poder y los sujetos que lo ex-

ploran y realizan; la tarea hacia el futuro es la de la constitución de un nuevo sujeto, sobre la crítica radical y el enterramiento victorioso de los dioses muertos, es un oficio creador y constructivo de entendimiento de la historia como hacer, de constitución de un sujeto nuevo sobre el desarraigo ante las frustraciones incompletas del pasado.

Lo pertinente es comprender la tortuosa formación de los sujetos sociales no sobre modelos paradigmáticos sino sobre realidades constituidas dentro de una elección apresada por la dependencia y la heterogeneidad. La historia como crítica es genealogía del poder, no búsqueda de los orígenes o de las identidades ancladas en el pasado, no constitución de fuerzas en un camino ascendente y victorioso, no épica, sino dramática tragicómica del poder.

Riguroso buceo no para encontrar el nosotros de una identidad pretérita sino crítica paciente y minuciosa para señalar el error, el camino trunco, la falsa historia de la moral del poder y del dogma. No se trata pues de restituir un sujeto sino de crearlo sobre las huellas de su frustración, sobre la carne de su derrota y sobre el cuerpo que es inscripción dolida de la dominación. No historia monumental de los héroes ni arqueología minuciosa de una identidad perdida sino crítica del poder, de la inscripción de la moral de la dominación sobre nuestros cuerpos en devenir fracturado y discontinuo, enajenado por la dependencia y la potencia del capital.

La conciencia del futuro, del riesgo, emerge desde la crítica mordaz de nuestra frustración y desencanto, se asienta en el presente. Emerge desde la destrucción del sujeto y la renuncia a su constitución en los modelos dogmáticos preestablecidos, surge de la discontinuidad y el error, de la historia parcial y fracturada, de la articulación de una nueva propuesta de poder.

Ya no más los proyectos teleológicos, las direcciones lúcidas y las conciencias dueñas del futuro; ya no más el regreso a los orígenes, a las fuentes nutricias del error y el discurso mitificador; ya no más las hegemonías de un falso

nosotros, de una moral del compromiso y el alimento vulgar en una supuesta nación inexistente; y, por último, ya no más el sujeto portador virtual, el yo omnisciente y astuto de la historia.

La otra historia, el futuro, emerge de la necesidad urgente y el desencuentro, de una identidad dolida por la dominación, de la rabia, la miseria y la apuesta lúcida al futuro. No más teleología omnisciente y todopoderosa, sí proyecto de articulación sobre la base de la destrucción del sujeto fracturado por la dominación. No propuesta de volver a caminar el sendero trazado por los dioses del pasado, no reconstitución de los sujetos sino aceptación de su fractura y negación actual en la urgencia de futuro, creación desde la esquizofrenia y la diversidad. Regreso al mundo de la vida, al cuerpo fracturado, a su necesidad y carencias.

No la búsqueda de una identidad en la ciudadanía imposible de la dominación, no formalización de la politicidad sino resocialización de la política: construcción de la democracia sin expropiaciones representativas formales ni idolatrías burocráticas. El pueblo no es la chusma nacional ni la sincrética unidad de lo diverso, debe ser la articulación del poder de los dominados, es la revuelta subversiva y la conspiración que se teje desde las mallas más profundas de una socialidad deshecha.

La hegemonía no es congregación ni unidad jerárquica de un bloque de poder; es articulación, red tejida desde las identidades fracturadas e incompletas, es guerra y triunfo de la exigencia concreta, de la politización subversiva de la cotidianidad, de regreso sobre el cuerpo y búsqueda de otra identidad. No retorno sobre el pasado sino sobre la fractura del cuerpo para exigir sus derechos y construirlos. El camino del hombre creador empieza aquí, en la soledad y el abandono del mundo, en el regreso al mundo de la vida, en la apropiación de nuestra corporalidad, en la integración de las soledades dispersas, en la concertación conspirativa de los dominados, en el anuncio de otra socialidad no capitalista, no formal representativa ni de idolatría burocrática.

**PARTIDOS POLITICOS,
REPRESENTACION Y CIUDADANIA EN
EL ECUADOR CONTEMPORANEO:
DILEMAS Y PERSPECTIVAS⁽¹⁾**

Amparo Menéndez-Carrión

(1) Conferencia pronunciada en el marco del Seminario para los Parlamentarios Ecuatorianos organizado por el Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS), el 10. de agosto de 1990.

En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a los organizadores de este evento, al Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS, y al Congreso Nacional, por haberme invitado a dictar esta charla. Es para mí un honor tener la oportunidad de dirigirme a los parlamentarios ecuatorianos.

No es frecuente que quienes ejercemos las ciencias sociales tengamos oportunidad de dirigirnos a una audiencia como la que tenemos reunida aquí hoy. Para mí esto constituye una responsabilidad muy especial. Quienes nos dedicamos al análisis de los procesos políticos tenemos también el compromiso de que nuestras reflexiones sean relevantes para quienes se encuentran directamente involucrados en el proceso de toma de decisiones que configuran, en gran medida, la trayectoria de esas prácticas políticas cuyo análisis es la razón de ser de nuestra reflexión.

Las reflexiones de las ciencias políticas contemporáneas no se realizan en torres de marfil, sino en profundo contacto con la realidad que nos circunda -una realidad cada vez más compleja que intentamos desentrañar para poder avanzar en nuestra comprensión de los desafíos que se plantean a las sociedades cuyos procesos procuramos analizar a

fin de que los resultados de nuestro quehacer, el conocimiento que se va acumulando, las propuestas de interpretación que van surgiendo a partir de nuestro trabajo puedan alimentar reflexiones al servicio del cambio -un cambio que signifique la posibilidad de concebir como factibles sociedades más justas, menos excluyentes, más humanas, más igualitarias que las realmente existentes-.

Es por ello que considero particularmente importante la apertura de espacios de diálogo, reflexión y debate como el que este Foro representa, que ponga en contacto a quienes reflexionamos acerca de lo político, con quienes hacen la política, y con quienes generan muchas decisiones que afectan la configuración del presente y el futuro de nuestras sociedades.

Es por estas razones que me encuentro muy complacida y me siento muy honrada de encontrarme aquí, con ustedes, esta mañana.

En mi exposición quiero plantearles algunas reflexiones en torno a tres temas: partidos políticos, representación y ciudadanía -tres temas estrechamente vinculados entre sí, cuyo examen es importante a fin de pensar acerca de problemas, retos y desafíos relevantes al proceso político ecuatoriano de hoy.

Se trata de tres temas que están en el epicentro del debate de las ciencias políticas contemporáneas. ¿Por qué es esto? Esto es porque tanto "partidos políticos", cuanto "representación" cuanto "ciudadanía" no son términos que sugieren o connotan una coincidencia fácilmente identificable entre su significado como nociones o conceptos, por un lado, y como datos de la experiencia, por otro. Con ello quiero decir que el análisis del proceso político latinoamericano contemporáneo, en general, y del Ecuador, en particular, sugiere -en mayor o menor medida, dependiendo del caso específico- una considerable falta de coincidencia entre lo que los partidos políticos supuestamente deberían ser y lo que son, lo que la representación debería ser y lo que es, y lo que el ejercicio de la ciudadanía debería ser y lo que es -

como ejes claves para la configuración real de una democracia. Desde luego, sería ingenuo postular que en el ámbito de los procesos políticos realmente existentes puede darse, en cualquier momento, una coincidencia casi "perfecta" entre el ser y el deber ser; pero en todo caso, lo que quiero enfatizar es la existencia de una brecha o distancia significativa entre las prácticas políticas reales, la forma en que se procesa la política a través de los partidos, la forma en que se ejerce la representación y la forma en que se ejerce la ciudadanía, por una parte, y la ausencia de mínimos requisitos -en las prácticas políticas existentes- para otorgarle sentido realmente democrático a los partidos políticos, la representación y la ciudadanía.

Con estos comentarios preliminares, pretendo situar mi exposición. Voy a procurar el planteamiento de algunas reflexiones acerca del tema de los partidos, el tema de la representación política y el tema de la ciudadanía para problematizarlos como temas, a fin de señalar algunos de los dilemas que, desde las ciencias políticas se perciben, y desde la sociedad se sienten -dilemas que corresponde a las generaciones presentes de actores políticos responsables confrontar a fin de contribuir a consolidar, profundizar, o mejor dicho, a "producir" una democracia aún pendiente.

Presentaré algunas ideas que para muchos de ustedes pueden resultar polémicas. Así lo espero. Se las presento **ex profeso** con la intención de que se constituyan en elementos de reflexión debate, y de apertura de interrogantes -interrogantes que es fundamental aparezcan como guía para ir delineando caminos novedosos, creativos, que hay que trazar, a fin de poder repensar nuestro sistema político, lo que es y lo que es posible que sea, si de asumir la democracia con sentido de proceso a construir se trata. Son las generaciones presentes de actores políticos las que deben asumir la pesada carga de toda una tradición que más que acercarnos a la democracia, dificulta el proceso, lo traba -a menos que se hagan esfuerzos concertados, con los partidos políticos como uno de los elementos protagónicos, para introducir cambios

que redunden en beneficio de lo que yo llamo producción de democracia.

Organizaré mi exposición de la siguiente forma:

En primer lugar, quiero darles mis criterios acerca del tema de la democracia realmente existente. Y quiero también explicitarles mis criterios acerca del significado de "democracia" como noción y como proceso de configuración pendiente, al que todos debemos contribuir.

Quiero situar allí el tema de los partidos políticos, no refiriéndome exclusivamente al caso ecuatoriano, sino dirigiendo mi exposición a lo que constituyen desafíos comunes a los partidos políticos latinoamericanos en sociedades sin largas tradiciones democráticas, de democracias realmente existentes cuya precariedad no pasa por la amenaza militar, necesariamente, sino por su carencia de arraigo en la sociedad misma, como cultura política. En ese contexto quiero decir algo con respecto al tema de la representación y al tema de la participación, así también como sobre el tema de la ciudadanía, planteándolos como tareas pendientes. Todo esto lo vincularé luego con el tema de la cultura política y con el tema del "qué hacer".

Como punto de partida, quiero plantearles cuatro consideraciones que son, al mismo tiempo, "puntos de llegada" porque contienen en sí, implícitamente, los retos y dilemas presentes de nuestro proceso político.

Primero: más allá de las voluntades individuales de los actores políticos con vocación democrática, en América Latina, en general, tenemos poca democracia como praxis. Y en el contexto ecuatoriano, la democracia debemos concebirla como un reto, como un proceso de configuración pendiente que debemos avocarnos a construir una democracia para nuestra sociedad concreta. Hablo, entonces, de democracia no como hecho dado, sino como un proyecto a producir.

Segundo: en el proceso de construcción de democracia, los partidos políticos tienen un papel central que cumplir. Este papel, tradicionalmente, no se ha cumplido, y consti-

tuye un desafío vigente el que los partidos políticos se constituyan como verdaderos canales de representación de intereses de la ciudadanía. Esto requiere una definición más adecuada de la actualmente existente con respecto al tema de la representación política y lo que ello significa. Y, sin duda, requiere un cambio en las formas de relacionamiento entre representantes y ciudadanía.

Tercero: la ciudadanía es algo que no se reduce a su consagración en las constituciones y en las leyes. No es que esto no sea importante. Pero no es suficiente. La ciudadanía es algo que se deniega o se adquiere en la práctica misma, en el ejercicio mismo de la política por un pueblo cuyo ejercicio ciudadano no puede reducirse a pronunciarse periódicamente en las urnas.

Cuarto: la "producción" de democracia en países donde la tradición democrática no está constituida, no está arraigada históricamente, exige un cambio en la cultura política, de una cultura política autoritaria, a una cultura política democrática. Esto no es algo que esté dado en países como el Ecuador, y es algo que es responsabilidad colectiva construir. De no hacerlo, no es posible producir las condiciones que una democracia requiere para ser ejercida, en la praxis cotidiana misma. Este es un desafío complejo, pero que hay que asumir. En este proceso, tienen un papel fundamental que cumplir los partidos políticos.

Estas cuatro propuestas de discusión, enmarcarán mi exposición. Voy a referirme, en primer lugar, entonces, al tema de la brecha entre lo que generalmente se entiende como democracia y la democracia como proyecto de configuración de una comunidad política capaz de incorporar el conflicto, la diversidad y el disenso, elementos sin los cuales carece de sentido pensar siquiera en una sociedad que respeta y asume su carácter plural.

Tradicionalmente se ha identificado la democracia como un tipo de régimen político consistente en la alternancia civil en el poder por medio de elecciones libres, y la existencia de la separación de poderes que se contrapesan y

controlan mutuamente. La tendencia ha sido por una parte a afirmar esto como democracia; para otros, esta definición ha sido insuficiente y se ha hablado de la necesidad de articular la democracia política con la democracia social. En aún otros casos, se ha tendido a desestimar la democracia política como algo meramente formal. Yo entiendo la democracia de una manera distinta, desde una perspectiva que pone énfasis en la democracia como algo que no está dado, necesariamente, ni por la existencia de alternancia civil en el poder, ni por la existencia de voluntades de desarrollo y cambio social, y que no debe ni ser sobre-estimada ni subestimada por el lado de lo formal. Es decir, un parlamento eficaz en el cumplimiento de su mandato; un poder ejecutivo eficaz; y un poder judicial que se rigen por dos principios básicos: un marco institucional que definen los límites y alcances de su accionar, y un sentido de responsabilidad e imputabilidad ante la ciudadanía.

Es conveniente, además, señalar que la discusión de la democracia como "orden burgués" ha quedado atrás. Ya no se desestima la democracia como "orden burgués", en sociedades donde el desafío contemporáneo radica en ver como configuramos una convivencia en medio de una diversidad que rebasa las nociones tradicionales de clase.

¿Cómo entender la democracia, en definitiva, para una realidad concreta como la ecuatoriana? Ciertamente, la dimensión social, o de atención a las necesidades sociales no es privativa/o monopolio de los gobiernos civiles. Hay mucha evidencia para demostrar que también se han hecho intentos de cambio social en dictadura, en muchos casos con gran énfasis en las dimensiones sociales del desarrollo. Es decir, la atención a las dimensiones sociales del desarrollo también puede hacerse en dictadura. Para bien o para mal, no es esa una función privativa o definitoria de la naturaleza más o menos democrática de los gobiernos civiles (la atención a las dimensiones sociales del desarrollo). No es, por consiguiente éste un elemento definitorio y distintivo de la misma. Puede estar presente, y de hecho lo ha estado, tam-

bién, en regímenes autoritarios de corte militar. La dimensión social de la democracia sería un rasgo distintivo de la democracia, en todo caso, si la vemos no como una demanda percibida y asumida por el liderazgo político, sino como un correlato producido: como una demanda planteada por una ciudadanía actuante y organizada, ante la cual el Estado responde.

