

X Humberto García Ortiz

X LA FORMA NACIONAL



ENSAYO DE UNA SOCIOLOGÍA DE LA NACIÓN
ECUATORIANA

Tesis previa al Grado de Doctor en Jurisprudencia
y Ciencias Sociales

Conclusión

PARTE SEGUNDA

EL ECUADOR A TRAVES DE LAS FORMAS SOCIALES

PROLEGOMENOS

Ha sido acostumbrado entre nosotros enfocar los problemas pertinentes al ámbito social con el mismo equipo conceptual que cualquiera otro orden de fenómenos, mejor dicho, sin ninguna técnica, valiéndose, a lo mucho, de nociones más o menos vagas e indeterminadas, todo lo cual nos ha dado por resultado neto una intrincada mixtura de los objetos de investigación y, por ende, la persistente transgresión de los órdenes de conocimiento. Defecto éste, fuerza es decirlo, no solamente propio de nuestro medio ambiente científico, si puede hablarse de alguno, pero también evidente en extraños centros de cultura, pudiendo por ello afirmarse que, en estricta justicia, tal defecto es más propio de una de las etapas del desarrollo científico que de los hombres de estudio de un determinado país, cualquiera que éste sea.

Puede decirse, con visos de verdad, que los estudios al respecto, producidos por autores ecuatorianos, han seguido, hasta la presente, una doble tendencia, una después de la otra, por lo que la segunda, aunque no contradictoria en esencia con relación a la primera, significa, no obstante, una reacción contra aquella, calificada de banal. Que entrambas, empero, estaban y están a alguna distancia de un ámbito puramente científico, es posible que logremos ha-

cerlo ver en esta exposición, si bien, claro está, la primera en mayor grado que la segunda.

Indudablemente, los historiadores, los literatos y hasta los políticos ecuatorianos de la pasada centuria han apuntado ciertas observaciones, ciertos puntos salientes acerca del carácter, modalidades, costumbres, etc., de los ecuatorianos; sobre su organización social y política, sobre los antecedentes históricos de los grupos de población; en fin, sobre múltiples y variados problemas dispersos, que por lo mismo que no eran analizados desde una posición singular, no presentaban sino fases unilateralizadas de la Nación Ecuatoriana.

La iniciación de los estudios sociológicos en las Universidades ecuatorianas puede ser considerada como el factor que había de originar la producción de una apreciable cantidad de ensayos, bosquejos, consideraciones breves, etc., acerca de una multitud de temas de índole político-social. No hay que olvidar que por el mismo tiempo, y acaso con anterioridad, formóse en Quito una sociedad de jóvenes, quienes, acuciados por el ejemplo magnífico del más sabio de los ecuatorianos, afanábanse por descubrir nuevas verdades en el campo de los conocimientos históricos y arqueológicos. Empero, el matiz marcadamente histórico dado a los estudios impidió que las conclusiones —no universalmente aceptadas, por otra parte—, tuviesen alguna trascendencia sociológica. Ciertamente que el carácter propio de las investigaciones no permitía desvío alguno hacia el campo de la Sociología; mas, a decir verdad, si no se llegaba a él, no era tanto porque conscientemente se renunciase a ello, cuanto porque se desconocían sus fronteras.

Toda esta literatura sociológica, que llamaríamos de la primera etapa, podría ser juzgada —y, en efecto, lo ha sido— de anticientífica; no obstante, creemos que en tal juicio hay mucho de verdad, pero también algo de error y, en todo caso, de exageración. Considerada desde los actuales puntos de vista metódicos de la ciencia social, evidentemente, tal producción puede parecernos superficial, enmarañada, y hasta, diríamos, **literaturizante**, siguiendo una vieja tradición de la investigación ecuatoriana, iniciada por el mismo Juan Montalvo. Considerada, empero, en función de su época, dicha producción es digna de ser tomada en cuenta, aunque más no fuera que por haber sig-

nificado y significar la iniciación. Sobre todo, en nuestro concepto, de cuanto hemos dicho se desprende una verdad, que es preciso reconocerla lealmente, y es la que sigue: como hombres de su tiempo, los autores de la primera etapa estuvieron bajo la influencia directa y la decisiva hegemonía de la Sociología primeriza, que ahora, es cierto, puede considerarse superada, pero que en ese entonces fué Sociología e incluso, en un cierto sentido, puede seguir siéndolo.

Así, pues, hemos de declarar de modo terminante que si bien, claro está, en esa producción no encontramos los elementos científicos para la construcción sistemática de las formas sociales, en su aplicación al Ecuador, no dejamos de hallar en ella la, hasta cierto punto, indispensable fundamentación empírica, dicho en otras palabras, la materia social para la elaboración del contenido de esas formas.

Una segunda etapa, cuyos comienzos han de hallarse en los primeros años de post-guerra, puede decirse que extiende su dominio hasta nuestros mismos días, siendo su principal empeño —no siempre logrado, hay que confesarlo—, el de reaccionar contra la primera, mostrándose no ya solamente distanciado de ella, sino colocada en un ángulo contrario. La literatura, dentro de ésta menos abundante que en la anterior, pretende revelarse como crítica de la producción primeriza y, acusándola de haberse alejado de la realidad social —expresión muy en boga en nuestro tiempo—, de no haber construído sus doctrinas y erigido sus principios sobre la base de una nomenclatura exclusivamente estadística, cifra todo su propósito en trazar tales cuadros y su mayor mérito en lograrlo.

El propósito, en sí considerado, no tiene nada de censurable. En efecto, parece imprescindible iniciar toda investigación de carácter sociológico por el establecimiento claro de las reales bases empíricas de la sociedad, a ser posible expresado en fórmulas de precisión casi matemática. Lo grave estaba y está en que los investigadores quieren detenerse allí; no parecen convencidos de que puede existir, por encima de las cifras estadísticas, una esfera en la cual todos esos elementos sean reducidos, sistemático-formalmente, a la categoría de conocimientos científicos, ni, por otra parte, llegan a descubrir su necesidad lógica. Detiénnense, por así decirlo, en el momento justo en que debiera comenzar la verdadera construcción sociológica, reduciendo

do, de esta manera, más involuntaria que conscientemente, su ámbito de investigación y estudio a la pura constatación de hechos empíricos. Proceden, en este caso, como el naturalista que, al observar el mundo de la naturaleza, creyera terminada su tarea con la simple verificación de los acaecimientos naturales, sin pretender construir una imagen de ese mundo, unitaria y sistemáticamente.

Pero ya desde atrás debió tenerse en cuenta que la misión propia de una ciencia como la Sociología, no era, no podía ser meramente la de describir una determinada zona del mundo empírico, —función previa, e importante, a no dudarlo, pero no la principal, menos la única—; sino, de acuerdo con su naturaleza, la de ofrecer una visión sistemático-formal de aquella realidad. Sólo cuando ésta es contemplada y abarcada desde una posición unitaria y específica, sólo entonces puede hablarse de una construcción científico-social, exactamente lo mismo que sucede —**mutatis mutandis**—, en el plano de la naturaleza. De lo expuesto puede inferirse, sin mayor esfuerzo, que a lo que aspiramos en este ensayo, es a ofrecer, no una nueva y mera descripción de la realidad social ecuatoriana, sino el conjunto histórico-empírico que constituye fundamentalmente dicha realidad, descubierto a través de las formas sociales y analizado sólo desde ellas, particularmente la forma nacional.

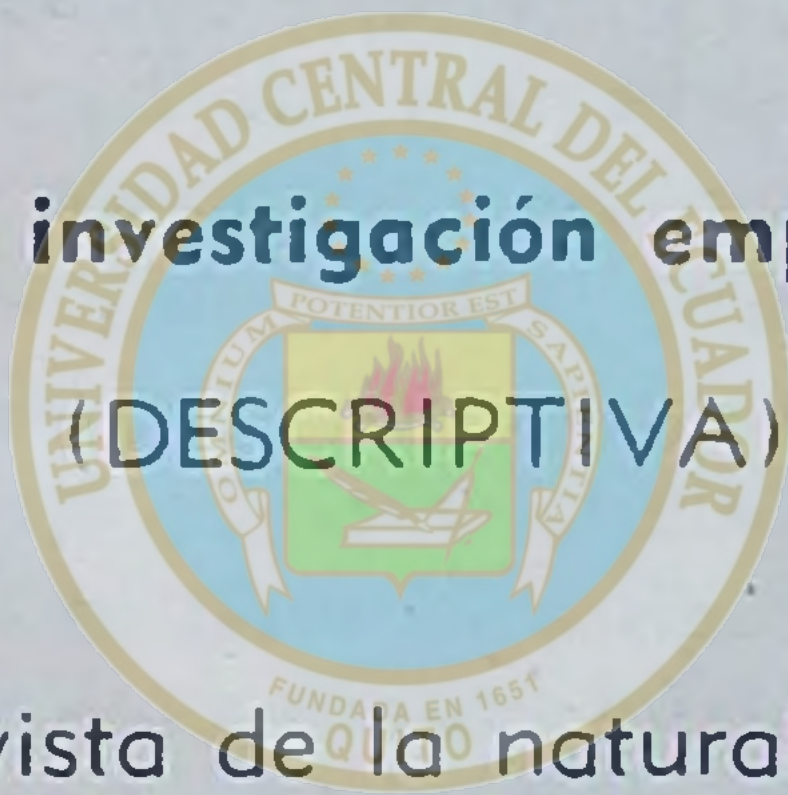
CAPITULO I

EL ECUADOR COMO REALIDAD ETNOGRAFICA

(MATERIA)

Ensayo de una investigación empírico-descriptiva

(DESCRIPTIVA)



Del punto de vista de la naturaleza, existe una relación constante entre la tierra y el hombre, considerados ambos elementos como magnitudes de un mismo orden fenoménico. De allí que puedan ser apreciados como una unidad desde una posición científico-naturalista, unidad vital, que sólo se resuelve y se quebranta tan pronto como entra de por medio una consideración científico-social, que aísla al ser humano a fin de contemplarlo únicamente en cuanto tal, desvinculado conceptualmente de toda raíz telúrica, así como de todo contorno o **paisaje** geográfico, incluso en el sentido spengleriano del vocablo.