En cuanto a las dimensiones estrictamente políticas, ciertamente no puede reducirse la noción de democracia al acto electoral, a la distribución de poderes, al carácter constitucional de un régimen. Esto no configura una democracia como proceso, que en cuanto tal, es dinámico y no puede reducirse a la consagración y observancia constitucional de procesos electorales periódicos y de distribución de los poderes del Estado en tres ramas. Estos elementos pueden/o no, coincidir con una democracia como proceso que se ejerce por el lado de la representación, y por el lado de la ciudadanía. Estos elementos pueden/o no, coincidir con una democracia. Estos elementos configuran el ejercicio del **gobierno civil**, sin duda, pero gobierno civil no es sinónimo automático de democracia. La experiencia latinoamericana lo confirma.

La democracia como horizonte y como desafío de configuración pendiente es un proceso que implica múltiples dimensiones. La democracia es algo más que "gobierno civil": es una forma de procesar el disenso y el conflicto; es una forma de relacionamiento entre los actores políticos, de acuerdo a reglas de juego que respondan a consensos mínimos y que permitan, por una parte, el procesamiento del conflicto, y, por otra, el ejercicio responsable del poder de tal forma que se eviten situaciones de guerra, en las cuales o uno gana todo y el otro pierde, o viceversa. Es una forma de procesar el conflicto de acuerdo a procedimientos claros y aceptados por todos los actores políticos que conforman una sociedad diversa, y que permita la convivencia plural de intereses, la conciliación de intereses -inevitable en una sociedad plural- y el procesamiento del cambio y el disenso.

Pero esto no es suficiente; porque podría pensarse en una forma de régimen en el cual se procesa el conflicto entre élites políticas sin que la ciudadanía se sienta o esté, efectivamente, representada.

La democracia es, además, y fundamentalmente, el ejercicio efectivo de la representación ciudadana ante el Estado, y la posibilidad de que los ciudadanos puedan interpelar a sus representantes -más allá de lo electoral- y tengan formas de acceso a sus representantes, que, a su vez, no asuman su representación como "carta blanca" sino que se sientan interpelables por la ciudadanía y que consideren esto como legítimo. La democracia es lo opuesto a la sociedad patrimonial y patriarcal. No es ni puede darse en el contexto de una sociedad paternalista, sino de una sociedad y una ciudadanía deliberante.

La democracia es también la posibilidad de que el proceso de toma de decisiones involucre a todos los sectores afectados por esas decisiones, y los involucre a través de una representación actuante y una ciudadanía informada, que pueda opinar, que pueda sentirse representada, que pueda incidir con eficacia y que pueda confiar en que tiene en el sistema la posibilidad de hacer responsables a sus representantes ante sí.

La democracia es, además, la posibilidad de participación directa de los ciudadanos en aquellas decisiones que les afectan, a nivel de sus comunidades inmediatas. Desde luego, la democracia no es algo que, en las sociedades contemporáneas -altamente complejas- podamos pretender pueda ejercerse directamente, para todas las decisiones. No podemos pensar en una democracia plebiscitaria, por ejemplo, porque la cosa pública se volvería inmanejable. Es por ello que en las sociedades contemporáneas el tema de la representación se torna fundamental -pero una representación efectiva que sea percibida como tal por una ciudadanía que sólo se define en la posibilidad de organización y en la posibilidad de acceso colectivo a instancias de representación.

Ese "gobierno del pueblo" requiere representación para poder ejercerse. Los partidos políticos por definición, deben constituirse en instancias fundamentales para canalizar esa representación y procesar las demandas de una ciudadanía actuante.

La democracia presupone diversidad de intereses que coexisten. Presupone intereses contrapuestos. Presupone que éstos deben coexistir. Presupone que debe eliminarse la resolución arbitraria de conflictos y presupone que el pueblo es parte integrante de un sistema que debe responder al pueblo y no al revés. El pueblo es una abstracción, desde luego. En una sociedad compleja no puede pensarse en representación directa. Presupone representación, enfatizamos.

Ahora bien. Mucho se ha dicho acerca del surgimiento de formas de expresión del descontento ciudadano, o de presentación de demandas ante el Estado por parte de los llamados movimientos sociales, como correlato, en gran medida, del fracaso o de las tareas que los partidos políticos no han querido o no han podido cumplir. Sin duda, los llamados movimientos sociales son instancias de participación importantes en la sociedad contemporánea. Sin embargo, su divorcio de los partidos políticos les ha restado efectividad y también se las ha restado a los partidos, fragmentando la organización política.

Mucho se ha dicho, entonces, acerca de que ante el fracaso de los partidos políticos, surgen otras formas de hacer política que ponen en cuestionamiento la relevancia misma de los partidos como forma de organización política.

En mi opinión, no podemos prescindir de los partidos políticos si es que queremos construir una democracia. No podemos porque los partidos políticos son instancias constitucionales al funcionamiento de un sistema democrático. No podríamos organizar una sociedad de intereses plurales que requieren ser procesados, a través de la representación grupal o segmentada de grupos de interés -independientemente de cuan legítimos sean los intereses que esos grupos

intentan representar- o a través de una miriada de asociaciones que representan intereses fragmentados, segmentados de cada movimiento o asociación grupal. No podríamos tener las bases para organizar la convivencia política si la sociedad se alineara exclusivamente en términos de movimientos de mujeres por un lado, movimientos indígenas por el otro, movimientos sindicales, por el otro, movimientos de derechos humanos por el otro, y grupos de productores, empresarios, etc. exclusivamente, sin posibilidad de acceso a instancias de articulación y agregación de demandas. La corporativización de intereses que los movimientos y grupos de interés representan, en última instancia haría un convivir plural absolutamente improcesable. Piensen ustedes lo enormemente difícil que se tornaría la administración del poder político si hubiera que resolver intereses fragmentados y grupales sin instancias de agregación y procesamiento de tales intereses y demandas. Los partidos políticos son las instancias llamadas a agregar y procesar las demandas ciudadanas, canalizándolas para su procesamiento eficaz.

Los partidos, como institución política, son claves para posibilitar la convivencia democrática. Ello por el papel que se supone cumplen: un papel de agregación de demandas, papel de canalización de demandas, papel de procesamiento de las mismas y por consiguiente de representación de intereses.

Estos son roles que los partidos políticos en el caso de Ecuador tradicionalmente no han cumplido, o los han cumplido de forma tal que lo que se representan no responde a los intereses de una colectividad que los define y configura, o de segmentos amplios del espectro ciudadano, sino intereses privados, personalistas, parciales, que han informalizado la política en forma tal que se ha minado las instancias de procesamiento y canalización que los partidos deben representar. De allí el procesamiento clientelar de las demandas. No ha primado la idea de partido y sus constituyentes, sino de líder y clientela, con consecuencias devastadoras para la posibilidad de configuración de la democracia.

Desde luego, todo ello es consecuencia de condiciones estructurales y la existencia de mecanismos de exclusión vinculados a un sistema de dominación determinado, condiciones adversas al surgimiento de una ciudadanía deliberante, condiciones que es complejo -mas no imposible y absolutamente imprescindible- desafiar por el lado de la voluntad política. Pero ello está también vinculado a la escasa presencia de liderazgos políticos no autoritarios, que no traten de imponer sus estilos personales sino de representar intereses de sus constituyentes, que no traten de buscar el beneficio personal o de su clientela sino de representar una ciudadanía deliberante. En todo caso, y en términos del "¿qué hacer?" la dinámica de la configuración de una forma más legítima de convivencia política en una sociedad que se asume como plural y diversa, no puede ser contingente en la maldad o bondad del liderazgo político. Todo liderazgo será imperfecto y los héroes escasean, siendo la figura del liderazgo "excepcional" más un producto de nuestra tendencia romántica a buscarlos que de la existencia real de los mismos. Por lo demás, un sistema político no puede depender de los héroes, o del liderazgo excepcional para constituirse e institucionalizarse. De lo que se trata es de aplicar la voluntad política para crear condiciones que permitan la configuración de un sistema de relacionamiento político, o de un modo de hacer política que minimice su dependencia de las perfecciones o imperfecciones de los actores políticos, sino que adquiera por una dinámica propia, más allá de la bondad o maldad del liderazgo, porque está dotado de compuertas que no se pueden traspasar impunemente, lo cual requiere un sistema sólidamente estructurado, y la posibilidad de que una ciudadanía deliberante tenga la posibilidad de acceso a un sistema legal, jurídico, actuante, y un sistema político que les ampare, y que sea interpellable por el ciudadano. No se trata entonces, de achacar las deficiencias de los sistemas vigentes a la bondad o maldad de los actores políticos, sino a la debilidad misma de un sistema que permite que los actos

atentatorios contra la producción democrática puedan darse y configurar la textura histórica de lo político.

Por ello, no tendremos sino una democracia precaria mientras no sea posible que una forma distinta de relacionamiento político, de las élites políticas entre sí, y entre las élites políticas y la ciudadanía, surja, como sistema de convivencia democrática con posibilidades de institucionalizarse, adquiriendo arraigo en el Estado y la sociedad, al punto de ser menos vulnerable a las personas y de que sea uno y otro el mandatario haya un mínimo de continuidad y regularidad y estabilidad para el cambio.

¿Qué hacer, para producir democracia? Lo que tenemos como punto de partida, es un sistema político altamente frágil y precario. Es, precisamente, el sistema político que tenemos lo que debe ser el blanco de la acción. Se trata de adquirir, colectivamente, una noción de democracia como proceso altamente dinámico, y una idea de lo político como un campo cuya configuración democrática requiere, en primer lugar, un compromiso colectivo de todos quienes tienen acceso al proceso de toma de decisiones para que este proceso de toma de decisiones comience a atenerse a reglas de juego que respondan a mínimos consensos para hacer la convivencia de intereses contrapuestos posible, al mismo tiempo que se procura ampliar su capacidad de representación, para que logre adquirir una autonomización relativa creciente de los individuos y se consolide más allá de los límites y alcances de las voluntades personales y transitorias. Ello requiere un compromiso colectivo, insisto, y demanda una tarea que debe ser asumida como proyecto cuya configuración que rebasa los límites de intereses partidarios estrechos.

Sin duda, hay algo que asumir a nivel de los partidos políticos de vocación democrática en su conjunto, con respecto a las responsabilidades que les caben para incidir en forma distinta al pasado en el cambio la forma y el contenido del sistema político. Hay que asumir la importancia de introducir cambios en la forma misma de relacionarse de los partidos políticos -hacia adentro, hacia afuera y entre sí.

Esta responsabilidad les cabe a los partidos políticos en su condición de actores políticos privilegiados, en el sentido de que se encuentran en posiciones claves para incidir en el cambio posible y necesario.

¿Cuál ha sido la forma tradicionalmente imperante de relacionamiento entre los partidos políticos? Ha sido una forma de relacionamiento generalizada de afirmación de la verdad propia en contra de la falsedad opositora, ha sido una forma de relacionamiento violenta, siguiendo lógicas de guerra: la política como guerra, es decir, lo que uno gana otro pierde. La comprensión del accionar político ha estado marcado, además, por una comprensión particularista, inmediatista, personalista, patrimonialista y clientelar de las alianzas alianzas que muchas veces han estado signadas por los avatares de la coyuntura y no centradas en el interés de consolidar un proceso de negociación en el cual sin tergiversar ni desnaturalizar lo propio, se trata de conciliar con los intereses diversos para beneficio de los intereses que representan que en una sociedad plural no pueden imponerse.

Así, la noción misma de "oposición" ha estado signada por la violencia y el criterio de guerra, el acercamiento ha estado signado por los intereses inmediatistas y coyunturales. La producción de democracia y la construcción de nuevas formas de convivencia democrática requiere un cambio drástico en la forma misma de relacionamiento entre los partidos políticos en todos los frentes: por una parte, la comprensión de que la política como guerra no incentiva sino que mina la producción de democracia: la comprensión de que la violencia y la interpretación del juego político como la verdad propia y la falsedad del adversario o la aniquilación del adversario es en última instancia atentatoria contra los intereses de convivencia del conjunto. La comprensión que la búsqueda de consensos mínimos y la aceptación del disenso es parte inherente a todo proceso de construcción democrática misma; la comprensión que los intereses contrapuestos son legítimos en su representación

en sociedades que se conciben como plurales, de lo contrario estaremos en sociedades autoritarias. No podemos imponer ni conquistar la política, ni arrancarla del adversario. Debemos compartirla. Eso por un lado implica una nueva forma de relacionamiento centrada en el diálogo y en la aceptación de que el conflicto en política es un hecho a asumir con serenidad y no un dato de la experiencia que hay que desterrar. En el otro polo, se trata de lograr una comprensión de la importancia que los partidos políticos deben tener como representantes de posiciones de una ciudadanía altamente diversa y la necesidad de no comprender la negociación como el acomodo o el arreglo de intereses de las cúpulas sin consideración de las implicaciones que ello pueda tener para los intereses que presuntamente representan: intereses ciudadanos.

Desafíos de los partidos políticos hacia adentro: primero, consolidarse como representantes de la ciudadanía, de una ciudadanía diversa, altamente heterogénea que debe irse alineando cada vez más en términos de las propuestas de los partidos y en términos de las representaciones que les ofrecen a través de canales procedimentales instituidos y no a través de factores casuales, informales.

Ello exige la consolidación de los partidos hacia adentro, como forma de relacionamiento entre las cúpulas que los componen desterrando asimismo prácticas autoritarias a lo interno de los mismos, consolidándose más allá de las figuras, e incentivando instancias de participación de su militancia, más allá de los niveles grupales y hacia la participación activa de su militancia. Hay, entonces, una exigencia de consolidación organizativa, o de institucionalización de los partidos políticos hacia adentro.

Ello exige, asimismo una tarea de cara a la ciudadanía, cual es, producirla, contribuir a que se configure. Tenemos poca ciudadanía. No es ciudadanía actuante el participar en rituales electorales. Es ciudadanía actuante tener por una parte acceso a información, circulación de la información, conciencia de lo que una democracia significa como partici-

pación del ciudadano y como derecho de exigir responsabilidad al sistema, exigirle que rinda cuentas ante la ciudadanía. Una tarea que podrían asumir los partidos políticos en conjunto, más allá de intereses partidistas. El ciudadano se forma y se forja sobre la marcha, cuando ve que se encuentra inmerso en un sistema donde hay posibilidades de acceso al juego democrático, para que su voz sea escuchada en los problemas que le afectan y para que sea tomado en cuenta en el proceso de toma de decisiones. Esto no puede hacerse de manera individual y clientelar. Debe hacerse construyendo un sistema donde se universalice la forma ciudadano. El ciudadano no podrá conectarse directamente con el sistema, en una sociedad altamente compleja. No se trata de la polis griega, ciudad-estado sino de sociedades donde coexiste una enorme y compleja diversidad. La ciudadanía requiere concientización y organización. Es tarea de los partidos políticos constituir la ciudadanía, a través de su accionar, y más allá de las contiendas electorales. La configuración de una ciudadanía diferente, que adquiera seguridad con respecto a las opciones que el sistema le ofrece, no se da de la noche a la mañana. Exige un proceso de socialización política. Sin duda, nuestros sectores populares han aprendido una serie de cosas del sistema imperante, y así se ha ido conformando su forma de concebir la política y los políticos, su cultura política, pero lo que han aprendido es que sus problemas si se van a resolver habrán de resolverse a través de la clientelización, a través de la vinculación personal a un líder barrial, o a un cacique, o a un patrón. Esto no crea ciudadanía sino que reproduce una cultura política autoritaria y prebendaria.

La producción de democracia requiere que el liderazgo político responsable se embarque en la tarea de inducir un nuevo proceso de socialización política, donde la ciudadanía no aprenda que la vinculación personal, individual, grupal o los intermediarios políticos que procesarán parcelas de sus demandas o cambio de su voto, sin pensar en las implicaciones excluyentes que ello tiene, donde los partidos políti-

cos se presenten ante la ciudadanía como canales colectivos de expresión de sus intereses; del pueblo no como clientela, del pueblo como ciudadanía cada partido con sus constituyentes más o menos organizados o que si no participan activamente de la organización, sepan que cuentan con ella, como opción. Y sepan que en el seno del parlamento, tendrán representantes cuyo interés fundamental no será la aniquilación del adversario, sino el impulsar y representar sus intereses, intereses que deben ser definidos de manera clara y que exigen un trabajo conjunto de representantes provinciales con representantes nacionales de sus partidos, y con los ciudadanos en general. Y que sepan los ciudadanos que su opción en provincia no es una sino múltiples, de partidos que deberán competir por su voto. Ampliando la oferta política. Ampliando las alternativas. Pero las alternativas en tanto forma diferente de relacionamiento entre partidos y base, y partidos y ciudadanos.

Mucho se ha hablado de apatía en torno a las últimas contiendas electorales. La apatía debe constituirse en un síntoma de alarma para los partidos políticos responsables. De alarma porque sin participación no hay democracia y no hay intereses ciudadanos que representar. Sin ciudadanía actuante, no hay democracia; sin ciudadanía actuante, no hay representación; sin representación, no hay democracia; sin partidos políticos que asuman una representación distinta no hay democracia posible.

No cabe duda de que América Latina y el Ecuador viven momentos difíciles, por condicionamientos del contexto internacional que le son adversos, y por los niveles de exclusión acumulados históricamente. Sin embargo, se vive actualmente en Ecuador, un régimen político donde entendemos que prima una voluntad democrática, lo que abre una serie de posibilidades de acción en el ámbito político, no para la obtención de réditos inmediatos sino para ir creando condiciones diferentes para poder consolidar el poder civil por el lado de la democracia y no del autoritarismo que no es monopolio de los gobiernos militares. Esto constituye un reto

conjunto de aquellos actores políticos que tienen acceso al proceso de toma de decisiones y que toman decisiones que nos afectan a todos. Un desafío que desde el parlamento se constituye en la posibilidad de asumir la alta responsabilidad que les compete como representantes de los electores con un sentido de responsabilidad histórica de unir esfuerzos, más allá de las diferencias, para que esas diferencias puedan ser resueltas dentro de los confines de reglas de juego aceptadas por todos, consensuales, de acuerdo mínimo acerca de cómo procesar el conflicto sin violencia, ruptura y sin claudicación de principios básicos de partido, que en última instancia, protegen los intereses colectivos. La ciudadanía requiere adquirir confianza, para constituirse. Una forma de adquirir confianza es ver en el parlamento a un conjunto de representantes que se aceptan recíprocamente como legítimos porque cada uno representa un segmento de la ciudadanía, y el conjunto la representa a la ciudadanía en su conjunto; un parlamento que no acude a la violencia como forma de relacionamiento sino al planteamiento firme de posturas de defensa de sus constituyentes, a través de su labor parlamentaria. Un parlamento que entiende la democracia como un espacio que es responsabilidad conjunta, de todos construir.

Debemos partir de una premisa. No estamos acostumbrados, por razones históricas, a una forma de relacionamiento democrática. Por razones que tienen que ver con las dinámicas que el sistema que tenemos no inducen, ha sido posible una forma de relacionamiento donde la imposición y la política como guerra es la tónica que define la forma de relacionamiento político. Los parlamentarios como desafío, en mi criterio, tienen no sólo una función legislativa que cumplir, sino una función de socialización diferente que cumplir, con respecto a introducir cambios en sus modalidades de convivencia y a introducir cambios en su forma de relacionamiento con sus bases políticas. Ese es uno de los desafíos que es necesario y posible asumir. El rédito a obtener de introducir cambios en el proceso de relacionamiento político es muy significativo: es la contribución que

ello constituye a la producción de democracia. Más allá de la legislación social, laboral, salarial, hay un tema que yo me permito sugerir como central: y es avocarse a la construcción de una forma realmente democrática de convivencia entre intereses contrapuestos para procesar el conflicto, procesamiento que es consustancial a toda forma de convivencia democrática. Eliminar el conflicto no es posible: ello sólo puede ser pretensión de los sistemas autoritarios. Es la incorporación del conflicto y su procesamiento uno de los desafíos que caben a los actores políticos en su conjunto como nueva forma de comprensión de una democracia cuya construcción está aún pendiente.

La estabilidad requerida es aquella conducente a la creciente legitimidad de sus instituciones, legitimidad que no resida en la imposición del orden por virtual monopolio de la fuerza, o la capacidad coercitiva del Estado, sino en la posibilidad de generar condiciones de regularidad institucional mínima tendientes a posibilitar el procesamiento equitativo de demandas y la participación de la sociedad civil en el proceso de toma de decisiones, más allá de la práctica electoral.

Tenemos mucho camino que recorrer aún, en el Ecuador, para consolidar, ampliar, profundizar y producir una democracia distinta, que responda a las necesidades, aspiraciones y sentir de una ciudadanía rica en diversidad que debe aprender nuevas formas de convivencia, única forma de poder aspirar a la transformación, y a una sociedad más equitativa y menos excluyente de la que tenemos. Esto define el marco de la democracia posible en el Ecuador. Embarcarse en un proceso de producción de democracia es responsabilidad colectiva del liderazgo político que debe asumir el reto de fortalecimiento de los partidos políticos como verdaderos canales de representación de sus constituyentes. Crear condiciones nuevas, conducentes a la producción de una cultura política democrática, es el gran reto necesario, y urgente y posible. Requiere voluntad política de un liderazgo responsable. He aquí, brevemente, los retos centrales y los dilemas centrales del sistema político en el Ecuador de hoy.

LA PARTICIPACION DE ORGANIZACIONES INDIGENAS-CAMPESINAS DEL BAJO CAÑAR EN EL PRIMER LEVANTAMIENTO INDIGENA NACIONAL DEL ECUADOR

Proyecto "Experiencia de diagnóstico participativo
con organizaciones indígenas-campesinas
del Bajo Cañar".

Patricio Donovan Fortin

Director del Proyecto

INTRODUCCION

En estos últimos meses, a pocos días de las elecciones nacionales del 17 de junio, las organizaciones indígenas del Ecuador protagonizaron en este país acontecimientos de grandes dimensiones e importancia tales como:

la toma del templo de Santo Domingo, el 28 de mayo, por unos doscientos dirigentes de comunidades en conflicto de tierras;

la realización por la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador)(1), y su filial ECUARUNARI (Ecuador Runacunapac Riccharimui) del **"primer levantamiento indígena nacional"** los días 4-6 de junio del presente, para exigir del gobierno una serie de medidas urgentes (2) que solucionen en particular los numerosos conflictos de tierra existentes en el país y mejorar las condiciones

(1) La CONAIE tomó la decisión en su V Asamblea Nacional reunida en Pujilí del 25 al 28 de Abril del presente año.

(2) Ver en anexo el contenido de los 16 puntos de la reivindicación indígena titulado "Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas".

socio-económicas que atañe al indígena-campesino, especialmente de las provincias de la sierra, así como el cumplimiento del "Acuerdo de Sarayacu"(3) firmado entre el gobierno y las organizaciones indígenas el 18 de mayo de 1989, y que el gobierno luego desconoció (4) (ALAI, no 128: 2; HOY, junio 7 de 1990:5A).

Los medios de comunicación social(5) dieron a conocer como los indígenas cerraron carreteras, no sacaron sus productos al mercado, se tomaron haciendas e instituciones públicas, realizaron movilizaciones en Imbabura, Pichincha, Latacunga, Tunguragua, Bolívar, Chimborazo, Cañar, y concentraciones multitudinarias en casi todas estas provincias (PUNTO DE VISTA, Nº 421; HOY, junio 5 de 1990: 8A, etc.). Estos relatos nos han permitido observar algunas de las particularidades del acontecimiento en las diversas provincias en cuanto a la participación indígena, las demandas y las medidas de hecho que fueron

(3) El acuerdo incluye entre otros puntos: la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), una fijación de políticas para evitar la contaminación ambiental y cuidar la ecología, principalmente en la Amazonía, reforma del artículo primero de la Constitución que declara el Ecuador plurinacional" (Alai, no 128:2).

(4) Pocos días después, del 17 al 21 de julio, se realizó en Quito la participación de más de doscientos delegados oficiales, hermanos y observadores, al **Encuentro Continental de Pueblos Indios**, convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y SAIIC de los Estados Unidos con el propósito de conocer y discutir la problemática indígena y fortalecer el proceso de unidad y de lucha continental de cara al V Centenario del inicio de la conquista (Alai, no 130: separata, i; HOY, julio 22, de 1990:1C).

(5) Esta recensión no pretende ser exhaustiva. Escogimos las publicaciones del HOY de Quito y EL MERCURIO de Cuenca desde mayo de 1990 hasta la fecha en lo que se refiere al levantamiento. De allí que la costa podría no estar tan bien representada. Acudimos también a publicaciones especializadas tales como la Agencia Latino Americana de Información, ALAI y PUNTO DE VISTA.

tomadas. Se destaca la mayor intensidad en la sierra (6), en particular en las provincias de Chimborazo, Tunguragua, Cotopaxi e Imbabura.

Los reportes han destacado también que estos acontecimientos recogieron **diversas adhesiones** y muestras de solidaridad desde sectores de la iglesia (7), sindicatos, estudiantes, etc.; sin embargo, los dirigentes indígenas han constatado la **ausencia** de las cúpulas de las principales organizaciones sindicales y populares(8) (ALAI, Nº 128, p. 2; HOY, Junio 27 de 1990:4A), y la **sorpresa de la población y honda preocupación en círculos de hacendados y entre las fuerzas armadas**. Hay también que lamentar que hubo detenidos, heridos y algunos muertos, especialmente indígenas, pero también ha habido malos tratos a algunos terratenientes (PUNTO DE VISTA, Nº 421:2-3; EL MERCURIO, junio 7 de 1990:1A; HOY, junio 7 de 1990:6A).

Los indígenas del Ecuador han planteado un amplio y profundo cuestionamiento a toda la comunidad nacional, y en particular al Gobierno de turno, a los movimientos sociales y a los intelectuales, cuestionamiento que exige mayor **reflexión**.

A pesar de que ciertos elementos de análisis fueron adelantados por estudiosos del movimiento indígena, **este levantamiento, por su envergadura e importancia,**

(6) Cabe señalar que el levantamiento tuvo también reivindicaciones propias en la selva así como medidas de fuerza particulares: apoyo oficial al levantamiento por parte de la Organización provincial Indígena de Pastaza, marcha de indígena del Napo a Tena para reclamar sus derechos, toma simbólica de algunos pozos petroleros, paralización por los Salasacas de la vía que une Puyo con Ambato (HOY, junio 5 de 1990:8A).

(7) Ver el llamamiento de de la Conferencia Episcopal a los ecuatorianos para que conozcan y respeten la realidad del mundo indígena constituidos por hermanos y ciudadanos de una misma Patria (EL MERCURIO, junio 25 de 1990:4A).

(8) Observamos un posible cambio para el 12 octubre, cuando el Frente Unitario de trabajadores (FUT) del Azuay expresa su solidaridad a los indígenas "con motivo de celebrarse los 500 años de Resistencia indígena Popular" (EL MERCURIO, oct. 13 de 1990:10A).

merece ser estudiado más a fondo, tanto para poderlo ubicar en la trayectoria de la resistencia indígena (9), explicar el porqué de su surgimiento en este momento (10), precisar las particularidades de sus manifestaciones en las diversas provincias del país, analizar el contenido y la forma de sus reivindicaciones, estudiar las reacciones de la población no-indígena del país, analizar la estrategia del movimiento popular y de los partidos ante esta nueva situación, evaluar la potencialidad de este sector social, prever futuras acciones y estimar el desenlace de sus medidas.

En el presente artículo, queremos estudiar las características de la participación política de algunas organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar en este levantamiento, en contraste con avances de investigación realizadas en estos últimos años en el Ecuador con relación a la participación política del movimiento indígena.

(9) El Dr. Segundo Moreno Yañez plantea que este levantamiento indígena se ubicaría "como una fase final de una larga historia de resistencia, la que se inició con suicidios colectivos, huidas forzadas a regiones inhóspitas y rebeliones armadas, y ha seguido con otras formas, entre ellas la organización política" (Moreno Yañez, 1990: 6), y que ahora exige de la sociedad global y del Estado los derechos que les han sido sistemáticamente expropiados y negados. Ver también un breve pero muy interesante historial de las rebeliones indígenas en el Ecuador escrito por Susana Cordero de Espinoza, "Nosotros los indígenas", HOY, Quito, mayo 20 de 1989, p.4A; ver también en bibliografía los trabajos sobre la resistencia indígena de Martha Moscoso; Villavicencio de B., Lucía; Moreno Yañez, Segundo; Gonzalez, I. y Vásquez, P., Vintimilla, María A.; Donovan, Patricio, etc.