Naturalmente, también en el caso del Ecuador, considerado sólo desde la primera posición, ha de darse una semejante unidad, la misma que aún podría tener referencias a una esfera más extensa: el Continente Sudamericano. Cada vez que meditamos sobre la realidad étnica del Ecuador, en función del suelo que la sustenta, nos asalta la idea, que es a la vez temor, de que en este ámbito terrestre ecuatoriano no va a surgir nunca un pueblo, ni un tipo humano capaz de crear alta cultura y decidido a hacerlo. Y esto, no

solamente por aquellas teorías que conciben toda obra cultural, al modo de Spengler, como brotada casi orgánicamente del **paisaje**, sino, ante todo, a causa de que no existe un **paisaje**, en cuanto zona geográfica, más o menos uniforme, propicia para el desarrollo de una cultura ecuatoriana.

¿Cómo ha de conceptuarse, en este caso, lo propicio? Aunque parezca paradójico, lo propicio es lo adverso de la naturaleza. Sólo en aquellos países que hubieron de luchar contra las inclemencias de una naturaleza implacable, fue posible que el hombre, sobreponiéndose a sí mismo, se fortaleciera en la lucha y llegara a dominarla, extrayendo de ella una especie de jugo nutricio, que había de alimentar su obra cultural. La hostilidad del medio desarrolla en el hombre facultades antes al parecer inexistentes; y, sin duda, fue esta misma causa la que, recrudecida incomparablemente en las épocas primarias de la pre-historia, despertó en nuestro antepasado, sobrecogido de espanto, el fuego de la inteligencia humana.

Pero en comarcas cuyas condiciones naturales son benignas y clementes o que, al menos, no exigen el sufrimiento de una constante lucha, la vida se hace fácil y muelle, acabando por sucumbir el hombre, en medio de un bienestar, siempre relativo, pero que lo agobia. La comodidad ciertamente, es menos un ideal ambicionable que una asechanza fatal de la naturaleza. Y el territorio geográfico del Ecuador es una de estas regiones.

Trópicos y zonas templadas y frías, valles y cordilleras, costas y sierras, llanuras inmensas y regiones montañosas, planicies exuberantes y mesas y mesetas, todo hay en el Ecuador y su realidad geográfica, podría decirse, compendia todas las zonas habitables de la tierra. En todas aquellas regiones, la lucha por la existencia, carga inexcusable de la humanidad, ha sido, desde que se tiene noticia hasta nuestros días, no el desesperado batallar del hombre europeo, por ejemplo, contra un mundo natural indomitable, sino una corta acometida, para la que no hacía ni hace falta desplegar mayores estrategia y táctica. Y es, sobre todo, en nuestra Región Oriental —que generalmente es considerada como inhabitable por su carácter selvático—, donde, a pesar de una vida vegetal abrumadora y de una fauna variadísima, o precisamente a causa de ellas,

el hombre indio, que desde tiempos primitivos la ha poblado, como su exclusivo dueño, apenas ha tenido que esforzarse para poder mantenerse, viéndose obligado a hacer frente menos a los tentáculos de la naturaleza que a las embestidas de sus vecinos mestizos, sedicentes civilizados.

Y lo que acabamos de afirmar respecto de la zona oriental, puede hacerse extensivo, salvadas las diferencias, a las otras zonas caracterizadas en que se divide el territorio del Ecuador, particularmente a la Costa. Sin embargo, por lo que se refiere a esta última, es necesario apuntar que el concurso de otros factores desvirtúa esa letal influencia, no siendo el menos apreciable de ellos el de los repetidos y diversos mestizajes raciales verificados en dicha región.

Propiamente diferenciada de la zona oriental, así como también de la Costa, no existe sino la Sierra. Y, contra lo que podría creerse, esto es, que en ella la naturaleza al mostrarse menos generosa y más severa, ha favorecido el brote del tipo humano, creador de cultura, hemos de declarar que no sucede así, porque, como por un infortunado juego de la historia, el elemento humano que la habita y que la ha poblado desde siempre, es, a la inversa de la Costa, predominantemente indígena, fruto también de mestizajes, es verdad, pero, por encima de ello, conservador de las características más típicas y, en todo caso, menos favorables del indio precolombino, tales como la inercia, la indolencia, un misticismo resignado y una carencia total de estímulos internos o auto-estímulos.

Sin duda, esta anómala situación tiende a desaparecer y ha de desaparecer algún día, pues ya es una ley reconocida de este campo que, en parte no pequeña, la historia se explica en función de la geografía; pero, en tanto que esto sea una realidad, el Ecuador ha de continuar agitando angustiosamente dentro de esta contradicción anquilante.

Y, sin embargo, no cabe negar que ahora mismo, y que incluso desde los tiempos pre-históricos, ha sido y es la Sierra precisamente la que constituye, metafóricamente hablando, el **suelo** cultural, siquiera sea relativo, del pueblo ecuatoriano. Allí fue, en efecto, donde ya el hombre pre-histórico hubo de refugiarse un día. Este hombre, con toda probabilidad, pertenecía directamente a sub-razas migrato-

rias oriundas del Norte, acaso de Centro América, e indirectamente a la gran raza única que pobló en toda su extensión el Continente; y, más indirectamente todavía, al hombre asiático de los tiempos más antiguos, justamente al tipo de los proto-mongoles, que se esparcieron, en épocas realmente pre-históricas, unos por la China, otros por el extremo sudeste de Asia, por la actual Polinesia, verosíblemente en ese entonces tierra firme, y en fin los últimos por las nuevas tierras de la América. La trayectoria seguida por éstos parece haber sido, como por lo general, la de todas las migraciones, la de Norte a Sur:

Hemos hablado de una sola raza. Todos los descubrimientos y los estudios científicos realizados hasta aquí parecen demostrar la unidad de tipo a que pueden reducirse todos los diferentes grupos primitivos que poblaron América y que más tarde dieron lugar a la formación de más extensas sociedades. El concepto de raza, dentro de un sentido antropológico, como una totalidad de hombres diferentemente caracterizados en cuanto a sus rasgos físicos, de contextura orgánica misma, y hasta en cuanto a las cualidades de orden superior, no tiene cabal aplicación en la realidad natural; y no sólo en épocas recientes y actuales, sino hasta en las más remotas de que se puede obtener resultados verídicos. "La raza — ha dicho Marett, con razón —, representa un momento de **rigidez** en el proceso evolutivo". (1). Si, pues, tomamos la noción de raza en el sentido que da Marett, habida cuenta de que tal sentido cae dentro de la acepción antropológica, hemos de convenir en que, por lo menos, es una labor harto difícil, cuando no imposible, sorprender en la realidad empírica aquel momento culminante de la rigidez, aislándolo del proceso evolutivo.

Pero, más bien, parece lícita y preferible otra acepción de la palabra raza. De acuerdo con ella, es posible señalar ciertos caracteres como correspondientes a las diversas formaciones humanas que se han desarrollado sobre la tierra y que han venido justamente a ser consideradas como razas. Tales características diferenciales —físicas y psicoló-

(1) Véase Antropología.—Pág. 52.

gicas— han de ser, empero, tenidas más como producto de las variaciones introducidas por el medio ambiente, que de especiales calidades constitutivas de una agrupación humana. En este sentido, realmente, la raza es menos una totalidad originalmente diferente de hombres que el resultado de un proceso de acción constante de las fuerzas de la naturaleza, y más tarde de la historia, sobre el hombre. En este mismo sentido, acaso pudiera tener razón Demolins, cuando dice: "Existe una infinita variedad de pueblos sobre la superficie del globo terráqueo. ¿Cuál es la causa que ha creado esa variedad? La respuesta, en general, es: la raza, Pero la raza no explica nada, puesto que aún está por precisar qué sea lo que ha producido la diversidad de razas. **La raza no es una causa, sino una consecuencia.** La causa primera y decisiva de la diversidad de los pueblos y de las razas es el camino que los pueblos han seguido. Es el camino el que crea la raza y el que crea el tipo social" (1). Cuando hablamos por consiguiente, de la raza única que pobló el Continente Americano, lo hacemos en este último sentido antes que en el primeramente analizado.

Esta raza **americana**, procedente, según se ha dicho, del tipo asiático proto-mongol, poseía caracteres singulares, que no se perdieron totalmente en los diferentes grupos localizados más tarde en diversísimas regiones, ni se han perdido todavía en la actualidad, en el tipo de indio que ha logrado mantenerse lo más **puro** posible, como el indio de nuestras selvas orientales. Esta raza, llegada a América, con verosimilitud, en el período **post-glacial**, evolucionó naturalmente, hasta que aparecieron dentro de ella tipos de tan avanzados caracteres biológicos, como los encontrados por los españoles al tiempo de su invasión. Y a esta **raza** pertenecía **el hombre de Alangasí**, el tipo más antiguo de poblador ecuatoriano.