(10) Como elemento de explicación de levantamiento, Andrés Guerrero plantea la crisis de la estructura colonial interna (PUNTO DE VISTA, no 435:9). Por su parte Galo Ramón plantea que los sitios donde mayor tensión se registraron fueron aquellos donde tradicionalmente la población campesina ha inmigrado a la ciudad en busca de trabajo. Esta tensión se habría acentuado por la restrucción del mercado laboral que hizo que el campesinado volviera la mirada a la sierra y no al trabajo en la ciudad" (HOY, julio 8 de 1990:3A).

Este estudio se elaboró en base a entrevistas realizadas entre el mes de junio del presente año hasta la fecha, a dirigentes parroquiales y de base de organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar en torno la participación de sus organizaciones en este levantamiento.

Nos interesa estudiar el sujeto de este levantamiento y su lógica de participación, entendiendo este término como los objetivos, modalidades y contenidos de las reivindicaciones de la organización indígena-campesina, así como sus diversas formas de relacionarse con los sistemas de representación política (partidos, organizaciones seccionales, parlamento, el Estado, el marco jurídico) (Chiriboga, 1987).

I. En cuanto al sujeto de este levantamiento

Se ha sostenido que en la última década, como consecuencia del incremento del desempleo y de la inflación, las relaciones entre campo y ciudad habrían hecho crisis. Esta reflexión ha servido para plantear la idea que "los sujetos del levantamiento indígena fueron los pobres del campo" (PUNTO DE VISTA, N° 435:9).

¿Acaso entonces este levantamiento sería como una repetición del proceso del movimiento indígena campesino de los años sesenta? Fernando Velasco planteaba que aquel proceso de los sesenta no se podía llamar en estricto sentido un movimiento campesino indígena, sino de una "movilización clasista", donde aquellos indígenas que lucharon por la tierra, lo hicieron únicamente en tanto campesinos(11), sujetos a un determinado tipo de relaciones de explotación (Cornejo Menacho, junio 13 de 1990:4A)

¿Acaso habría que ir más lejos y asumir el planteamiento del señor presidente de la Cámara de Agricultura de Pichincha que "en el país existe una

(11) Dudamos que este proceso de los sesenta, donde los indígenas que lucharon por la tierra, lo hayan hecho únicamente en tanto campesinos.

sola nacionalidad que es la ecuatoriana y que es una mezcla de la raza indígena con la europea?"

Cabe no caer ni en la ideología del mestizaje ni en la indigenista y reconocer que el Ecuador es "un país de indios y ladinos" (HOY, junio 24 de 1990:5A) (12).

Interpretamos que este levantamiento, convocado y realizado por la Confederación de Nacionalidades del Ecuador, llevó la intencionalidad de recuperar territorios étnicos y de rehacer lazos de identidad india.

Desde el caso estudiado, observamos que no han sido los pobres del campo, sino las **organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar, filial de la UPCCC** que han reivindicado a la vez una mejor atención de las autoridades políticas de turno y han manifestado su apoyo a las reivindicaciones nacionales de su organización indígena nacional, la CONAIE, como lo manifiestan los dirigentes.

En cuanto a los blancos mestizos del Bajo Cañar, que en gran medida pertenecen también a los pobres del campo, así como las autoridades locales, amenazaron con llevar preso a un dirigente de la organización indígena-campesina por liderar el paro en la panamericana, lo que no consiguieron gracias al respaldo de las bases indígenas.

Un dirigente manifestó sin embargo que este levantamiento indígena, liderado por la CONAIE, "dio un **gran apoyo a la gente pobre, campesinos o indígenas.**"

(12) No se puede hablar en el Ecuador de una población de 4 millones de indígenas, sino más bien en término de 1 millón cuatrocientos mil, según estudios de Gregory Knapp. Según el mismo autor, dados los procesos de aculturación, no quedará indígena a principio del siglo veintiuno. Sin embargo, otros estudios apuntan que hoy en día la situación de los indígenas en el Ecuador está cambiando. Si bien esta población ha disminuido del 65,2% en 1785 a 15% en 1987, hoy se registra una tendencia de los colonos y cholos a volver a reclamar su condición de indígena y a sumarse a las organizaciones regionales y nacionales de la etnia (HOY, junio 24 de 1990:5A)

II. En torno a la reivindicación política de algunas organizaciones locales

Manuel Chiriboga, en su estudio sobre la participación política del movimiento campesino e indígena⁽¹³⁾, plantea que **las organizaciones campesinas locales y regionales**, en estos últimos años, se han vinculado a la problemática política fundamentalmente a partir de una idea fuerza: la democratización del poder y del Estado a nivel local.

Por su parte, con relación a la participación política, **las organizaciones indígenas cobijan varias expresiones**, desde el "apoliticismo" hasta la necesidad de una participación más activa en la política. A pesar de esta diversidad de criterios, existe ciertos puntos en común que enmarcan la relación, en particular el hecho que los partidos políticos en general son estructuras nacionales que de una u otra manera niegan la existencia de lo indígena como problemática (Chiriboga, 1987:114). De allí que su reivindicación plantea sus propios problemas como indígenas y tiende a replantear las bases de la constitución del Estado y sociedad nacionales.

El autor precisa que, en relación a la democratización del poder y del Estado a nivel local, las elecciones municipales fueron vistas como el campo que permite consolidar la influencia de la organización, disputar el poder local y modificar el estilo de gestión municipal. De allí que ciertas organizaciones indígenas y campesinas han considerado que tener concejales municipales permitiría realizar obras en las comunidades y constituir en definitiva una palanca de fortalecimiento de la misma organización.

Al respecto se han producido presiones para la elección popular de los tenientes políticos: en los años

(13) Chiriboga, Manuel. "Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea" en ECUADOR DEBATE no 13, CAAP, Quito, mayo de 1987, pp.87-119.

ochenta. organizaciones campesinas del Azuay y Cañar se tomaron los locales donde funcionaban las tenencias políticas y se impidió que se posesionaran las autoridades nombradas sin consulta y se reivindicó para que fueran nombrados quienes habían sido nominados por los campesinos (Chiriboga, 1987:105).

Si nos referimos ahora a la participación de las organizaciones locales al levantamiento indígena en el Bajo Cañar, se menciona como **medidas tomadas** que, el día 4 de junio, delegados de cuatro parroquias del Bajo Cañar se tomaron la panamericana que va a Guayas en los sectores de Suscal, Ducur, y Gun, así como la panamericana que va a Quito, a la altura de General Morales y que se mantuvo la medida de fuerza durante los 3 días del levantamiento. (14)

Luego se realizó una **concentración** en la parroquia de Suscal. **Una comisión fue a la Gobernación** "Y hemos reclamado pues al señor Gobernador que lo que andaban ofreciendo en la campaña política, que se cumpla eso. Dijo que bueno, que voy a hacer todo lo posible. dijeron eso... Pero no ha hecho nada. Palabras no más."(15)

Observamos que las medidas tomadas **no se refieren a la democratización del poder y del Estado a nivel local** sino apuntan a "llamar la atención de las autoridades" para que cumplan con lo ofrecido en el momento de las elecciones y "**seguir apoyando lo que es planteamiento de la CONAIE**".

Los dirigentes explican que..."los actuales gobiernos siguen marginando a los indígenas", (y que) "no se cumple lo que nosotros solicitamos, lo que pedimos, conforme a (nuestras) necesidades". Aún si "en las campañas ofrecieron maravillas ...**escuelas, agua entubada, y algunas cosas más...** Semanalmente estamos viajando a las oficinas...pero las obras en las comunidades, nada...

(14) "Entrevistas a dirigentes parroquiales y de base del Bajo Cañar en torno al levantamiento indígena," Cuenca, oct. de 1990, mimeo.

(15) "Entrevistas op.cit."

Entre los reclamos, señalan que se inició la construcción de escuelas en el tiempo del gobierno de Febres Cordero y que todavía no se terminan; que escuelas están funcionando en casitas prestadas, sin el mobiliario adecuado ni las partidas para la remuneración de sus profesores; que existe en la provincia un alto índice de cesantía; que algunos profesores fueron suspendidos por no pertenecer al partido de gobierno. Se quejan del Teniente político que no hace nada al respecto.

"Eso hemos explicado a la gente indígena. Se dieron cuenta. Por esta razón la gente tomó acuerdo por **levantamiento.**"

Cabe resaltar, en las demandas de los dirigentes del Bajo Cañar a las autoridades locales, **el peso de las reivindicaciones para la solución a los problemas de sus comunidades**, en particular a la terminación de obras prioritarias. Sus demandas locales incluyen también **el apoyo al conjunto de las reivindicaciones nacionales de la CONAIE.**

Esta preocupación de los dirigentes para la solución de los problemas de sus comunidades puede interpretarse en el sentido de la despreocupación de las autoridades gubernamentales para enfrentar la agudización de la crisis de sobrevivencia en las comunidades y de sus condiciones de vida.

En cuanto al apoyo a las reivindicaciones nacionales de la CONAIE, además de una fuerte identificación étnica de los participantes de esta levantamiento, cabe llamar la atención sobre el carácter de la plataforma indígena a nivel nacional en el sentido que, además de las reivindicaciones por sus derechos políticos y socio-culturales, **los derechos socio-económicos** en torno a la tierra y a las condiciones de vida en las comunidades están en un primer plano. Inclusive, el punto 6 de la plataforma se refiere explícitamente a la demanda a las autoridades gubernamentales para la terminación de las obras prioritarias en las comunidades.

III. En torno a las organizaciones nacionales con relación a las organizaciones locales

Con relación a las organizaciones nacionales y las organizaciones locales, Manuel Chiriboga afirma que "...las organizaciones nacionales tienen un doble papel: por un lado buscan ser los interlocutores nacionales de las demandas campesinas y al mismo tiempo son los canales de introducción de la política nacional a las organizaciones campesinas asociadas" (Chiriboga, 1987:105).

A partir del caso estudiado hemos observado que la **CONAIE, durante el levantamiento, asumió totalmente la representación de las demandas provinciales ante el Gobierno**, ya que se exigía a todos los comités y organizaciones provinciales de abstenerse de resolver por su cuenta o riesgo cualquier tipo de negociación con las autoridades, sea civiles o eclesásticas.

Los dirigentes hacen notar que, durante el levantamiento, **los medios de comunicaciones sociales jugaron un papel muy importante** para que las reivindicaciones de la CONAIE ante el Gobierno y las medidas tomadas por las organizaciones provinciales y locales pudieran ser conocidas en forma rápida por las bases de todo el país, lo que les ha fortalecido en su identificación a la lucha indígena nacional y motivado a tomar medidas de apoyo en sus provincias respectivas.

"Al escuchar la radio, leer la prensa o al ver la televisión, la gente se va dando cuenta de la necesidad de apoyar en un segundo levantamiento si los indígenas no son escuchados."(16)

Se registran también **críticas contra los medios de comunicación social: se les acusa de no cubrir en forma adecuada las discusiones de la CONAIE con el Gobierno**. Manifiestan que dan prioridad al punto de vista del Gobierno, y casi no entrevistan a los dirigentes

(16) "Entrevistas,....op.cit."

indígenas ni dan a conocer suficientemente sus planteamientos.

Finalmente, si contratamos la participación de las organizaciones indígenas-campesinas estudiadas con la de otras provincias de la sierra tales como Chimborazo, Tungurahua, Cotopaxi e Imbabura, se observa una **menor intensidad**.

Si bien las entrevistas manifiestan que ha habido un problema en la comunicación entre la matriz y su filial provincial, esta característica podría explicarse en parte por la misma estructura agraria regional: la mayoría de los campesinos del sector son comunidades indígenas "libres" que viven en parcelas menores de 5 hectáreas, de tenencia propia, con una aguda necesidad de riego, pero sin la presencia de grandes haciendas, lo que orienta su conflictividad hacia el Estado.

Otro factor importante es la **fuerte presencia de fuerzas que buscan el debilitamiento de las organizaciones**. Son grupos que bajo el pretexto de la "evangelización y la ayuda para el desarrollo", persiguen la división del pueblo indígena y la obstaculización de su proyecto de nueva sociedad, aprovechándose de la pobreza y múltiples necesidades de la población.

IV. En torno a la vinculación de las organizaciones indígenas con el sistema político

"Las organizaciones indígenas se vinculan débilmente al sistema político, privilegiado sea relaciones directas con el Estado, sea un movimiento de ruptura con él" (Chiriboga, 1987: 105).

El movimiento indígena, al programar su levantamiento a escasos días de las elecciones: ¿no estaría revelando un **desencanto frente a la eficacia de las instituciones democráticas para conseguir los cambios deseados?**

Burbano de Lara plantea que sí:

"La combinación de circunstancias no podía ser más patética: mientras los partidos estaban metidos hasta los tobillos en las elecciones, se acusaban mutuamente en una guerra publicitaria y se presentaban como la esperanza del pueblo, los indios protagonizaban una movilización para cuestionar los cimientos de la sociedad, su identidad y conciencia, y proponer vías para su

democratización. Mientras los partidos luchaban por llegar al Estado, controlar sus aparatos e instituciones, los indios cuestionaban una relación institucionalizada de poder y dominación." (Burbano de Lara, junio 27 de 1990: 4A).

Se observa como en la actualidad la CONAIE marca su distancia con relación a los partidos políticos, inclusive con los de izquierda, y con las instituciones democráticas tradicionales (el Congreso, etc.). "Constituyen como sistemas políticos cerrados, que concientemente impiden la participación a agentes externos de la política" (Chiriboga, 1987:109).

La misma CONAIE dará algunas directivas al respecto: Mientras dure este proceso, y no pasen las elecciones, no se debería recibir a ningún candidato de ningún partido. Cualquier pronunciamiento que quieran hacer los candidatos tendrá que ser público y mediante escrito, dando alternativas a nuestros planteamientos.