El hombre de Alangasí era un habitante del altiplano, cuya existencia nómada no le permitía emprender en construcciones de ninguna clase, ni materiales, ni psíquicas, ni sociales. Según los datos suministrados por conocidos antropólogos, este hombre era dolicocefalo, de ángulo facial re-

(1) Véase: Antropología.—Cita de Demolins.—Pág. 80.

ducido, andaba casi desnudo, y carecía de habitaciones fijas. Vivía en cavernas naturales, por lo general en lugares cercanos a las regiones pobladas de animales. Era cazador de mastodontes, milodontes, caballos silvestres (neo-hippus), venados, etc., pero como no disponía de armas, ni siquiera de un hacha de piedra, el gran medio de que se valía para efectuar su caza, era arrojar piedras sobre los animales que casualmente se hallasen al fondo de las quiebras andinas. Había llegado, no obstante, a conocer el fuego, único elemento cultural, primario a todas luces, de que podía disponer.

La vida errante, en hordas, impedía que apareciesen ensayos de formaciones sociales duraderas. Probablemente imperaba la promiscuidad de mujeres y el más fuerte era el jefe de la horda.

Sin duda, el tipo descrito no carecía en absoluto de inventiva, pero, a decir verdad, era notablemente reducida y estrecha, lo que hubo de reflejarse en la lentitud del proceso evolutivo de aquel tipo. Y sí, como puede suponerse y como lo hemos dejado expuesto ya, ello se debía a que la naturaleza, no obstante su relativa hostilidad, no le incitaba a aquel hombre pre-histórico a enfrentarse con ella en vigorosa lucha, ni reclamaba de él una actitud resuelta de tenaz beligerancia, fácil es darse cuenta de que esa evolución había de verificarse dentro de un período de tiempo extraordinariamente largo. A pesar de todo, el punto de partida para toda construcción etnográfica del Ecuador se encuentra en aquel tipo, existente en la altiplanicie ecuatoriana hace no menos de 10.000 años.

Dice Wolf: "Sabido es que el tiempo histórico en ambas Américas es muy corto, comparándolo con el del mundo antiguo, no precisamente porque el género humano se hubiese repartido mucho más tarde sobre América, que sobre los Continentes antiguos, sino especialmente, porque todas las naciones americanas carecían de una escritura, que con precisión hubiese transmitido los hechos y las fechas

históricas" (1). Y en verdad todo lo acaecido antes de la conquista de los Incas es ya para nosotros pre-histórico, no se diga toda la trayectoria seguida por el hombre de Alangasí, hasta llegar a producir las diversas civilizaciones que, sin duda, florecieron y se extinguieron sucesivamente en el territorio ecuatoriano.

Las noticias, más o menos evidentes, que alcanzamos a tener acerca de los pueblos que habitaban en dicho territorio no se remontan sino hasta un muy corto pasado. Sin embargo, ha sido posible hasta aquí —y cada día va siéndolo más—, reconstruir el cuadro de las innumerables tribus que demoraban en nuestro país siglos antes del advenimiento de los conquistadores peruanos.

Una descripción étnico-geográfica de las tribus ecuatorianas pre-históricas no sería exacta si no tuviéramos en cuenta la diferenciación geográfica que caracteriza tan notablemente al territorio del país, en cuya virtud nos parece justo hacerla de acuerdo con este criterio metódico.

A). LITORAL.—La región litoral parece haber servido de zona de tránsito, si no para los primitivos pobladores del altiplano (tales como el hombre de Alangasí, llegado sin duda al Ecuador por vía terrestre), al menos para las diferentes tribus que luego fueron arribando sucesivamente, con procedencia antillana o centro-americana y que, superponiéndose a civilizaciones nativas inferiores o confundándose con ellas, llegaron a determinar un grado relativamente alto de cultura, hasta la formación del Reino de Quito, el único que al parecer era un rival temible para el Imperio de los Incas (2).

La civilización de Manta es sin duda la más importante de todas cuantas se han desarrollado en la Costa ecua-

(1) Véase Jaramillo Alvarado.—El Indio Ecuatoriano.

(2) Las tribus más importantes que en aquellos tiempos demoraban en la Costa ecuatoriana eran, como se sabe, los Guancavilcas, los Atacames, Túmbez, Mayavilcas, Machalas, Mantas, Caras, etc. De entre ellas sobresalen las dos últimas, la de los Mantas por haber llegado a producir una civilización bastante apreciable y la de los Caras por haberse extendido de un modo dominador por sobre el altiplano. Todas estas tribus, por otro lado, eran oriundas de nacionalidades centro-americanas, acaso de procedencia maya o mayoide, como lo entrevistara ya González Suárez y como lo afirma en la actualidad, entre otros, Max Uhle.

toriana durante el período pre-histórico. Los caracteres principales de la civilización de Manta nos dejan entrever la **maya** de la América Central. Los descubrimientos arqueológicos, la lingüística y ciertas maneras de vida social han contribuido a plantear la posibilidad de esa relación (1).

Al principio se creyó que las influencias mayas o mayoides sólo habían alcanzado a las costas ecuatorianas y a la isla de Puná; últimas averiguaciones han puesto de relieve el hecho de que también sobre el altiplano llegaron a extenderse dichas influencias. Un reciente estudio del sabio arqueólogo citado, sobre las civilizaciones de Imbabura y Carchi (Sierra norteña) hace resaltar dos conclusiones importantes: 1ª) la existencia de un parentesco entre determinadas capas de las poblaciones aborígenes de las dos citadas provincias actuales; y 2ª) la existencia de un marcado influjo de elementos mayas en las mismas, de modo especial en la provincia de Imbabura, en la que se han encontrado vestigios del más puro carácter maya (2).

El habitante pre-histórico del litoral ecuatoriano se hallaba aproximadamente al nivel que sus contemporáneos de las demás regiones costaneras, especialmente del Perú, habían logrado obtener. Nuestro antepasado, según podemos colegir por los datos de la tradición histórica, vivía di-

(1) No podríamos aseverar, eso sí, con toda precisión a cuál de los tres últimos grados señalados por Max Uhle haya de corresponder la civilización de Manta; pues no hay que olvidar que efectivamente, según el expresado autor, "se distinguen cuatro grados o períodos en la introducción de tipos de civilizaciones de carácter centro-americano en las costas ecuatorianas: a) uno de carácter pre-mayoi-de, principalmente choroteco; b) otro con las formas iniciales de la gran civilización maya centro-americana; c) otro correspondiente en su característica de tipos a las civilizaciones contemporáneas con las grandes ciudades del primer imperio maya; y d) otro con influencias de ciertas civilizaciones sub-mayoides formadas entre poblaciones originalmente menos civilizadas con elementos mayas en la parte Sur de la región centro-americana.

(2) Las tribus del Litoral ecuatoriano se caracterizaban ya como tipos de cráneo ancho, aunque probablemente todavía existían tipos mesocéfalos, sobre todo entre las mujeres, pues es una regla general que la evolución orgánica del hombre va siempre más de prisa que la de la mujer. "El reemplazo —dice Max Uhle—, de los cráneos de tipo largo originales se hizo en esta región durante los primeros siglos de nuestra era, por observarse de esta manera en las sepulturas del mismo tiempo".

seminado en grupos y conglomerados de orden secundario, bajo la autoridad despótica de reyezuelos de origen divino y sobrenatural, en cuyas manos residía casi siempre el conjunto de todas las funciones de la tribu, desde la facultad de servir de intermediario y oficiante entre sus subordinados y los dioses, hasta la menos humana de disponer de las riquezas de éstos y de los bienes y las vidas de aquéllos.

Si miramos de un modo global, además, la organización social se revela claramente como una organización de trama religiosa. Apenas hay necesidad de insistir sobre el hecho, científicamente subrayado, de que las comunidades primitivas se tejen siempre alrededor de una trama de tal clase, toda vez que el imperio de las fuerzas místicas en ellas parece ser omnipotente. En consecuencia, las comunidades pre-históricas que nos ocupan no podían menos de estar sujetas al cumplimiento de tal regla, siendo, como no es posible negarlo, característicamente primitivas. Y si por acaso alguien se permitiera todavía dudar de la veracidad de esta suposición, no tendría sino que recordar las formas que revestía el sentimiento religioso en la vida de esas comunidades para desvanecer sus propias dudas. El culto rendido a aves y animales, inclusive al mar, en determinados puntos; la estrictez de las prácticas y la coerción constante de ritos numerosos y de interés vital; las leyendas fabulosas acerca del origen animal, vegetal, etc., de cada grupo y la veneración respetuosa concedida al jefe, en su calidad de "**depositario**" de las fuerzas colectivas y de centro de gravedad de la vida social toda, son caracteres que nos comprueban suficientemente que aquellos grupos humanos se hallaban sometidos a un régimen social y religioso de innegable **totemismo**.

El totemismo, (1) como sistema de organización colectiva, ha prestado, según lo dice Frazer, "grandes servicios a la causa de la humanidad", y, a no ser por él, no se sabe cómo hubiese podido ésta llegar a formas mucho más avanzadas y racionales, menos instintivas por lo tanto, de relación social. Acompaña, es verdad, como fenómeno constante a grupos colocados en un nivel relativamente bajo de cultura humana, pero no hay que ver en ello un mo-

(1) Véase Lévy-Bruhl, Durkheim, Blondel, Besson, etc.

tivo de inferioridad esencial; pues el totemismo, dentro de su respectivo orden de relación, desempeña una función sociológica tan valiosa como la del Estado o de la Iglesia dentro de los suyos.