De allí que el vocero de la CONAIE Luis Macas negó enfática y repetidamente las declaraciones del Presidente de la República en el sentido que el movimiento indígena tuviera vínculos con organizaciones extremistas y que sería manipulado por intereses partidistas (HOY, junio 28 de 1990:1A; HOY, agosto 3 de 1990: 3A; HOY, agosto 16 de 1990: 3A). Tales declaraciones han herido profundamente al movimiento indígena ya que llegan a negar su capacidad de organizarse por sí solo.(17)

(17) El arzobispo de Cuenca tomará su defensa declarando: "el levantamiento...se realiza en unidad buscando objetivos precisos sin intermedios ni agitadores. Ha demostrado entre muchas otras realidades, la

A pesar de estas desaveniencias, la CONAIE ha buscado una relación directa no solo con el Estado, sino inclusive a más alto nivel, con su primer personero, el propio Presidente del Ecuador.

A nivel regional, observamos que los dirigentes no buscan el apoyo de los diputados sino organizan un paro para llamar la atención de las autoridades y realizan una marcha para exponer sus reclamos a la primera autoridad de la provincia, el Señor Gobernador, delegado del Presidente, confirmando así el planteamiento anterior mencionado.

Finalmente, la evaluación que realizan los dirigentes de las organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar con relación a la respuesta del gobierno a sus reivindicaciones difiere fundamentalmente de los personeros del Gobierno. Estos últimos suelen realizar una evaluación positiva y plantean "avances concretos en diálogo con indígenas" (EL MERCURIO, agosto 11 de 1990: 9A). Aquellos por su parte evalúan los resultados en forma totalmente negativa: continúan sin solución los problemas de los indígenas y acusan al Gobierno de haber dado largas a los diferentes puntos planteados. Amenazan con realizar nuevas medidas(18) en caso de no haber respuestas satisfactorias a sus demandas.

Estos acontecimientos plantean una serie de interrogantes: ¿Acaso este distanciamiento entre el movimiento popular y el movimiento indígena va a ir marcando una estrategia de lucha que va a seguir profundizándose? ¿Acaso seguirán llevando su lucha en forma autónoma, desde el enclave de las comunidades como única instancia de institucionalidad política frente al

unidad de las nacionalidades en defensa de su cultura, su lengua, su existencia misma". (EL MERCURIO, agosto 30 de 1990: 1A).

(18) "Entrevistas...op.cit. Los últimos acontecimientos en Imbabura durante el fin de semana del 9 al 11 de noviembre de 1990 dejan entrever mayor conflictividad en las relaciones entre el movimiento indígena y el Gobierno (Indígenas denuncian desalojo de hacienda", HOY, Noviembre, 14 de 1990).

Estado? ¿Qué consecuencia puede traer esta estrategia para el movimiento popular?

Otros interrogantes van en el sentido del **desenlace del enfrentamiento**: ¿Acaso los indígenas lograrán su objetivo de "ni haciendas ni patronos" para 1992? Amenazan con medidas más radicales si sus puntos no son resultados en forma adecuada (HOY, junio 26 de 1990: 1A).

Se puede observar diversas actitudes por parte de los agricultores: armarse, plantear un diálogo con los indígenas, vender sus tierras (HOY, julio 8 de 1990:3A).

El Gobierno por su parte ha perdido la hegemonía a nivel del Parlamento, lo que puede traer de su parte una reacción más represiva.

Han surgido también en el diálogo propuestas nuevas que exigen ser profundizadas: en cuanto a la Reforma Agraria, se plantea que se debería volver a integrar las tierras para que sean trabajadas mancomunadamente; que la deuda social no es solamente social sino también étnica.

Se vislumbra un futuro incierto. Se hace un llamado para superar el fantasma del indio (HOY, Agosto 6 de 1990: 4A) y abordar el problema de los indígenas con sensibilidad y con urgencia ya que los plazos parecen acabarse.

CONCLUSION

El estudio de la participación de las organizaciones indígenas-campesinas del Bajo Cañar en el primer levantamiento indígena nacional nos dejó ver que **las organizaciones indígenas-campesinas filiales de la UPCCC de este sector participaron en el levantamiento nacional indígena convocado por las organizaciones indígenas del Ecuador**, aún si su participación tuvo menor intensidad que la de las organizaciones de las provincias de Imbabura, Chimborazo, Tungurahua y Cotopaxi.

Con relación al sujeto de este levantamiento y a su lógica de participación, desde el caso estudiado, no son los pobres del campo, sino organizaciones indígenas-campesinas filiales de la UPCCC de Cañar que participan en este levantamiento. No persiguen la democratización del poder y del Estado a nivel local sino reivindican una mejor atención de las autoridades políticas de turno y manifiestan su apoyo a las reivindicaciones nacionales de su organización indígena nacional, la CONAIE. Sin embargo, no dejan de vincular su reivindicación a la causa de los pobres del campo considerando que este levantamiento "fue un gran apoyo a la gente pobre, campesinos o indígenas."

La CONAIE asumió totalmente las reivindicaciones provinciales ante el Gobierno y excluyó a todo intermedio, privilegiando más bien relaciones directas con el Estado, inclusive con su primer personero. **Esta diálogo sin embargo se observa difícil, con interrupciones y continuamente al borde de la ruptura.**

Es urgente tomar en cuenta la protesta del movimiento indígena que, **como sujeto social autónomo, cuestiona a fondo la política del Gobierno con relación al agro ecuatoriano.** El movimiento indígena toma la iniciativa con relación a los otros sectores sociales. Solicita al Gobierno el cese del colonialismo interno hacia el campesino-indígena y el reconocimiento del Indígena como ciudadano igualitario. Para ello **plantea una serie de medidas a favor de los campesinos-indígenas:** entrega de tierras, solución a los problemas de tierra y riego, precios justos a los productos campesinos, condonación de las deudas con FODERUMA y el BANCO NACIONAL DE FOMENTO, terminación a obras prioritarias en las comunidades, no pago del predio rústico, etc.

Plantean también a toda la sociedad ecuatoriana **una nueva propuesta de sociedad:** el 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".

¿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 de **profundizar una dimensión reflexiva y analítica permanente en las organizaciones y grupos** que nos permita hacer cuestionamientos concretos, pero más globales, sobre nuestro accionar?(19). 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 un **proyecto cultural unitario importante a desarrollar en el terreno de la sociedad civil**(20) y que permitiría buscar una **nueva relación entre etnia, clase y nación?** (Donovan, 1989:202).

(19) Un paso hacia un acercamiento entre el movimiento popular y el movimiento indígena ha sido de buscar un espacio de concertación entre sí afin de establecer una plataforma de lucha conjunta. Este Diálogo Nacional Indígena-Popular tuvo lugar el 5 de Octubre por iniciativa de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y del Frente Unitario de Trabajadores (FUT) con el objeto de avanzar en la construcción de la unidad y elaborar una propuesta alternativa a la crisis que vive el país (ALAI, no 133:10).

(20) Por supuesto que dicho proyecto tendría que ser articulado a otras dimensiones del qué hacer social.

BIBLIOGRAFIA

- "Amaneció en la mitad de la noche", HOY, Quito, julio 22 de 1990, 1C.
- "Análisis puntual de conflictos", HOY, Quito, Agosto 3 de 1990, p.1.
- "Aquel amenazante fastasma del 92" HOY, Quito, Julio 8 de 1990, 3A.
- "Bajo pronóstico reservado", ALAI, no 133, Quito, pp.9-10.
- Burbano de Lara, Felipe, Indígenas, partidos y democracia", HOY, Quito, junio 27 de 1990, p. 4A.
- Chiriboga, Manuel. "Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea" en ECUADOR DEBATE, N° 13, CAAP, Quito, mayo de 1987, pp.87-119.
- "Cochos, pitos y bocinas vuelven a pitar" en PUNTO DE VISTA, N° 421, pp.2-3, Quito, junio 11 de 1990.
- "CONAIE niega vínculos con organizaciones extremistas", HOY, Quito, Agosto 3 de 1990, p. 3A.
- Cordero de Espinoza, Susana, "Nosotros los indígenas", HOY, Quito, mayo 20 de 1989, p.4A.

- Cornejo Manecho, Diego, "Los condenados de las estadísticas optan por vivir", HOY, Quito, junio 24 de 1990, 5A.
- Cornejo Menacho, Diego, "Indios o campesinos", HOY, Quito, junio 13 de 1990, p. 4A.
- Cornejo Menacho, Diego, "Los condenados de las estadísticas optan por vivir", HOY, Quito, Junio 24 de 1990, p.5A.
- "Denuncian muerte de indígena en comunidad de Chimborazo", HOY, Quito, junio 7 de 1990, p. 6A.
- "Difícil diálogo entre indígenas y Gobierno" HOY, Quito, junio 22 de 1990, p.1.
- Donovan, Patricio, "En torno a la resistencia indígena: contextualizaciones y reflexiones teóricas" en REVISTA IDIS, no 23, Universidad de Cuenca, Cuenca, 1989, pp.149-206.
- "El diálogo nacional es posible" en PUNTO DE VISTA, no 435, pp.8-9. Quito, Septiembre 17 de 1990.
- "El Sector agrícola debe estar presente en el diálogo" HOY, Quito, Septiembre 15 de 1990, p. 3A.
- "En Cañar, protestas por la mafia", HOY, Quito, Junio 5 de 1990, p. 5A.
- "Encuentro continental de Pueblos Indios", en Agencia Latino americana de Información, ALAI, no 130, Quito, Agosto de 1990.
- "Entrevistas a dirigentes parroquiales y de base del Bajo Cañar en torno al levantamiento indígena", Equipo de investigación "Experiencia de diagnóstico participativo con organizaciones campesinas del Bajo

- Cañar", IDIS, Universidad de Cuenca, Cuenca, oct. de 1990, mimeo.
- "Existe clara voluntad política", HOY, Quito, Junio 23 de 1990, 5A.
- Gonzalez, I. y Vásquez, P., Movilizaciones campesinas en Azuay y Cañar durante el siglo XIX, REVISTA DEL ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA, SECCION AZUAY (3) Cuenca, Casa de la Cultura, 1981.
- "Grupos paramilitares", EL MERCURIO, Cuenca, Agosto 24 de 1990, p. 4A.
- "Hoy se reanuda diálogo con indígenas", EL MERCURIO, Cuenca, Septiembre 5 de 1990, p.3A.
- "Indígenas amenazan con levantamiento nacional más radical", El Mercurio, Cuenca, Junio 26 de 1990, 1A.
- "Indígenas de Cañar se toman tierras en el cantón Biblián", HOY, Quito, Agosto 11 de 1990, p. 6B.
- Indígenas denuncian desalojo de hacienda", HOY, Noviembre, 14 de 1990).
- "Invasiones indiscriminadas", HOY, Quito, junio 12 de 1990, 3A.
- "La Iglesia y los campesinos", EL MERCURIO, Cuenca, Junio 25 de 1990, p. 4A.
- "Levantamiento indígena" en Agencia Latino-americana de Información, ALAI, no 128, p.2, Quito, junio 1990.
- "Matan un campesino en Chimborazo". EL MERCURIO, Cuenca, junio 7 de 1990, p. 1

- Merchán, Nicanor, "Los derechos humanos de los indígenas", EL MERCURIO, Cuenca, Mayo 14 de 1990, p. 4A.
- "Militares amenazan comunidades indígenas" EL MERCURIO, Cuenca, Septiembre 1 de 1990, p. 3A.
- Moreno Yañez, Segundo, **Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito**, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia, PUCE, Quito, 1986.
- Moscoso, Martha, **Resistencia campesina-Indígena en la provincia de Cuenca, 1850-1875**, FLACSO, Quito, 1986.
- "Movilizaciones en la sierra", HOY, Quito, junio 5 de 1990, p.8A
- "Piden pronunciamiento claro", HOY, Quito, junio 7 de 1990, p. 5A.
- "Por ahora no es necesario la presencia de ellos", HOY, Quito, Septiembre 15 de 1990, p.3A.
- "Problema indígena sin solución", HOY, Quito, Oct. 9 de 1990, p. 3A
- "Problemas indígenas compete a todos", EL MERCURIO, Cuenca, Agosto 3 de 1990, p. 3A.
- "Quinientos años de lucha", EL MERCURIO, Cuenca, Septiembre 1 de 1990, p. 4B.
- "Reforma Agraria ha sido perjudicial", HOY, Quito, junio 12, p. 3A.

- Rivera, María Teresa, Desafío de la participación política de la mujer, ALAL, no.113, Quito, 1989.
- Sánchez-Parga, José, "El fantasma del indio", HOY, Quito, Agosto 6 de 1990, p.4A.
- "Se detendrá diálogo con campesinos", EL MERCURIO, Cuenca, Septiembre 1 de 1990, p. 3A.
- "Un país de indios y de ladinos", HOY, Junio 24 de 1990.
- Velasco, Fernando, "Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra", El Conejo, Quito, 1983.
- Villavicencio de B., Lucia, "Levantamientos indígenas en los territorios que comprendía la provincia del Azuay, (1700-1896)", EL MERCURIO, Cuenca, oct. 12 de 1990, pp. 4 y 5B.
- Vintimilla, María A., Las formas de resistencia campesina en la Sierra Sur del Ecuador, REVISTA IDIS, Cuenca, 1981
- Xavier Pérez, Patricio, "Levantamiento aún no ha terminado", HOY, Quito Septiembre 3 de 1990, p. 8B.

Anexo 1: Los 16 puntos de la reivindicación indígena

"Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas"

1. Declaración del Ecuador como "Estado plurinacional".
2. Entrega de tierras y legalización de territorios de las nacionalidades.
3. Solución a los problemas de agua y riego.
4. Condonación de las deudas con Foderuma y Banco Nacional de Fomento.
5. Congelación de precios de los artículos de primera necesidad.
6. Terminación de obras prioritarias en las comunidades.
7. No pago del predio rústico.
8. Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, según decreto de 1981.
9. Libre importación y exportación comercial y artesanal para los miembros de la CONAIE.
10. Control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE.
11. Oficialización y financiamiento por el Estado de la Medicina indígena.
12. Derogatoria de decretos que han creado organizaciones paralelas a los consejos seccionales.
13. Entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas.
14. Entrega de recursos permanentes para la educación bilingüe.
15. Respeto real a los derechos del niño, sin demagogias.
16. Fijación de precios justos a los productos campesinos y autonomía en el mercado.

(HOY, Quito, Junio 29 de 1990, p. 5A)(21).