Evidentemente, las comunidades pre-históricas de nuestro litoral no habían de librarse del influjo del sistema totémico; y, puesto que el totemismo supone necesariamente la existencia de vínculos estrechos entre los miembros de un mismo **clan** totémico, y, por ende, laxitud de relaciones, con los grupos extraños, hemos de concluir que son ciertas aquellas tradiciones según las cuales las tribus primitivas de la costa ecuatoriana habrían vivido en medio de una permanente lucha entre ellas mismas y, con mayor razón, con las demás, a trueque de poseer cada cual una cohesión interna verdaderamente inquebrantable (1).

Pero no basta ver en el totemismo un sistema puramente religioso, ni sustentado sólo por elementos místicos, si bien estos sean los sobresalientes. En el fondo, implica también una cooperación social para fines económicos, entre ellos la conservación misma del grupo, y aun cuando podría argüirse en contra diciendo que en no pocos casos los miembros de un mismo clan totémico suelen hallarse esparcidos entre diferentes grupos tribales y, por ende, no conviven materialmente, siempre quedará como un hecho incontestable el que en sus orígenes la organización totémica presupone, no tan sólo un parentesco de los miembros del clan con determinada especie animal o vegetal, y entre ellos mismos, sino además, la vigencia de deberes prácticos de ayuda mutua entre los hipotéticos parientes, sobre todo si se acepta la explicación aducida por algunos teóricos del totemismo (2), en virtud de la cual éste no habrá sido otra cosa que la manifestación elevada de una especial técnica de cooperación económica, motivada y determinada por las reales circunstancias externas y condiciones del medio en que se ha desenvuelto un grupo dado (3).

(1) Véase González Suárez y el testimonio de numerosos cronistas.

(2) Véase Besson, Freud, etc.

(3) "La religión es, —dice Hoberlandt—, en los primeros tiempos, una manifestación práctica y se exterioriza en una reunión de actos que afectan a la vida y al sistema de intereses de los pueblos. Tal es el culto entre los pueblos primitivos".—Véase "Etnografía".—Pág. 168.

Y este principio general se ve no menos comprobado en el caso presente de los grupos totémicos de nuestra prehistoria, pues, por lo que se sabe, la economía, incipiente y primitiva desde luego, de cada uno de ellos, era de naturaleza comunal, carácter inherente al tipo primitivo de economía (1), propio de las organizaciones sociales totémicas y, en general, de todas las comunidades humanas primitivas.

B). SIERRA.—Desde cuando vivió en la zona interandina el hombre de Alangasí, supuesto primer representante de la especie en territorio ecuatoriano, hasta cuando en aquella misma zona llegaron a existir grupos aborígenes notablemente adelantados, sin duda hubo de transcurrir muy largo tiempo. Y quién sabe cuáles hayan sido durante esta época, el juego de las diversas civilizaciones rudimentarias y la trayectoria recorrida por el tipo humano más antiguo (2).

Las civilizaciones desarrolladas por las tribus interandinas, en especial por los Cañaris, parecen haberse elevado en cierto tiempo a un alto nivel, acaso más alto o por lo menos igual al que alcanzaron las primeras civilizaciones de la Costa, como la de Manta (3).

La existencia de los Caras, en la Sierra, y del Reino de Quito, del que se habrían apoderado los Caras y al cual

(1) Por lo demás, según toda probabilidad, las tribus y agrupaciones de la costa ecuatoriana eran, de conformidad con ciertas influencias mesológicas recibidas, no tanto tipo de agricultores sedentarios, sino, más bien, de comerciantes nómadas, si bien ha de entenderse aquí este vocablo en una significación muy restringida.

(2) Sólo se sabe que hasta el Siglo X de la Era Cristiana, las principales tribus que habitaban en la Sierra eran las siguientes: Caranquis y Otavalos, Cayambis, Quitus, Llactacungas, Puruháes, Cañaris, Paltas y Zarzas. Todas éstas, sobre todo las de los Puruháes y Cañaris, parecen ser procedentes, asimismo, de sub-razas del Norte, probablemente de un modo directo de la gran familia Chibcha, e indirectamente del mismo punto de partida de las de la Costa: los pueblos de tipo maya de las regiones centro-americanas.

(3) Max Uhle nos dice: "Las civilizaciones de la Costa representan en sus tipos más antiguos un nivel de cultura tan alto, como casi todas las desarrolladas en el lado Oeste del Continente americano, debido a las nutridas relaciones que mantenían con países centro-americanos. Las primeras de la Sierra reflejaron, por eso, en muchos rasgos, el estado alto de las primeras civilizaciones ecuatorianas".— Véanse diversos trabajos del citado autor.

habrían logrado impulsarlo con verdadero ímpetu, ha sido, según parece, negada o por lo menos puesto en duda durante algún tiempo. Es, sin embargo, innegable el advenimiento de una última gran invasión a la sierra antes de la conquista incaica. Esta invasión, por otra parte, pudo no ser distinta de las anteriores. Habrá traído la misma procedencia; ya algunos han señalado un posible parentesco de los Caras con los mismos Quitus; habrá tal vez avanzado desde la Costa, dejando en ella pequeñas tribus o agrupaciones a fin de mantener una especie de contacto; habrá sido por último, acaso una gran civilización sub-mayoi-de desprendida de las regiones centro-americanas. La verdad es que esta última invasión parece haber sido la más fuerte (1).

Si los lazos que unían a las tribus del interior entre sí eran algo débiles, mayormente lo eran aquellos que les unían con los de la Costa. Cada una de ellas mantenía una relativa autonomía, compatible sin embargo con un sistema de alianzas y vinculaciones federativas. Examinando de un modo más concreto su sistema de organización social, se descubre, de igual manera que en la Costa, que se halla regido por los principios del totemismo, como nos lo demuestran, por ejemplo, el caso de los Cañaris con su culto a las guacamayas (V.—González Suárez) y el de los Puruháes con el suyo a los nevados. El fenómeno anotado es perfectamente comprensible, si recordamos que las comunidades de la Sierra, no menos que las del Litoral, encontrábanse encuadradas dentro de moldes de primitividad, por mucho que respecto de etapas históricas anteriores apareciesen como más adelantadas.

El primitivismo, dicho sea de paso, no ha de juzgarse ajustándose a criterios exclusivamente cronológicos; todo lo contrario, para aprehender correctamente la esencia de

(1) "Parece que los Caras —afirma Enrique de Gandía— traían su procedencia de los Caribes, conjeturados como antropófagos por los conquistadores, siendo así que, según toda probabilidad, los Caribes desconocieron la antropofagia".— Véase "Historia Crítica de los mitos de la Conquista Americana.—Pág. 47 (Nota).

Todos estos pobladores del altiplano eran, como los de la Costa, tipos braquicéfalos; todavía más, en los últimos tiempos anteriores a los Incas, llegaron a una hiper-braquicefalia, hace unos 700 u 800 años.

este carácter humano correspondiente a una etapa de cultura, no hay que perder de vista la posibilidad de subsistencia a través de los tiempos de un mismo antiguo y pobre estado cultural, incluso junto o por debajo de otros más recientes y más ricos. Es por ello por lo que existen los pueblos, cronológicamente, mejor dicho biológicamente viejos y que, no obstante ello, apenas si han salido de la órbita primitiva de cultura, y a la inversa; probándonos estos hechos la diferencia de capacidad de progreso de los grupos humanos, debida, especialmente, a la acción del medio circundante, ya que, del punto de vista de la naturaleza, todos ellos poseen fuerzas evolutivas idénticas.

Diríamos, en suma, que, así como en la base de toda **evolución** están la necesidad y la inflexibilidad de la ley natural, en la base de todo **progreso** está lo que Marett ha llamado la "inventiva" y, puesto que ésta supone un margen más amplio de posibilidades, en cierto sentido, el cumplimiento de una ley social. "Al poner, —expresa por eso el autor citado— la inventiva en el primer peldaño de la escala de condiciones, rompo deliberadamente con la opinión de que la evolución humana es un proceso puramente "natural". Claro es que la palabra "natural" puede usarse con tanta amplitud y vaguedad que abarque cuanto ha sido, es o pueda ser. Sin embargo, si se usa de manera que excluya lo "**artificial**", dispuesto estoy entonces a decir que la vida humana es eminentemente construcción artificial (criterio de progreso); o, para decirlo en otras palabras, obra de arte, consistiendo precisamente el rasgo característico del hombre en que es el único entre los animales que sea capaz de arte" (1).

C). REGION ORIENTAL.—Los pobladores de la selva han permanecido hasta la presente estacionarios desde todo punto de vista (2). Desde la configuración del crá-

(1) Véase Antropología.—Pág. 124.

(2) Las tribus que han poblado aquella región desde tiempo inmemorial parecen haber sido varias, entre las cuales sobresalen los jíbaros, los záparos, los pacamoros, macas, quijos y yaguarzongos. Estas tribus probablemente han arribado al Oriente trasponiendo la Cordillera de ese lado, es decir, en migraciones oriundas de la Sierra, aun cuando cierta hipótesis quiere también hacerlos arribar por la vía del Amazonas. Los jíbaros realizarían estas migraciones en épocas antiguí-

neo, desde las características externas del rostro y la piel, desde las costumbres —rudimentarias, bárbaras aún—, hasta sus maneras de vida social, sus concepciones religiosas y políticas, revelan que el jíbaro o el yumbo, el indio del Oriente en general es el último representante de una etapa humana hace muchísimo tiempo superada en otras partes y, por lo mismo, casi inexistente en la realidad actual.

Hay principios generales de cuya verdad es permitido dudar, al menos hasta que se reciba una comprobación casi palpable de ellos. Aquel principio antropogeográfico según el cual el hombre, ya particularmente, ya en grupo, se halla determinado, condicionado en gran parte, de modo objetivo, por las circunstancias exteriores que le rodean, podrá parecer a simple vista discutible; pero la verdad es que si miramos a través de este criterio la realidad de las relaciones del habitante del Oriente con su selva, habremos de concluir que por lo menos esta vez el principio antes enunciado no puede ser tachado de falso.

Aquella antítesis que suele plantearse entre Naturaleza y Sociedad, parece no poder darse, al menos hasta la presente, en nuestra zona oriental. Y si ya, en el examen de la zona interandina, los rasgos todos característicos de la vida humana de aquel tiempo nos revelaban la persistencia de un estado psicológico-cultural primario como es el primitivismo, por lo que se puede afirmar que prevalece en ella la evolución sobre el progreso, al realizar igual examen respecto del Oriente, estamos en el caso de concluir que hasta la evolución parece haberse detenido allí, si tal cosa no implicara una afirmación en extremo cuestionable.

Basta recordar, en efecto, que ya los mismos incas, incluso tras de haber sojuzgado y vencido gentes y tribus tan bárbaras como las que demoraban al Norte del actual Perú

simas, acaso presionados por tribus más civilizadas. Pues no hay que perder de vista la hipótesis de Max Uhle, según la cual "puede considerarse como seguro que al principio ocuparon hordas de la familia jíbara grandes trechos del Interior y de la Costa". Igual o parecida suposición fué también defendida por González Suárez, quien llega a insinuar para los jíbaros el mismo origen de los quitus. — (Véase Atlas.—Texto.—Pág. 28).—Los yumbos, en cambio, habrán emigrado al Oriente en tiempos posteriores. "Quizás son —dice Jaramillo Alvarado— vástagos de ciertas familias que, como las del pueblo de Pimampiro, se internaron por diversas causas en la montaña".—(Véase El Indio Ecuatoriano).

y al Sur del mismo, no se atrevieron o no quisieron, en todo caso no llegaron, a emprender la dominación de las tribus orientales trasandinas, siguiéndose de aquí que si bien tales tribus lograron mantenerse en un estado de salvaje independencia, también se vieron, a causa de ello, condenadas a no poder salir de su lamentable situación de barbarie y, lo que es peor, de estancamiento cultural.

Quien pueda saber, a ciencia cierta, cuál haya sido el género de vida de aquellas hordas, sus verdaderas concepciones y creencias, sus costumbres e ideas religiosas y morales, es muy difícil de decirlo y sin duda, no habiendo posibilidad inmediata de esclarecer todo eso, parece que toda una época de aquel sector de población ecuatoriana, estuviese malhadadamente perdida para el conocimiento histórico. No obstante eso, hay una posibilidad teórica que puede permitirnos penetrar en ese campo y realizar en él algunas deducciones, y ésta es la de que nos es dable, al menos, poseer determinados conceptos generales de los rasgos de vida social humana característicos de la etapa primitiva, de cuya aplicación práctica a una determinada y circunscrita experiencia, —la misma que suele poner de relieve las conclusiones pertinentes a cada caso concreto—, podemos estar ciertos.

De consiguiente, si verificamos operaciones de esta naturaleza, al trazar una descriptiva de la zona oriental, no será aventurado el indicar siquiera los principales caracteres de la vida humana pre-histórica de dicha zona, entre los cuales consignaríamos al menos, la agrupación en hordas de vida errante, imprecisas y fácilmente disgregables; un abandono total y resignado a las fuerzas de la naturaleza; la carencia de inventiva y, por ende, del sentido de la lucha por la existencia, hasta tal extremo esto que la vida se convierte en fatal y pura inercia ante el dominio de la naturaleza; la presencia de un sentimiento religioso vago y no sistematizado todavía que da por resultado el aparecimiento de un régimen de convivencia humana mal organizado, irregular y deleznable, con matices totémicos, es cierto, pero de un totemismo tan poco comprendido y practicado cuanto más quebradizo y con facilidad cambiante; una **técnica**, —entendiendo por esta palabra todas las conquistas alcanzadas por el grupo—, tan poco desarrollada que a la menor embestida de la "materia

bruta" de la naturaleza, claudica y se derrumba estrepitosamente, dejando al sér humano, en lo profundo de su etapa salvaje abandonado; una inmersión, en fin, del hombre en el reino natural, que sólo dentro de los cuadros de éste puede ser concebido y estudiado aquel, haciéndose de este modo ostensible aquella verdad de que el hombre y la vida humana en general, en tanto escapan a los cuadros de la naturaleza y a las leyes respectivas, formando así el objeto de una rama científica diversa y especial, en cuanto la insurgencia del hombre contra aquella (¿el pecado original?—Véase Hauriou) es tomada como un inexcusable punto de partida, acaso no tanto histórico, sino más bien conceptual.

Es sin duda todo esto lo que debió haber tenido en cuenta Keyserling cuando en sus "Meditaciones Suramericanas" expresó que todo nuestro Continente, no sólo sus regiones salvajes, es, aún en nuestros mismos días, el mundo del tercer día de la Creación, es decir, entendiendo esta frase, en su sentido más profundo, **tierra** bárbara, tierra salvaje, "**terra inmatura**", en cuyo seno parece no haber surgido todavía el hombre creador.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Un notable teórico de las razas, Ludwig Gumplowicz, (1), ha ideado una teoría materialista del Estado, suponiéndolo originado de un hecho de poder y construído siempre sobre la base de una constante acción directa de un grupo racial sobre otro, esto es, sobre una permanente lucha de grupos, habida cuenta de la distinción fundamental de las razas en superiores e inferiores. Tal teoría no tiene para nada en cuenta, es cierto, el criterio diferencial que permite deslindar los campos de la ciencia natural y de la ciencia social, por lo que concluye por ser eminentemente naturalista; pero, a pesar de ello, ha prestado y presta importantes servicios a esta última, por lo mismo que se esmera en

(1) Véase: Derecho Político Filosófico y otras obras.

ofrecer una cabal descripción histórico-empírica del Estado, como de todas las organizaciones políticas en general, lo cual si desde el punto de vista de la descriptiva resulta sin vacíos, a través de una investigación científico-social puede por lo menos resultar provechoso, en cuanto también para ella es necesario no desentenderse de la realidad empírica tal como se presenta de hecho.

Sin duda, la teoría mencionada ofrece muchos puntos vulnerables; sin duda, también, no ha logrado eludir los cargos de unilateral, incomprobada y tendenciosa que, acaso con razón, se le han dirigido; sin duda, por último, como teoría del Estado, se revela manifiestamente insuficiente. Pero cuando se trata de realizar una investigación empírico-descriptiva de una realidad determinada y, sobre todo, de una realidad como la ecuatoriana, en su etapa proto-histórica, y aún a través de todas ellas, reconocemos de buen grado que tales doctrinas naturalistas son, si no las que han de suministrarnos los cuadros científicos propios y adecuados al examen, al menos las que han de prestarnos valiosas sugerencias para una mayor exactitud del mismo.

Sea de todo ello lo que fuere, el hecho es que si dirigimos la mirada hacia todas las etapas históricas del Ecuador, —y hasta podríamos hacer extensivo este miraje a todos los pueblos de la tierra, cual más cual menos—, y procuramos indagar por una última ley, más natural que social, más causal que teleológica, que hubiese gozado, por así decirlo, de cumplimiento y vigencia permanentes y eficaces, a través de aquellas etapas de la historia, no hay más remedio que acudir a la interpretación naturalista de ella, ora se quiera ver en la "lucha de razas" (Gumplowicz), ora en la "lucha de clases" (Marxismo), ora en ambas, —pues, a nuestro entender, es posible una posición dentro de la cual la primera se halla subsumida en la segunda—, el verdadero eje del suceder histórico, en demanda de la citada ley.

Por el momento, queremos intencionadamente valernos de la primera suposición materialista, aún reconociéndola ineficaz para dar de sí una satisfactoria teoría del Estado, lo que quiere decir que nos valemos de ella, no en cuanto tal, sino como una explicación genético-causal de la historia, utilizada ahora por nosotros ocasional y preme-

ditadamente, con el fin de mirar a través de ella el suceder histórico ecuatoriano; nos servimos de ella como de una armazón científica, que la conceptuamos defectuosa sin duda, pero particularmente aplicable al caso concreto que estudiamos.

Pues bien, aquella última ley de incontrovertida vigencia sobre la realidad empírica de la historia ecuatoriana, no es otra que la implícitamente contenida en la teoría sociológico-naturalista de la lucha de grupos, como si efectivamente pareciese que, a lo largo del devenir histórico ecuatoriano, una nueva etapa de civilización, y hasta puede decirse un nuevo Estado, sólo surgiesen como una consecuencia de la verificación concreta y repetida de aquella ley, es decir, a consecuencia de una "lucha de grupos" —y, hay que confesarlo, al menos en cuanto a nosotros, casi siempre grupos diferenciados racialmente—, que, en última instancia, implica teóricamente y acarrea en la realidad la efectiva "dominación" del uno sobre otro u otros, en otras palabras, la "dominación, progresivamente organizada, del hombre sobre el hombre", como dijera textualmente el mismo Gumpłowicz.

En efecto, mirando retrospectivamente, podemos descubrir que la historia ecuatoriana, único sector al que por ahora queremos referirnos, ha sido tejida sobre la trama de una serie de luchas de grupos, que han terminado en sucesivas conquistas, en dominaciones absolutas, así la española sobre los incas, como la de éstos, a su vez, sobre los aborígenes ecuatorianos; y, puesto que nada certero es posible saber de los tiempos pre-históricos, cabe al menos inducir que en el transcurso de ellos, las luchas no habrán dejado de ser menos tenaces, ni sobre todo menos frecuentes, si juzgamos por la proto-historia y por la historia.