(21) Observamos que los reclamos apuntan más que todo a sus **derechos socio-económicos centrados en torno a la tierra**

(entrega de tierras, solución a los problemas de agua y riego, precios justos a los productos campesinos, entrega de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas, condonación de las deudas con FODERUMA y Banco Nacional de Fomento, congelación de precios de los artículos de primera necesidad, terminación de obras prioritarias en las comunidades, no pago del predio rústico, libre importación de y exportación comercial y artesanal, etc.) y **socio-culturales** (entrega de recursos para la educación bilingüe, oficialización y financiamiento por el Estado de la medicina indígena, control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos por parte de la CONAIE,) pero también aparecen **derechos políticos** (declaración del Ecuador como "Estado plurinacional", legalización de territorios de las nacionalidades, derogatoria de decretos que han creado organizaciones paralelas a los consejos seccionales)

**POBREZA, CULTURA
Y EVANGELIZACION**

Fr. Luis Alberto Luna Tobar ocd.
Arzobispo de Cuenca

La iglesia latinoamericana, católica, vive un momento difícil e intenso, lleno de preocupación creyente y de esperanza radicalmente humana. De acuerdo a una práctica que lleva cerca de treinta años de historia, a partir de Vaticano II y desde sus exigencias pastorales, los obispos de estas tierras de Amerindia conformaron un cuerpo de expresión y de recrecimiento de la fe y de la acción, que celebra, cuando las circunstancias lo determinan, encuentros episcopales de los cuales han nacido documentos pastorales valiosísimos por su fuerza, su doctrina y su eficacia. Tenemos los documentos de Medellín y Puebla y esperamos tenerlo también el de Santo Domingo, que ha de componerse en la reunión que en ese lugar de las Antillas acontezca en 1992, conmemorando el quinto centenario de la evangelización latinoamericana.

Los documentos anteriores -Medellín y Puebla- fueron preparados por todas las iglesias particulares que conforman la Conferencia Episcopal Latinoamericana -CELAM-, que enviaron a sus representantes, munidos de una preparación doctrinal y fortalecidos por una vocación pastoral muy exigente, en plan de conseguir posiciones muy precisas en un estudio de nuestra realidad y en una definición de lo que esa realidad nos impele a optar pastoralmente. Como en

esas dos anteriores ocasiones, el CELAM nos ha enviado un documento previo para que todas las iglesias particulares lo estudien y discernan. Lo hemos hecho a nivel de naciones y cuando el organismo episcopal antes aludido tenga todas las respuestas nacionales de Latinoamérica, compondrá el documento base, sobre el cual ha de discutir la Asamblea de Santo Domingo.

El tema fundamental del documento previo enviado por el CELAM, tema de la futura reunión dominicana, es: "Una nueva evangelización en una nueva cultura". Se puede comprender que se trata de la evangelización cristiana, católica, de la iglesia de siempre. ¿Por qué llamarla nueva? Se comprende que hay una referencia a la cultura y que ella no puede ser otra que la de cada pueblo, nación o región. ¿Por qué llamarla nueva cultura? Preocupaciones que no son simplemente idiomáticas o que no se quedan o resuelven solamente en paliques domésticos o en competencias académicas. Una aceptación adecuada de evangelización y de cultura, implica una relación esencial con hombre. Al menos así lo predica la teología de siempre y así lo determina el más elemental concepto antropológico. ¿Por qué se habla de nueva evangelización y de nueva cultura? Dos temas interesantes y grávidos de valores con incidencias sociales fuertes, porque se refieren a hombre y a Evangelio.

...

Juan Pablo II, siguiendo términos de su antecesor, anunció hace algunos años, en discurso pronunciado ante el CELAM, en Haití, 1983, que la Iglesia debía optar por una nueva evangelización, "nueva en su ardor, en sus métodos y su expresión". Insistió en afirmar que esta nueva evangelización "debe tener preferencia por los más pobres". Amén de estos tres tonos que definen la nueva evangelización, ella debe tener una preferencia: los pobres. Sabía el Pontífice en qué mundo pronunciaba esas palabras. No le fue nunca desconocida la pobreza nuestra. Pues, a pesar de esa po-

breza latinoamericana, el Papa quiere que el esfuerzo neo-evangelizador sea iniciado por Latinoamérica y desde aquí se haga universal. Una acción histórica a la inversa de aquella de la cual se conmemora sus quinientos años de historia. Nos evangelizaron. Hoy debemos evangelizar y desde nuestra pobreza.

La proposición pontificia ha suscitado un empeño eclesial amplio y poderoso, para analizar la historia de la anterior evangelización y para definir el significado de la nueva evangelización. Entre ambas formas apostólicas, están un solo Evangelio y un hombre. El evangelio con un mensaje inalterable. El hombre con una cultura definida, que, a lo largo de muchos más años que los de evangelización, ha vivido una cultura. Hasta cierto punto, hoy, como en muchas otras situaciones liminares de la historia, se presenta un posible litigio, eventuales dificultades, problemas posibles, que median entre fe y cultura.

Estas dificultades son soslayadas por los teólogos con un estudio de la novedad evangélica y de la novedad cultural. La evangélica no se refiere a innovaciones fundamentales en los dogmas o principios éticos. La cultural se fija, sobre todo, en la consecuencia o incidencia de los avances científicos y técnicos, en el pensamiento, el idioma y la actitud del hombre que vive en un medio afectado o promovido por el "desarrollo". Los teólogos no tienen miedo a la renovación evangélica en el ardor expresivo, en los métodos clarificadores y en la expresión más comunicadora. Los hombres de la cultura si tiemblan cuando la fe no acepta los cambios lógicos de un mundo desarrollado.

...

Al margen de grandes discusiones típicas, manteniendo el gran respeto que se merece toda fe y que debemos tributarle de consuno a toda cultura, a toda historia y a todo hombre y pueblo, creemos que es imprescindible fijar con sencillez dos grandes cuestiones. La primera se refiere a

aquello que los teólogos llamaron siempre, con inspiración bíblica, los signos de los tiempos. Fijados ellos y admitida su incidencia determinante en la cultura de las comunidades y en sus reacciones de creencia, debemos explicar cómo, en la praxis pastoral, no puede ni debe haber oposición entre cultura y evangelización y señalaremos los términos en los cuales es posible llegar con el Evangelio a toda cultura.

...

Estos son los grandes signos de los tiempos presentes, que demuestran su desarrollo cultural y que determinan la necesidad de poner atención a sus exigencias en el momento de relacionar la vida personal o comunitaria con las consecuencias sociales de ellos derivadas:

Hemos alcanzado un grado casi ilimitado de análisis y conocimiento científico y técnico de lo celular y de lo sideral: lo mínimo y lo máximo.

Estos conocimientos y técnicas le dan capacidades tan grandes al hombre, que puede alterar naturalezas y conseguir efectos que se consideraban imposibles.

Inteligencia y voluntad son invadidas por cibernética y análisis íntimo, con detrimento de la libertad elemental.

La automatización e internacionalización de producción, comercio y financiación y las dependencias creadas por ellas, han cambiado sustancialmente la relación de empresa y trabajo, hombre y máquina, voluntad y economía.

La transnacionalización de intereses atenta a la ecología y desmorona los fundamentos de la supervivencia y convivencia humanas.

La historia política e ideológica del este europeo determina derrumbes doctrinales, frente a los cuales no se intuyen valores que llenen positivamente sus vacíos.

El despertar de las culturas y etnias, la irrupción social del indigenado y lo afroamericano cuestionan todos los sistemas pasados y nos encuentran en el aire, para tratarlos humanamente.

La conciencia de pobreza -suficientemente distinguida de sus causas y de sus consecuencias-, cobra una personalidad social exigente y adquiere una fuerza solidaria liberadora.

Podríamos añadir otros tantos signos de los tiempos, voces de Dios, que El quiere que el hombre los entienda y se deje guiar de un discernimiento positivo aceptando su presencia y sus exigencias sociales recreadoras.

...

Muy buenos teólogos, en la línea señalada por el último signo de los tiempos, como lo hemos presentado en las líneas inmediatamente anteriores, nos ofrecen y ofrezco con ellos en estas notas unos principios teológicos básicos sobre evangelización y cultura, procediendo desde la realidad latinoamericana de pobreza y desde la inteligencia del pobre, que es su limpieza vital y su clarividencia solidaria.

Evangelizar, es enseñar "la luz de la Luz", es decir, significa escuchar, descubrir quién habla y discernir la verdad expresada. Por lo mismo, evangelizar resulta reconocer la presencia de Dios en la creación y en la historia. Escuchar su voz y el proceso de sus expresiones, comparándolas con los signos de cada tiempo. Dios jamás llegó a un pueblo llevado por alguien. El está antes que todo evangelizador. Dios no conoció América por obra y gracia de Colón ni de Isabel. Estaba desde la primera luz humana. Desde el primer aborigen y aun antes, desde las primeras vidas orgánicas. Por lo mismo, evangelizar no es imponer

mi opinión, mi formación. Evangelizar no es conquistar con sutiles convencimientos ni con presiones dominadoras. Todo evangelizador debe despojarse de sí mismo y dirigirse, cuanto más desnudo pueda, al alma del evangelizado para saludar allí a Dios. El alma es toda la cultura, toda la realidad histórica de ese hombre en su medio, en su pueblo, en su nación. Se necesita inteligencia humilde, para entrar sin agredir en el alma del evangelizado.

...

El Evangelio y con él todo el contenido bíblico, constituye el criterio básico de la evangelización. No se puede pensar que la Biblia sea un archivo de dogmas, historias, leyes o doctrinas. Dios escribió dos libros. Mejor aun, hay dos libros: uno inscrito, la vida; otro escrito, la Biblia. Esta es el segundo libro de Dios, escrito para enseñar al hombre que descifre su propia vida, que es el primer libro. Esto parece enseñanza para primerizos, para ingenuos, para campesinos. En verdad, ellos lo comprenden y defienden con ardimiento, porque en la Biblia se han explicado sus propias vidas. Ella está escrita por Dios, sobre la vida de un pueblo y su lectura nos enseña a descifrar con mirada de fe todas las revelaciones divinas, las de las cosas con sus leyes íntimas y las de los hechos con su lógica imperceptible pero real. Poco a poco, el conocimiento bíblico nos permite aceptar que los Libros sagrados son una especie de canon de la Palabra de Dios o, mejor aún, la medida legítima para reconocer como auténtica la historia de Dios con nosotros: Dios creador, Dios revelación, Dios amor, Dios perdón, Dios liberación. La Biblia nos lee la historia de los pueblos en y por la Palabra de Dios. De esta manera ella es el instrumento válido para acercarnos por la historia a la cultura de todo pueblo. Pero para que la Biblia

pueda ser en cada uno de nosotros y en las comunidades creyentes suficientemente eficaz para darnos el discernimiento oportuno sobre lo que Dios pide de nosotros y sobre lo que nuestra cultura le da o devuelve a El, la Biblia tiene que ser interpretada desde la realidad y cultura de todo pueblo y persona. ¿Quién la interpreta y cómo?...

...

La cultura demuestra la identidad de todo sujeto histórico concreto, sea pueblo como persona. No podemos hablar de la cultura en general. Solamente podemos referirnos a ella, descubriéndola en el pensamiento individual y colectivo. Ubicados en la línea de la evangelización y refiriéndonos, como lo hicimos en las iniciales de estas reflexiones, de cara a Latinoamérica, debemos reconocer que las culturas latinoamericanas no tienen una área pasada. Son culturas presentes, vivas, con una vitalidad de hondas raíces pretéritas y con un pretérito que no se ha estudiado suficientemente, pero que se lo siente, por lo vivo, vigente y eficaz. La cultura se define no por abstracciones y entelequias, sino por expresiones vitales y toda expresión vital busca y se desarrolla en libertad. Por eso cultura y libertad caminan juntas, de tal manera que todo lo que mantiene la libertad también sostiene la cultura y todo cuanto esclaviza deteriora en el mismo grado la cultura. Tiranía y déspotas odiaron al culto y aherrojaron la cultura. Los indígenas de muchas partes han dicho que la cultura "es agricultura", porque para ellos la tierra es madre y el cultivo de esa maternidad terrena o de esa tierra maternal, promueve un sentido de ubicación, de señorío y soberanía en el que la cultura es la expresión conjunta de todos los valores vitales. Por eso la lucha por la vida, por

la tierra, por la identidad y por la nacionalidad van siempre cerca de la definición humana y cristiana.

...

El respeto a la cultura importa y mantiene el sentido cristiano de liberación y concentra y fortifica el auténtico valor de la comunidad. Toda evangelización tiene que ser liberadora y el espacio propio de la liberación es la comunidad. Por la misma razón, todo cuanto hemos dicho sobre el significado de la evangelización, sobre el contenido vital de la Palabra de Dios en la vida y en la Biblia, sobre la cultura como expresión de vida del hombre y de los pueblos concretos, se manifiesta plenariamente y se traduce de modo excepcional en la práctica de la liberación cristiana y en la vida de las comunidades eclesiales de base. Aquí y por este modo, por el sentido de la liberación y por la ubicación comunitaria de base, la evangelización, que el Pontífice quiere que sea nueva en su ardor, en su método y en sus expresiones, cobra un significado tan exigente y real para Latinoamérica; es la gran evangelizadora que le queda a la Iglesia, para nuestra cultura que retiene vivamente los grandes valores humanos extinguidos en viejas culturas, para nuestros pueblos que, aunque pobres y empobrecidos por el llamado desarrollo, tienen el corazón indomablemente libre.

LA IGLESIA POPULAR: SUS DESAFIOS, SUS ESPERANZAS, SU REALIDAD

Edgar Cevallos Gualpa

El presente trabajo, pretende enfocar ciertos aspectos fundamentales del quehacer eclesial y político presentes en esta corriente tan controvertida pero a la vez tan en boga como es la Iglesia Popular, llamada también Iglesia de los Pobres, que de una u otra forma va tomando presencia incluso a nivel político. Dentro de este objetivo también creemos necesario ir destacando los desafíos históricos que ha tenido que enfrentar y sigue enfrentando como claras muestras de que existen puntos de conflicto irreconciliables entre la práctica de una Iglesia Jerárquica que dicta Encíclicas, da recomendaciones e impone sanciones desde cuatro paredes por recomendación de intelectuales de escritorio y de vida cómoda; frente a una Iglesia cuya práctica está basada en el trabajo, en el sacrificio de vivir conjuntamente con el pueblo, que están allí donde imperan las secuelas de la pobreza, y no los cozones, ni el trono del representante de Dios en la tierra.