Como una gran planicie abierta han ido sucediéndose en tierra ecuatoriana, de modo especial en su zona interandina, uno tras otro, los montículos de las diversas civilizaciones y de los diversos Estados, (sentido lato) unos y otras obra, más evolutiva y causal que de progreso teleológico, por lo que descubrimos que, aunque parezca extraño y algo paradójico, nuestra historia, al menos hasta hace cosa de un siglo, parece ser menos una historia espiritual, historia propiamente dicha, historia como realización de valores, historia cultural, que una historia natural del hombre ecua-

toriano, historia natural del Ecuador, incluso naturaleza y hombre en una sola realidad.

Una de esas conquistas, la de los incas del Perú, realizada aproximadamente unos ochenta años antes de la venida de los españoles, es justamente la que abre las puertas de la proto-historia, por lo que, tras de haber rozado los temas pre-históricos, creemos del caso detenernos un poco más en ella.

Los incas peruanos han sido objeto de una literatura valiosa y abundante. Es de todos los pueblos sudamericanos aborígenes probablemente el mejor estudiado y probablemente también el que a mayor estadio de civilización lograra elevarse, sobrepasando a todos sus congéneres en técnica y en espíritu, si bien este último en un sentido relativamente limitado. Después de largas discusiones tendientes a averiguar el origen étnico de los incas, llegóse a insinuar la teoría de una posible procedencia ecuatoriana de los peruanos y, por ende, de una estrecha relación entre los conquistadores incas y los conquistados shyris, caras o quiteños. Hoy, mantiénese cada vez con más verosimilitud la inquietante opinión de que la civilización inca se derivó de más antiguas civilizaciones ecuatorianas (1).

Además, son las ciencias las que van comprobando tal posibilidad. Es la lingüística la que nos va descubriendo que el **quechua** (idioma oficial peruano), no era sino un dialecto de la lengua primitiva hablada en lo que ahora es territorio ecuatoriano. En cuya virtud pudo decir Tschudi: "Mis investigaciones me han llevado a otro resultado, y juzgo que las formas más antiguas que se han conservado (del quechua), a pesar de las influencias colonizadoras del dialecto del Cuzco, bajo el inca Atahualpa, están en el distrito de Quito, por lo que estimo este último dialecto más antiguo que el del Cuzco, lo mismo que el dialecto Chinchaysuyo. Según mi opinión, el pueblo que hablaba qui-

(1) Si a esto se añade la hipótesis ya enunciada de una vinculación existente entre los caras y los quitus, estarán por un lado en camino de ser una verdad las relaciones hechas por el **quipocámayoc** Catari, hasta ahora consideradas como leyendas; y por otro, aparecerá el suelo ecuatorial como la auténtica fuente primaria de la cual habría surtido la más importante y atractiva de las civilizaciones sudamericanas.—Véase Max Uhle.

chua vino del Norte al Sur, extendiéndose por las planicies situadas entre los Andes y el Marañón superior, avanzando en seguida hacia Huaraz, y siguiendo paulatinamente hacia el Sur. Siguiendo la planicie interandina, llegó finalmente a la ribera Norte del lago Titicaca. Aquí encontró el avance un momentáneo fin, pues los alrededores estaban habitados por valientes tribus, que le impedían valerosamente seguir más adelante. **Con el final de esta peregrinación nace el mito incaico, lo mismo que la dinastía de los Incas, que se extendió por conquistas hacia el Sur y nuevamente hacia el Norte"** (1).

Cualquiera que pueda ser la opinión definitiva sobre esta materia, que por hoy apasiona vivamente a investigadores ecuatorianos y peruanos, lo que nos interesa particularmente es que la civilización peruana al tiempo de realizarse la conquista del Reino de Quito (por antonomasia), hallábase en el más alto grado de su esplendor, como quiera que aquella misma conquista solo pudo ser verificada en tal virtud. La conquista del Reino de Quito fué la más importante, más onerosa y la última que realizaron los Incas, siguiendo una especie de plan expansionista del Imperio. "El Cuzco —afirma L. Baudin, el autor de la "Vida de Francisco Pizarro"— es la Roma de la América del Sur. Las razas se han sucedido sobre esta tierra y cada una de ellas ha construido sus monumentos; junto a los vestigios de sus antecesores y a menudo sobre las ruinas mismas del pasado" (2). Acaso más que por esto, que desde luego no deja de ser verdad, el Cuzco puede muy bien ser comparado a Roma, y a la Roma antigua preferiblemente, por su afán de conquistar y sojuzgar pueblos y por el sistema de realización de sus conquistas.

Podría trazarse un paralelismo, —supuestas, claro está, las diferencias fundamentales—, entre Roma y el Cuzco. Como el Imperio romano, el de los Incas surge prestigiado de leyendas y de mitos; como Roma, el Cuzco es en los comienzos nada más que una ciudad entre otras; co-

(1) Véase Jaramillo Alvarado.—El Indio Ecuatoriano.

(2) Véase "La Vida de Francisco Pizarro".—Pág. 157.—Véase, además, "El Imperio de los Incas".

mo Roma, el incanato va ensanchando sus fronteras a medida que va subyugando hábilmente a los pueblos colindantes; como los romanos, los incas son valientes guerreros, benignos cuando se les acata dócilmente y terribles cuando se les resiste con porfía; como Roma, el Imperio llega a dominar el mundo (siquiera sea el mundo sudamericano, más o menos civilizado), haciendo del Cuzco precisamente lo que su nombre entraña: "El ombligo del Universo"; como Roma, tiene el Cuzco días gloriosos y fastos memorables, sobre todo cuando, al igual que en Roma, vuelven los conquistadores cargados no menos de los despojos de las victorias que de las maldiciones de los pueblos vencidos; como en la Roma de Augusto, en el Cuzco de Huaynacápac se llega al *máximum* de autoritarismo despótico y de centralización administrativa, todo lo cual se corona con la transubstanciación mística del Emperador en dios visible; como Roma, en fin, el Incazgo experimenta también una repentina crisis que se patentiza en las luchas intestinas y en un posible abandono de los antiguos mitos. Y para que nada falte al cuadro, también, como las invasiones de los bárbaros sobre Roma, caen los invasores españoles sobre América del Sur, quienes si no eran bárbaros, no por eso dejaron de ejecutar actos de barbarie, en nombre de un rey que nada sabía y en nombre de Cristo, que precisamente había enseñado todo lo contrario.

Hay quienes, como el distinguido arqueólogo ecuatoriano, Jijón Caamaño, se inclinan a sostener que el crecimiento del Imperio fué rápido en exceso, casi "repentino", diríamos, empleando su propio término, afirmación que unida a aquella otra de que la cultura andina, al siglo XVI, era una civilización en la postrer etapa de su desarrollo, en el ocaso" (1), parece encerrar la idea de la muy corta duración del Imperio incaico, de lo que en lógica corriente habría de desprenderse que, —pues el tiempo había sido tan escaso—, las mejores obras de civilización en general, no se deben propiamente a los incas, sino más bien a civilizaciones pre-incaicas, habiendo venido aquellos a rematar, como si dijéramos, un proceso de cultura, en

(1) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Pág. 98.

el cual su participación habría sido secundaria, y, en todo caso, destinada, a coronar es cierto aquel proceso, pero, por lo mismo, también, a liquidarlo (1).

Como para reforzar esta opinión se argumenta en el sentido de que, "mirando ya no el panorama reducido de la historia del incario, sino uno más vasto", "se observa que la civilización andina, que es una había llegado al tiempo de los Incas a su última faz de desarrollo, a la madurez completa en la que la plenitud de las formas, había dado de sí cuanto susceptibles eran de dar" (2), argumentación con la que quiere ponerse de relieve de modo principal el que, habiendo tenido el Imperio un crecimiento tan violento, estaba llamado —toda vez que, siguiendo una ley incuestionable de la historia, un reino así formado tiene también un rápido descenso—, "a fraccionarse en breves términos" y, digamos de una vez, a desaparecer ya en los días mismos de la invasión española. De donde habría de deducirse en buena lógica —y, acaso, es ésta la última y preciada conclusión a la que se quiere llegar— que los conquistadores españoles de ningún modo pueden ser considerados como responsables del aniquilamiento de un Imperio que ya por sí mismo se hallaba aniquilado.

Respetamos la opinión emitida por el mentado autor, partidario como se ve de la escuela del virrey Francisco de Toledo, una de las dos en que, según él mismo afirma, Means ha clasificado a los diversos comentaristas de estos tópicos. Y la respetamos por la reputación de que goza quien la sustenta, así como también porque se apoya para ello, en parte, sobre razones de carácter arqueológico, terreno inexplorado para nosotros. Pero justamente por esto debemos declarar que, si bien en este sector científico no penetramos voluntariamente, por lo que dejamos a salvo la opinión debatida, en cuanto sustentada por pruebas arqueológicas; en cambio, las pruebas tomadas de otros órdenes científicos no parecen poder escapar igualmente a una crítica parcial.

(1) Véase: "Los Orígenes del Cuzco".—Págs. 91 y siguientes.

(2) Véase: Jijón Caamaño.—Ob. cit.—Pág. 97.