Esto quizás nos lleve a comprender por qué el Vaticano ha cuestionado más de una vez, el trabajo de una Iglesia que pretenda una liberación integral y no únicamente del pecado individual, que busque un reino no "en el más allá" (que no sabemos si existirá) sino "en el aquí y ahora". Para ello las

altas cúpulas siempre se han valido y siguen valiéndose de acusaciones directas, cuestionando la tarea profética de "algunas ovejas descarriadas", actitud que se ha venido acentuando con mayor fuerza en los últimos tiempos

Es en esta perspectiva, donde se inscriben los documentos publicados por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe "Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" (1984) e "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" (1986) y cuyo autor intelectual es el célebre Cardenal Joseph Card. Ratzinger.

Serán estos dos últimos documentos, y los planteamientos hechos por Leonardo Boff y otros teólogos afines, los que servirán para ir contraponiendo los puntos fundamentales de conflicto entre la Iglesia Jerárquica y la Iglesia Popular. Por último esto quizá nos permita señalar a modo de conclusión que esta práctica de enfrentamiento y control a todo lo que implique insubordinación de las normas jerárquicas, se afirma en los últimos tiempos por diversos mecanismos, que serán detallados oportunamente, como muestras de una reacción neoconservadora.

¿QUE ES IGLESIA POPULAR?

Conceptualizamos a la Iglesia Popular, como aquella tendencia que, dentro de la propia Iglesia, ha ido formulando y planteando nuevas opciones y alternativas en el quehacer pastoral, las mismas que se han vuelto cuestionadoras de las estructuras socio-económicas-políticas del sistema capitalista, pretendiendo apoyar un proyecto histórico que viabilice la instauración de una sociedad más justa y humana.

"Este modelo de Iglesia no ve a los pobres únicamente como objetos que al carecer de lo mínimo deben ser asistidos por el espíritu cristiano de ayuda, sino que reconoce en ellos a sujetos que poseen fuerza histórica, capacidad de cambio y potencial evangelizador. La Iglesia accede a ellos directamente sin tener que pasar por las mediaciones del Estado o

de las clases hegemónicas. Por eso no se trata ya de una Iglesia para los pobres, sino de una Iglesia de los pobres y con los pobres. A partir de esta opción e inserción en los medios pobres y populares, la Iglesia define su relación con los demás estratos sociales. Y no por ello pierde su catolicidad, sino que le da un contenido real y no retórico. La Iglesia se dirige a todos, pero desde los pobres, desde sus causas y sus luchas. De ahí que la temática esencial de esta Iglesia sea el cambio social en orden a una convivencia más justa, a unos derechos humanos interpretados como derechos de las grandes mayorías pobres, a una justicia social, a una liberación integral que pasa principalmente por las liberaciones socio-históricas, a un servicio concreto a los desheredados de este mundo." (1)

LOS PUNTOS DE CONFLICTO

1. ¿Es acaso necesario un análisis de la realidad?

Leonardo Boff, en su obra "Iglesia, Carisma y Poder", nos describe con precisión la manera cómo se va articulando esta nueva forma de hacer Iglesia. Todo comienza -nos dice- con los círculos bíblicos. Más tarde se pasa a la creación de una comunidad eclesial de base, cuya tarea consiste inicialmente en hacer que se profundice internamente la fe pero en una dimensión distinta a la tradicional, es decir ya no para alienar por medio de una manipulación, sino para buscar en ella elementos liberadores. Además, se prepara la liturgia, los sacramentos

y la vida en piedad. Posteriormente se pasa a realizar tareas de ayuda mutua en los problemas de la vida de los miembros. En la medida que éstos se organizan y profundizan en su reflexión, caen en la cuenta de que sus problemas tienen un carácter estructural, que su marginación es con-

(1) Boff, Leonardo. **Iglesia, carisma y poder**. Edit. Pedro y Pablo. Cuenca, 1984 p 25-26

secuencia del tipo de organización elitista de la sociedad, basado en la acumulación privada, es decir de la propia estructura económico-social del sistema capitalista. Por lo mismo cada uno de los miembros de las comunidades eclesiales de base, se convierte así en intérprete de su propia realidad.

Si el objetivo básico de Iglesia Popular, sustentada en la teología de la liberación, es cambiar la situación actual buscando los mecanismos adecuados para ello, es evidente que el análisis de la realidad en sus más diversas dimensiones, juegue un papel preponderante dentro de su práctica. Ahora bien, el método que permite descifrar las causas del mal desde su raíz, en este caso las injustas estructuras socio-económicas, en gran medida coincide con los planteamientos del marxismo; pero creemos que ello no es razón suficiente para argumentar que por utilizar un método de este tipo, toda la teología de la liberación tenga estas características

Este ha sido uno de los cuestionamientos más frecuentes especialmente de la Jerarquía, en todo caso comprensibles, porque si ella pretende mantener el estado de cosas, mal puede querer un análisis de la realidad, tal vez a lo más que podría llegar es a la descripción y al lamento pero no pasar de ese nivel. Por eso continuamente anatematiza al "método marxista infiltrado en la teología de la liberación" en los siguientes términos:

"En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto el pensamiento de Marx constituye una concepción totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los a priori ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que

predominan en los préstamos que muchos de los 'teólogos de la liberación' toman de los autores marxistas".(2)

En resumen, para la Iglesia Popular es necesario el análisis de la realidad porque necesitan transformarla al estar basada en estructuras de injusticia y de opresión; en cambio para la jerarquía, a lo mucho se puede hacer una descripción, por una razón básica: no le interesa cambiar la actual situación, peor, cuando sospecha que ese cambio podía tener una inspiración marxista infiltrada en la teología de la liberación.

2. Pobres-ricos espirituales, o pobres-ricos materiales. ¿Quién se salva?

Frente a la concepción ambigua y a la vez confusa que sobre clases sociales tiene la Iglesia Conservadora, la misma que al referirse a pobres y a ricos no lo hace desde una visión estrictamente económica, sino preferentemente religiosa, desvirtuando la reflexión teológico-histórica. Y frente a aquella que es capaz de dar un cierto enfoque economicista al origen de las clases sociales pero que se reduce a una simple explicación descriptiva; la Iglesia Popular recoge el criterio económico para diferenciar a las clases sociales, desterrando aquella explicación ambigua de "pobreza y riqueza espirituales" que muchas veces llevaba a falsas interpretaciones y permitía alienar la conciencia religiosa, especialmente de los sectores creyentes más empobrecidos con la conocida promesa de la recompensa en el "más allá". Por lo mismo dentro de la teología de la liberación se toma como referente para la estratificación social, la propiedad sobre los medios de producción y el injusto intercambio comercial entre los diversos países. Ahora la controversia

(2) Primer documento oficial de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. **Instrucción sobre algunos aspectos de la 'Teología de la Liberación'**. Ciudad del Vaticano, 1984. Edit. Arquidiócesana Justicia y Paz, Guayaquil, p.18.

que se da con la Jerarquía, está en la caracterización de lo que es pobreza y de lo que es riqueza y el plano donde debe definirse, si en el material o en el espiritual.

Para la Jerarquía, la pobreza vendría dada en el ejemplo de Cristo que:

"Siendo rico se hizo pobre por nosotros, para enriquecernos mediante su pobreza... vino a asumir la naturaleza humana mortal para salvar al hombre de la miseria en la que el pecado le había sumido. Más aún Cristo, en su condición humana, eligió un estado de pobreza e indigencia a fin de mostrar en qué consiste la verdadera riqueza que se ha de buscar, es decir la comunión de vida con Dios. Enseñó el desprendimiento de las riquezas de la tierra para mejor desear las del cielo... La pobreza que Jesús declaró bienaventurada es aquella hecha a base del desprendimiento, de confianza en Dios, de sobriedad y disposición a compartir con otros" (3)

Pero si esto es así, veamos en la práctica quiénes se han desprendido de los bienes materiales, y quiénes han sido obligados a desprenderse de los mismos con la promesa de la recompensa en el más allá.

Sin embargo la Iglesia Jerárquica siempre tratará de relieves su preocupación por los pobres, pero dentro de ciertos parámetros, de ciertas condicionantes, cargadas por supuesto de un alto contenido ideológico. Por eso manifiesta:

"La Iglesia amando a los pobres da también testimonio de la dignidad del hombre. Afirma claramente que éste vale por lo que es que por lo que posee... La opción preferencial por los pobres, lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva". (4)

(3) Segundo documento oficial de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. **Instrucción sobre libertad cristiana y liberación**. Ciudad del Vaticano, 1986. Edit. Pío XII, Ambato. p.39.

(4) Idem. p.40

En cambio la preocupación de la Iglesia Popular se ha centrado en el análisis de las manifestaciones de miseria de los sectores empobrecidos económicamente y ha visto en ellos la posibilidad real de ser generadores de un proceso dinámico, tanto en las instituciones eclesásticas, como en la propia sociedad. Por esta razón es que la Iglesia Popular pretende que grupos como los campesinos, las minorías étnicas, los artesanos, los obreros, los niños obligados a trabajar vayan constituyéndose en Iglesia pueblo de Dios, pero no reducida a una visión esquemáticamente obrerista, ceñida a los márgenes del proletariado industrial. "Se alude, en cambio, una perspectiva más amplia ligada a un dilatado espectro de sectores sociales, heterogéneos en su modo de insertarse en las relaciones de producción, que incluye a los pobres urbanos y rurales, a las clases desposeídas, a las minorías étnicas, a las culturas marginadas... Además el pueblo no es pensado como un dato preconstituido. Por el contrario, es concebido como un sujeto, a ser construido. El 'pueblo', entonces, es una tarea y una opción contra la opresión. (5)

Comparando estas dos posiciones veremos con claridad meridiana que lo pretendido por la Jerarquía es otorgar una supuesta igualdad espiritual a todos los hombres conformantes de la Iglesia, no importa que sean pobres o ricos, porque la Iglesia los acoge con igual fraternidad, con lo cual se borrarían las diferencias y desigualdades sociales ante la presencia divina.

3. ¿Pecado social o pecado individual?. ¿Cambio de estructuras o cambio de corazones?

Los criterios ambiguos y hasta confusos, que privilegiaban una explicación de los múltiples problemas sociales como originados por un pecado personal -en donde predo-

(5) Ezcurra, Ana María. **El Vaticano y la Teología de la Liberación**, in: Revista PASOS No. 11. Edit. Departamento Ecueménico de Investigaciones Sociales. San José Costa Rica, 1987. p. 8.

minaba el componente de un elemento de moral sexual- han sido desechados por la corriente popular, logrando introducir más bien una nueva concepción de lo que es el pecado, tomando como base para ello, la repercusión que pueda tener en la comunidad, la acción de un grupo de personas integrantes de la misma. Es en esta dimensión donde ha logrado definir lo que es el pecado social, denunciando en forma profética la explotación de los obreros y de los trabajadores, el desprecio y la marginación de los que son víctimas los campesinos, los indígenas, cuando se les niega sus derechos e incluso hasta su propia cultura.

La reconceptualización de lo que es el pecado ha permitido dar explicaciones racionales y lógicas a problemas sociales como: prostitución, delincuencia, hambre, desnutrición, deuda externa, identificados como fenómenos sociales propios de la existencia de injustas estructuras económicas, sociales y políticas del sistema capitalista. Por esa razón esta corriente está en contra de aquel criterio que propugna un cambio solamente en el corazón de los cristianos para remediar la angustiada situación de miles de marginados. Propugna por lo tanto un cambio en las estructuras económico-sociales como el único medio de garantizar la instauración de una nueva sociedad.

Será este planteamiento el cuestionado por las altas cúpulas del Vaticano en los documentos correspondiente, porque para ellos:

"...no se puede localizar el mal principal y únicamente en las estructuras económicas, sociales, o políticas malas... Frutos de la acción del hombre, las estructuras, buenas o malas, son consecuencias antes que ser causas. La raíz del mal reside, pues, en las personas libres y responsables, que deben ser convertidas por la gracia de Jesucristo, para vivir y actuar como criaturas nuevas en el amor al prójimo, la búsqueda eficaz de la justicia, del dominio de sí y del ejercicio de las virtudes".(6)

(6) Primer documento oficial de la Sagrada Congregación para la Doctrina de Fe. Doc. cit. pp. 12-13.

Esta afirmación niega cualquier otro planteamiento que se quiera hacer, como el contenido precisamente en el segundo documento de la Santa Congregación de la Fe, en el cual, entre otras cosas, se pretende hacer una síntesis de los factores para el cambio de la sociedad, manifestando que en todo caso la prioridad reconocida a la libertad y a la conversión del corazón, en modo alguno elimina la necesidad de un cambio de estructuras injustas. Pero esta ambigüedad y especie de síntesis siempre tendrá su culmen, o decisión, en saber cuál de ellos es prioritario, y por lo tanto en últimos casos, único; situación que es claramente detectable en la siguiente recomendación.

"Es necesario, por consiguiente, actuar tanto para la conversión de los corazones como para el mejoramiento de las estructuras, pues el pecado que se encuentra en la raíz de situaciones injustas es, en sentido propio y primordial, un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona. Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y se puede hablar de pecado social". (7)

En resumen propone una primacía de las personas sobre las estructuras, y por ende una prioridad del cambio de corazones a un cambio de estructuras.

4. ¿La religiosidad popular, punto nodal para alienar o para liberar?

Uno de los objetivos, a largo plazo, planteado por la Iglesia de los Pobres, es el de buscar el rescate de la religiosidad popular, dándole una nueva dimensión a los mecanismos que fueron utilizados por los propios evangelizadores desde tiempos inmemoriales. Ellos parten del supuesto que el conocimiento que tienen acerca de Dios, de Cristo, de los dogmas, es un conocimiento sencillo dado solamente a través de imágenes desgarradoras y acompañados

(7) Segundo documento Oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Doc. cit. p. 45.

con métodos de persuasión eficaces tales como el temor reverencial a Dios, al castigo, al infierno, al cielo; todo cargado de una serie de fábulas y de supersticiones que determinaron que este conocimiento vaya penetrando en el sentido común de las personas, al punto que dentro de la convicción de ellos son dogmas indiscutibles, pero con escasa solidez doctrinal. Por lo mismo, si fueron las imágenes desgarradoras las que crearon esa especie de psicosis colectiva, de sentirse culpables de la muerte de un Cristo rubio, de ojos azules, típicamente europeo; esta corriente plantea que esa psicosis colectiva bien puede cambiar presentando otro tipo de imágenes: una imagen de vida y resurrección, que se vincule mediante la celebración, a experiencias de vida y esperanza. La imagen de un Cristo encarnado en el hombre pobre y comprometido, imágenes de vida comunitaria, imágenes de un Cristo obrero, autóctono, todo lo cual permitiría crear una especie de mecanismo directo para llegar a las masas, sin intermediación de métodos intelectuales, que a veces complican un verdadero proceso de evangelización liberadora.