Así, por ejemplo, creemos con razón que si intencionadamente dejamos de mirar el Imperio incaico, como campo delimitado y circunscrito de investigación, para mirarlo como parte de un todo mayor, como una civilización o, mejor dicho, etapa de civilización, integradora de un totalitario proceso de cultura, y, por lo mismo, sólo en función de éste explicable, comprensible y posible objeto de estudio, (en estricto sentido, este es el carácter de toda posición encuadrada más dentro del campo de una filosofía de la historia que en el de cualquier otra ciencia descriptiva, como la etnografía o la arqueología, por ejemplo), está claro que el Imperio (o cultura incaica), que considerado desde otro punto de vista, podría aparecérsenos como algo autónomo, como un todo él a su vez, se nos ha de presentar apenas como un efímero proceso parcial subordinado a un proceso totalitario de cultura. En suma, pues, el que la civilización incaica se nos aparezca como un todo o como algo parcial dentro de un todo mayor, sólo depende, en último término, de la mayor o menor perspectiva histórico-filosófica de la posición desde la que se la observe, añadiendo, aquí, de nuestra parte, que incluso todo el proceso cultural andino, al ensanchar la posición contemplativa a límites históricos más amplios, vendría también a ser considerado, con perfecto derecho, sólo como uno de tantos procesos parciales integradores del proceso universal de la cultura humana.

Por otro lado, aquello de las supervivencias de los "idiomas locales" y de las creencias y ritos religiosos pre-incaicos, no tan sólo en el Reino de Quito sino también en las mismas regiones del Perú, —que se presentan como hechos que prueban la "corta duración del Imperio" y, lo que interesa más, el que éste al tiempo de la conquista española estaba ya en trances de hundimiento definitivo—, juzgamos que no habla nada en favor de tales hipótesis; ya que, tanto por lo que se refiere a los idiomas como por lo que se refiere a las religiones locales, las pruebas históricas parecen más bien demostrar que, no obstante largas dominaciones, puede seguir coexistiendo al lado del idioma y religión oficiales del pueblo conquistador. Así, concretándonos al caso de los idiomas, podemos recordar cómo las lenguas dravídicas de la India subsistieron durante mucho tiempo (y aún subsisten ciertos dialectos), a pesar de la se-

cular dominación de los arias védicos que hablaban el sánscrito.

Y si no se quiere aceptar esta prueba, al menos habrá de aceptarse —aún en el caso de suponer que en verdad la desaparición de los idiomas locales probase la permanencia prolongada de una dominación— el que nosotros deduzcamos que si "los pueblos bilíngües, de la época de la conquista, un siglo más tarde, sólo hablarían la "lengua del Inca", el quechua", (1), ello sin duda era debido a algo más que a la prédica insuficiente hecha por doctrineros y frailes, esto es a una influencia lenta pero eficaz, que había venido ejerciendo el dominador incásico desde algún tiempo atrás.

Iguales o parecidas clases de pruebas pueden aducirse por lo que respecta a las religiones; puesto que, efectivamente, de una parte, nos bastará recordar cómo las religiones nativas del Japón y de China, pongamos por caso, el **sintoísmo** y el **taöismo**, coexistieron perfectamente y coexisten incluso en nuestros días, junto a las religiones **brahamánica** y **búdica** sucesivamente, traídas desde la India, ora a través de misioneros, como sucedió preferentemente en China, ora por medio de una efectiva conquista como en el caso del Japón.

Por otra parte, creemos que nos será permitido afirmar que si "los visitantes de idolatrías, de principios del siglo XVII, casi no tuvieron que ocuparse del Sol, de los otros grandes dioses del Panteón incaico, ni de los Raimis del Calendario imperial, mientras necesitaban emplear todas sus fuerzas y prestigio para luchar contra el culto de los dioses locales y la celebración de los ritos pre-incaicos", (1) no fué tanto porque el culto oficial no hubiese llegado a imponerse, a causa de la corta duración del dominio incaico; sino, más bien, porque, dado el sistema de conquista y de guerras del Imperio, que con razón Letourneau ha calificado de "civilizador y humanitario" (2), el propósito de

(1) Véase Jijón Caamaño.—Obra citada.—Pág. 96.

(2) Véase Letourneau.—Evolución Política en las diversas razas humanas.—Pág. 190.

los Incas era menos imponer por la fuerza de las armas su religión oficial sobre los conquistados que procurar amalgamar las religiones de entrambos pueblos, asimilar ellos la religión del pueblo conquistado y hacer que éste a su vez asimilase la del conquistador, identificar, diríamos, los dos cultos, en forma tal que, aún conservando el pueblo vencido su propio culto local, no hiciese otra cosa que rendirlo también a las divinidades del vencedor (1). Hecho éste reconocido implícitamente por el mismo citado etnógrafo ecuatoriano, en el Prólogo de su obra "La Religión del Imperio de los Incas", cuando nos dice: "Las creencias y supersticiones incaicas, fuéronse acrecentando a medida que se ensanchaba el Imperio, el que si impuso el culto dinástico, el del Sol y los Incas, no procuró extinguir las religiones de las naciones conquistadas sino que, muy al contrario, dejando libre curso a sus manifestaciones, procuró incorporarlas en la religión incaica. (Véase Pág. 1). (2).

En segundo lugar, hemos de recordar que, no obstante presentar los diversos cultos variantes y matices ritualmente específicos, fundamentalmente, habida cuenta de la teoría de los "círculos de cultura", propia de la escuela del método histórico, aceptable ciertamente más como método que como doctrina, todos ellos parecen pertenecer a un

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) Esto solía hacerse hasta por un convenio como en el caso de Cuisman-cu. "Después de corto armisticio —dice Latcham, refiriéndose a Garcilazo—, se pactó la paz en las condiciones siguientes: Los yungas debían adorar al Sol como lo hacían los Incas y construirle un templo aparte en que su culto tendría tanta magnificencia como el de **Irma**, ahora llamada **Pachacámac**..... Para mayor adorno y grandeza del valle, debían establecer una casa de vírgenes elegidas para el templo del Sol, del mismo estilo que aquella del Cuzco. El rey o señor, Cuisman-cu, como igualmente los demás jefes de las tribus federadas, quedarían como aliados del Inca, reconociendo, sin embargo, la supremacía de éste y conformándose con las leyes y costumbres del Cuzco. Los Incas debían venerar y respetar el oráculo **Rímac** y ordenar que en las demás Provincias se hiciera otro tanto..... etc."—Véase Latcham.—Trabajo publicado en los Anales de la Universidad de Santiago de Chile.—Págs. 1.785 - 1.786.

(2) "Si bien los Incas imponían su culto a los pueblos que sojuzgaban, no ultrajaron nunca a los ídolos del enemigo; sino que los llevaban al Cuzco, les daban sitio en el Panteón de sus propios dioses, y no impedían que el sacerdote que les fuera fiel hiciera ofrendas piadosas en su honor".—Véase Arturo Capdevila".—Los Hijos del Sol.—Pág. 226.

mismo "**campo de cultura**" (1), si bien con ciertas formas yuxtapuestas e incluso superpuestas; parecen corresponder, diríamos, a un mismo "**status**" religioso, o sea, a una misma etapa evolutiva (2) de tan importante "**elemento de cultura**": la religión. Lo que se patentiza, a nuestro modo de ver, justamente en la facilidad de identificación de las divinidades, creencias, y hasta ritos de las distintas poblaciones, mejor dicho, de su refundición, nada violenta, en las divinidades y creencias del sistema religioso del Imperio. Así, por ejemplo, con débiles tropiezos, ya desde muy pronto el Sol, bajo la advocación de Pachacámac (3), fué sucesivamente identificado con el dios de los Chimu, **Con** (4), a raíz de la conquista de este pueblo y con **Irma**, dios de los **Chinchas** (5), también bajo la misma advocación, y con motivo del convenio ajustado entre ambos pueblos (6). Esto mismo es lo que, en otras palabras, quiere expresar Joyce, al decir: "De todo lo dicho, parece resultar un he-

(1) Sentimos no conocer el trabajo, que debe ser importantísimo, del profesor Schmidt, acerca de los "Círculos de Cultura y Capas de Cultura en Sudamérica", publicado en la Revista de **Etnología**.—(XLV, 1913.—Pág. 1.114).

(2) "que consiste en que el grupo, con su cabeza, constituya una verdadera unidad interior y que el jefe dirija las fuerzas del grupo en el sentido mismo del grupo, de manera que en este caso la superioridad sólo signifique propiamente que la voluntad del grupo ha hallado en el jefe una expresión o cuerpo unitarios."—Véase Simmel.—Sociología.—Pág. 155.

(3) Pachacámac e incluso Viracocha no parecen ser sino advocaciones diferentes, sucesivamente dadas con las que se quería denominar al mismo Sol.

(4) Véase: Latcham.—Ob. cit.—Págs. 1.768 - 1.780.

(5) Véase: Latcham.—Ob. cit.—Pág. 1.780.

(6) El Sol, en definitiva, era el supremo dios de todos estos pueblos, lo cual está en relación con lo que hemos dicho poco antes, al lanzar la hipótesis de que pertenecían fundamentalmente a un mismo "**campo de cultura**", dentro del cual alternaban yuxtapuestamente, formas religiosas propias de los tipos "agrario-matriarcal" y "totémico-patriarcal", notándose una creciente hegemonía del segundo.—(Véase Schmidt.—Manual de Historia Comparada de las Religiones.—Pág. 306). También los Chibchas, según Enrique de Gandia, habrían rendido culto al Sol, lo que confirma, una vez más, la hipótesis mentada. "Los Chibchas reverenciaban también al Sol —expresa—, y le hacían sacrificios como los de la religión de los Incas. Tenían templos al Sol, y en Tunja había un cacique llamado Tutasúa, "que se interpretaba hijo del Sol".—(Véase Obra cit.—Pág. 116).—Véase también "Bonilla y San Martín".