La Iglesia Popular ha tratado igualmente de encontrar en la religiosidad popular un instrumento para la afirmación de la identidad del hombre y del pueblo. Implementa por lo mismo acciones tendientes a buscar en ellos, un elemento de convocatoria ya no para alienar y ser utilizados con fines a veces no muy claros, sino para buscar la identidad del pueblo como tal, es decir que el propio pueblo se organiza para alcanzar sus reivindicaciones más sentidas y que le corresponden por derecho. Elementos como la Eucaristía, la Liturgia, los Sacramentos, van tomando otra función, pues no son simplemente expresiones espirituales, sin contenido teológico-histórico, sino que ellos sirven para comprender de mejor manera, la realidad, para denunciar y organizarse en torno a un objetivo concreto. Todo este proceso implica por lo tanto una sólida formación doctrinal, pero ante todo un compromiso comunitario de liberación.

Pero este criterio no es compartido por la Iglesia Jerárquica, pues para ella el objetivo implícito de la religiosidad popular es reafirmar tesis tradicionalistas y por lo tanto ortodoxas, cuando entre otras cosas manifiesta:

"Lejos pues de menospreciar o de querer suprimir las formas de religiosidad popular... conviene por el contrario purificar y profundizar toda su significación y todas sus implicaciones. En ella se da un hecho de alcance teológico y pastoral fundamental: son los pobres, objeto de la predilección divina, quienes comprenden mejor y como por instinto que la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Jesucristo".(8)

Así mismo en lo que tiene que ver con la nueva dimensión que se le pretende dar a los sacramentos, recibe también su parte de crítica, siendo anatematizada de la siguiente manera:

"La Eucaristía ya no es comprendida en su verdad de presencia sacramental del sacrificio reconciliador y como el don del Cuerpo y de la Sangre de Cristo. Se convierte en celebración del pueblo que lucha. En consecuencia, se niega radicalmente la unidad de la Iglesia. La unidad, la reconciliación, la comunión en el amor ya no se conciben como don que recibimos de Cristo. La clase histórica de los pobres es la que construye la unidad, a través de su lucha. La lucha de clases es el camino para esta unidad. La Eucaristía llega a ser así Eucaristía de clase. Al mismo tiempo se niega la fuerza triunfante del amor de Dios que nos ha dado".(9)

Prácticamente no hace falta explicación profunda, las frases son elocuentes, y lo que pretenden es seguir alienando por cuanto la supuesta "purificación" de las prácticas religiosas populares que ellos pretenden, tiene un objetivo básico: reafirmar que los pobres ya no necesitan liberarse,

(8) *Idem.* p. 14.

(9) Primer documento oficial de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Doc. cit.pp.29-30

ha servido para reprimir cualquier "desviación" de la ortodoxia?.

A MANERA DE CONCLUSION

Hoy como ayer, la Iglesia de los Pobres y la teología de la liberación se ven avocados a nuevos desafíos ante los ataques lanzados por una tendencia neo- conservadora. Pues se están utilizando muchas tácticas para revivir métodos de persuasión que tanto éxito dieron a la Iglesia en épocas anteriores. El objetivo es contrarrestar el sorprendente fortalecimiento de esta nueva forma de hacer Iglesia, que se construye lentamente pero con pasos firmes, y cuya muestra más representativa es la existencia de 800.000 comunidades eclesiales de base en Brasil. Ante este avance como bien manifiestan un grupo de sacerdotes ecuatorianos en el artículo titulado "Marcha atrás en la Iglesia"(*), el neoconservadorismo con ayuda de la Jerarquía comienza a utilizar tácticas para combatirla. Así, la influencia del Obispo convertido nuevamente en clave del poder especialmente cuando se trata de corregir las desviaciones de la ortodoxia; el proyecto para masificar el pensamiento cristiano por medio de una red electrónica conocido como Lumen 2.000, que permitiría tener un control total sobre las masas por encima de cualquier poder local; la recurrencia al shock de masas como apariciones, revelaciones, lacrimaciones, etc. para movilizar a miles de creyentes fanáticos con el fin de promover una religión basada solamente en emociones devocionales, y por lo mismo más susceptible a la manipulación; y por último la utilización de los Vicariatos y Diócesis Castrenses como instrumentos para el espionaje y la violencia contra los "religiosos subversivos".

A todos estos mecanismos anteriores deberíamos sumar como elemento globalizador, y que refuerza toda la

(*) Artículo publicado como tema central en la revista **Punto de Vista** No. 394, de noviembre 6 de 1989.

arremetida en contra de la teología de la liberación, las continuas advertencias hechas por el Papa, como las expresadas en su última visita a México-mayo de 1990- en donde abiertamente desautorizó a la Teología de la Liberación "... por haber puesto en entredicho puntos fundamentales de la enseñanza católica" y por constituir "riesgos para la fe". En esta misma perspectiva aclaró que la opción de la Iglesia por los pobres no es ideológica, ni que tampoco puede dejarse atrapar por la teoría de la lucha de clases como motor de la historia, ya que dichas teorías presentan modelos "cuyo fracaso es patente en otros lugares del mundo". (**)

Lo novedoso es que en el Documento Santa Fe II, que fue presentado por solicitud del Consejo de Seguridad Interamericana, bajo el título "Una estrategia para América Latina en los 90" con recomendaciones para el Gobierno de George Bush, se encuentren expresiones con un trasfondo ideológico similar a las del Papa, cuando califica a la teología de la liberación como:

"...una doctrina disfrazada de creencia religiosa con un significado anti-Papal y anti-libre empresa, destinada a debilitar la independencia de la sociedad frente al control estatista... De esta forma vemos la innovación de la doctrina marxista injertada en un antiguo fenómeno cultural y religioso" (11).

Las muestras no pueden ser más evidentes y dan lugar a serias dudas sobre los intereses afines que tienen el imperialismo y el Vaticano. Pero ¿cuál es la tarea prioritaria que le corresponde a la Iglesia liberadora en esta conjuntura?. Creemos que es seguir trabajando con todas las deficiencias que todavía se puedan encontrar, precisamente hoy cuando el espíritu del anticomunismo es levantado como bandera de lucha por el neoconservadorismo con ayuda del

(**) Noticia publicada en el diario HOY, de mayo 14 de 1990 bajo el título "Papa desautoriza la Teología de la Liberación" y en el diario EL MERCURIO, de la misma fecha bajo el título "Advertencia del Papa sobre la Teología de la Liberación".

(11) Documento Santa Fe II. Ediciones Venceremos, 1989. pp. 40-41.

Vaticano, queriendo presentar a los cambios ocurridos en Europa, como "el fracaso de teorías que se calificaban como científicas", pero con un objetivo básico, hacer una propaganda a nivel universal de que el mejor régimen sigue siendo el capitalista en donde "al menos hay libertad". Por lo mismo seguimos creyendo que es tarea urgente buscar con mayor fuerza, con mayor optimismo, un cambio que necesariamente debe darse para transformar este mundo que hoy merma la vida, y buscar el camino a una sociedad más justa y humana.

COLABORAN EN ESTE NUMERO:

Carlos Alvarez

Licenciado en Lengua y Literatura, especializado en lingüística y dialectología. Autor de *El quichua en los compuestos del español popular en Cuenca* (1990, segunda edición). Investigador del IDIS.

Catalina Alvarez

Doctora en Jurisprudencia. Ayudante de investigación del IDIS.

María Cristina Cárdenas

Profesora de Lengua y Literatura Francesas, especializada en semiótica del discurso. Docente e investigadora de la Universidad de Cuenca (IDIS). Autora de *José Peralta y el liberalismo. Análisis documental* (1988) y *Libertad y liberación en la obra de José Peralta*, entre otras obras. Directora del Proyecto "Fray Vicente Solano y la formación del Estado nacional ecuatoriano".

Edgar Cevallos

Doctor en Jurisprudencia. Ayudante de investigación titular del IDIS.

Miguel Díaz Cueva

Doctor en Jurisprudencia. Miembro de número de la Academia Nacional de Historia. Autor de obras bibliográficas sobre Fray Vicente Solano y Honorato Vázquez, entre otros estudios. Investigador del IDIS.

Patricio Donovan

Doctor en Sociología. Docente e investigador de la Universidad de Cuenca (IDIS). Director del proyecto "Experiencia de diagnóstico participativo con organizaciones campesinas del Bajo Cañar". Autor de artículos sobre su área de especialidad.

Teresa Hermida

Egresada de Filosofía. Auxiliar de investigación del IDIS.

Luis Alberto Luna Tobar, o.c.d.

Arzobispo de Cuenca. Licenciado en Filosofía y Teología. Académico de número de la Academia Ecuatoriana de la Lengua. Autor de ensayos sobre psicología y estética. Docente de la Universidad del Azuay. Investigador del IDIS.

Amparo Menéndez-Carrión

Directora, docente e investigadora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede en Quito Ph.D. en Ciencias Políticas especializada en Relaciones Internacionales. Política comparada/América Latina Consultora internacional en áreas de su especialidad. Autora de *La conquista del voto: de Velasco Ibarra a Roldós* (1986) además de numerosos estudios y artículos en el campo de la politología.

Tarquino Orellana

Doctor en Jurisprudencia. Docente de la Universidad del Azuay

Juan Paz y Miño

Presidente de la Asociación de Historiadores Ecuatorianos (ADHIEC). Licenciado en Ciencias Políticas y Sociales, con estudios de postgrado en Historia. Docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador e investigador en problemas históricos y políticos. Autor de *Hegel-Marx. De la filosofía de la historia al materialismo histórico* (1989, segunda edición), y *La gran polémica Solano-Irisarri* (1989), entre otros trabajos.

Leonardo Torres

Egresado de Filosofía. Ayudante de investigación del IDIS.

José Zhunio

Egresado de Lengua y Literatura. Ayudante de investigación del IDIS.

PENSAMIENTO IBEROAMERICANO

Revista de Economía Política

Revista semestral patrocinada por el Instituto de Cooperación Iberoamericana (ICI) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) Programa patrocinado por el Quinto Centenario del Descubrimiento de América.

Junta de Asesores: Presidente: Aníbal Pinto. Vicepresidente: Angel Serrano. Vocales: Rodrigo Botero, Fernando H. Cardoso, Aldo Ferrer, Enrique Fuentes Quintana, Celso Furtado, Norberto González, David Ibarra, Enrique V. Iglesias, José María Lar, Francisco Orrego Vicuna, Manuel de Prado y Coto de Carvajal, Luis Ángel Roldán, Santiago Roldán, Geri Rosenzweig, Germanico Salgado, José Luis Sanpedro, María Mariño Silva, Alfredo de Sousa, Maria C. Tavares, Eleberta Torres Rivas, Juan Velasco Fuentes, Luis Yáñez Barmenes.

Director: Osvaldo Sunkel

Secretario de Redacción: Carlos Abad

Consejo de Redacción: Carlos Bardesich, A. Eric Cárdeno, José Luis García Delgado, Eugenio Lahera, Augusto Marras, Juan Muñoz

Número 18

Julio-Diciembre 1990

SUMARIO

EL TEMA CENTRAL: LA ENCRUCIJADA DE LOS NOVENTA: UN ENFOQUE MUNDIAL

PERSPECTIVAS DE LA ECONOMÍA MUNDIAL

- * Angus Maddison, El crecimiento postbélico y la crisis: una visión global
- * Manuel R. Agosin, Cambios estructurales y nueva dinámica del comercio mundial
- * Monica Baser, Modificaciones y tendencias de los mercados financieros internacionales en la década de ochenta

LOS CAMBIOS SOCIOPOLÍTICOS Y ECONÓMICOS EN EUROPA

- * Ralf Dahrendorf, Caminos hacia la libertad: la democratización y sus problemas en la Europa central y oriental
- * Adam Przeworski, ¿Podremos alimentar a todo el mundo? La racionalidad del capitalismo y la insostenibilidad del socialismo
- * Tomas Szentesi, La transición desde las economías de planificación centralizada a las economías de mercados en la Europa del este y la ruptura final con el stalinismo
- * Claus Offe, Bienestar, nación y república: Aspectos de la vía particular alemana del socialismo al capitalismo
- * João M.G. Carneiro, Prospección, complejidad e mudança na Europa de hoje

EL TERCER MUNDO ANTE LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

- * Albert O. Hirschman, ¿Es un desastre para el Tercer Mundo el fin de la guerra fría?
- * Carlos Fortin, Las perspectivas del Sur en los años noventa
- * Ravi Kanbur, Pobreza y desarrollo: El Informe sobre el Desarrollo Humano y el Informe sobre el Desarrollo Mundial 1990
- * David Pearce, Población, pobreza y medio ambiente

FIGURAS Y PENSAMIENTO: Homenaje a Victor L. Urquidí

- * Primer Premio Iberoamericano de Economía «Rafael Prebisch», por Juan Muñoz Gatera
- * Palabras del Profesor Victor L. Urquidí en la ceremonia de entrega del Premio Iberoamericano de Economía «Rafael Prebisch»
- * Una nota breve sobre la obra de Victor Urquidí, por Carlos Bardesich Parada
- * Referencias representativas de la obra de Victor Urquidí, por Carlos Bardesich Parada

Y LAS SECCIONES HIJAS DE

- * *Reseñas temáticas:* Exámenes y comentarios — realizados por personalidades y especialistas de los temas en cuestión — de un conjunto de artículos significativos publicados recientemente en los distintos países del área iberoamericana sobre un mismo tema. Se incluyen una reseña realizada por Alfredo Costa-Filho, Ernesto Ottoni, Ana Soja, Luciano Tomassini (Iberoamericanas), Albert Carreras, Ana Isabel Escalona (españolas)
- * *Revista de Revistas Iberoamericanas:* Más de 1.100 artículos, publicados en las principales revistas académicas y científicas de Iberoamérica, clasificados en un índice alfabético-temático de economía política.

— Suscripción por cuatro números: España y Portugal, 6.600 pesetas; Europa, 60 dólares; América Latina, 50 dólares y resto del mundo, 70 dólares

Agencia Española de Cooperación Internacional
Revista Pensamiento Iberoamericano
Avenida de los Reyes Católicos, 4
28040 Madrid
Teléfono: 583 83 91
Telex: 412 174 CIBC E
Fax: 583 83 10