E incluso pueblos de otras épocas y de otras latitudes, como Egipto, v. gr., entrarían, desde este punto de vista, a formar parte del mismo "círculo de cultura".

cho; la mayor parte, si no todas, las tribus peruanas adoraban, cada una, un dios creador supremo, cuyos atributos eran lo suficientemente similares para poderlos identificar, cuando los diferentes cultos se pusieron en contacto unos con otros" (1).

Finalmente, hemos de hacer notar, como un dato lleno de interés el que, si en nuestro tiempo, —y, posiblemente, hasta mucho después—, alguien quisiera emprender una campaña contra las creencias religiosas de nuestros aborígenes, a la manera de "los visitantes del siglo XVII", tampoco tendría, como éstos, que habérselas con la noción de un Sér Supremo, ni siquiera con los dogmas de la Iglesia Católica, y sí con los ritos y creencias incaicos y, en todo caso, precolombinos, por mucho que aparezcan disfrazados, bajo el aspecto de "un fenómeno de contacto", (2) producido a raíz de la conquista española; sin que pueda deducirse de esto, en buena lógica, la escasa duración de la dominación castellana. Así, pues, como resultado de lo expuesto fluye la siguiente consecuencia: si nos atenemos solamente a las pruebas presentadas, dentro del campo histórico-etnográfico, parece no haber mayores fundamentos para atribuir al Imperio de los Incas una duración bastante corta. Ahora bien, si, al contrario, queremos, tras esta argumentación de carácter **negativo**, oponer pruebas **positivas** que acaso hablen en favor de una opinión adversa, puede suceder que ésta aparezca con mayor claridad y verosimilitud sustentada y defendida.

Al efecto, si recordamos en primer término que, al tiempo de la conquista, española, según se desprende de las afirmaciones de casi todos los cronistas y comentadores posteriores, la organización social peruana, de bases económico-agrarias comunales, hasta entonces, estaba ya a punto de pasar a un nuevo tipo de régimen social, el feudal, con su consiguiente diferenciación en clases y castas (3), hemos de convenir en que el Imperio había permane-

(1) Véase: Latcham.—Trabajo citado.—Pág. 1.802.

(2) Véase Schmidt.—Manual de Historia Comparada de las Religiones.—Pág. 248.

(3) "En el Perú, la diferenciación en castas era todavía rudimentaria; la realeza regulaba allí toda la vida social; únicamente los sacerdotes y los nobles se distinguían de la masa, y asún así no eran más que los agentes de los Pontífices-reyes" Véase De Greef.—"Creencias y Doctrinas Políticas".—Pág. 37.—Tomo

cido durante algún tiempo bajo su antigua organización. Porque evidentemente, si, como nos puede demostrar el caso del antiguo Egipto y del mismo Méjico —para no referirnos sino a campos de cultura pertenecientes, podemos decir, a un mismo "círculo"—, el tránsito a la feudalidad sólo adviene en el momento en que las fuerzas sociales, después de haber integrado un sistema de economía equilibrado, se relajan para volver a formar otro generalmente de caracteres antagónicos, quiere decir que, antes de la dominación española (1), el sistema económico-social comunitario del Imperio ha debido tener una duración relativamente larga, no siendo, por consiguiente, puramente un mito el que Garcilaso, y con él buen número de autores, nos hablen de una larga sucesión de reyes incas desde Manco-cápac hasta Atahualpa.

En segundo lugar, conviene tener en cuenta que la presencia en el Imperio de determinados elementos de civilización, como su sistema político-administrativo, su reglamentación comercial, la organización de su ejército, su sistema de censo y de tributación, etc. —sólo tardíamente aparecidos en Egipto o en Roma por ejemplo, pueblos con los que será siempre lícito parangonarlo—, es un hecho que nos induce a afirmar que el Imperio no ha podido ser el resultado repentino de los esfuerzos bruscos de una tribu, sino preferiblemente la obra lenta y sistemática de una raza afortunada (2).

11.—Recuérdese cómo, en efecto, los **orejones** empezaban ya a formar la clase militar, gracias a ciertas prerrogativas concedidas por el Inca.

(1) También en Egipto, según el mismo De Greef, regían en los tiempos más antiguos, costumbres y normas semejantes a las del incanato, en materia económico-social.—Véase De Greef.—Obra cit.

(2) "Del punto de vista sociológico, la organización del antiguo Perú es infinitamente curiosa; constituye una experiencia notable, realizada en vasta escala, de largos siglos de duración, que suscitó la formación de una población numerosa, y que sin duda se hubiera gradualmente perfeccionado, si la brutalidad de los conquistadores españoles, incapaces de comprenderla y de interesarse por ella, no la hubiese cortado de raíz".—Véase Letourneau.—La Evolución Política en las diversas razas humanas.—Pág. 126.—"..... En los aspectos social y espiritual, había realizado América por sí misma importantes creaciones....., logrando alcanzar un nivel cultural muy elevado, cuando acaeció la catástrofe del descubrimiento, que trastornó sus culturas originales....."—Véase: Haberlandt.—Etnografía.—Pág. 323.

Y si estos hechos, de modo especial, la aparición probable de un régimen feudal, nos prueban por una parte la opinión que defendemos, aún más pueden probarnos todavía, de otro lado, que el Imperio de los Incas de ninguna manera se hallaba en los umbrales de su liquidación definitiva. Pues, efectivamente, toda feudalidad— que siempre supone, según se ha dicho, un cambio en el sistema de economía dominante y, por lo mismo, nace asegurada para largo tiempo, hasta que ella a su vez caiga en descomposición—, surge en el desarrollo de los pueblos como una etapa orgánica de larga duración, ya que, casi siempre, no viene sino a asegurar las posiciones privilegiadas de las clases dominadoras sobre las explotadas, a raíz de sus conquistas,—que es lo que, sin duda, habría acontecido en el caso de los Incas—, razón por la que con justicia ha dicho Letourneau: "La feudalidad es casi siempre hija de la conquista. . . . siempre tiene por base la opresión de los pequeños: la servidumbre o la esclavitud" (1).

Otra cosa, muy diferente, será que se hable de que el Imperio, al momento del arribo de los españoles, experimentaba una crisis, precisamente la crisis inherente al abandono del sistema de economía hasta entonces dominante, y al tránsito a uno nuevo. Y esta situación crítica tenía un correlato en el campo de las fuerzas religioso-místicas, el abandono o quebranto de los mitos originarios y fundamentales del Imperio (recuérdese la guerra por la sucesión entre Huáscar y Atahualpa). Es posible que, a consecuencia de esta crisis, que entrañaba ya una transformación en el sistema económico comunal, hubiesen sobreve-

(1) Véase La Evolución Política en las diversas razas humanas.—Pág. 461. —Schneider, en su "Filosofía de la Historia", nos habla de la ley evolutiva de "los periodos de florecimiento", en virtud de la cual los pueblos experimentan, digámoslo así, una sucesión alternativa, hasta por dos veces, de florecimiento y decadencia, pudiendo observarse que el segundo florecimiento sobreviene de un modo general a raíz de una gran revolución interior. Siguiendo esta teoría, ¿no sería lícito preguntarse si acaso el Imperio iba a entrar en su segundo periodo de florecimiento, después del triunfo de Atahualpa, a la época del advenimiento del español?—(Véase Ob. cit.)— Hay muchos indicios para creer tal cosa, y aun cuando no puede llegar a comprobarse que así hubiera sucedido, porque la historia tomó ya distinto rumbo, por lo menos puede quedar en pie la afirmación de que el Imperio no había llegado todavía a su liquidación definitiva.

nido nuevas formas de ordenación política, de organización administrativa, etc., y hasta nuevas formas de culto y creencias más avanzadas en el terreno de la religión; es posible, así mismo, que en cuanto a los demás elementos culturales hubiese seguido una notable serie de cambios progresivos; es posible que hasta el sistema de sucesión, basado en el mito del incesto legal del Inca, hubiese sufrido una cabal transformación; es posible, en fin, que incluso en el terreno geo-político, la hegemonía y el centro de gravedad políticos del Imperio se hubiesen desplazado del Cuzco a Quito, habida cuenta de la importancia asumida por esta última, a raíz de la victoria de Atahualpa, como, según lo sabemos, sucedió también en Egipto (1), en Centro América, en la antigua Grecia y más tarde en la misma Roma, si bien es verdad en esta última para dar lugar al aparecimiento de una civilización decadente como la bizantina.

La transformación más importante de todas, desde luego que era la condicionante, —y que es la que nos da asidero para sentar las hipótesis antes expuestas— es la que ya en los días mismos de la invasión española se estaba realizando, es decir, la sustitución del régimen de economía de tipo comunal, economía que podemos llamar mística, porque condicionaba el aparecimiento de formas religiosas rígidas e invulnerables, tales como el totemismo, pongamos por caso, por un régimen de economía de tipo feudal y, en consecuencia, fundamentada en el principio y en el hecho de la "propiedad privada individual" de las tierras. (Recuérdese el caso de Méjico). Probablemente, las tierras del Sol hubiesen sido objeto de un reparto entre la nueva nobleza por parte del Inca; tal vez hubiesen seguido perteneciendo al culto, en una especie de feudalidad eclesiástica; pero en cualquier caso no nos queda duda de que las tierras llamadas del pueblo, —forma bajo la cual se disfrazaba la propiedad del Inca sobre todo el territorio del Imperio—, habrían sin más desaparecido como tales.

(1) "Hacia la sexta dinastía comienza a declinar Menfis; el centro de gravedad inaugura su descenso hacia el Sur, estableciéndose primeramente en Heracleópolis, en el Egipto Central, y por último en Tebas, bajo la undécima dinastía".— Véase De Greef.—Obra cit.—Pág. 143.

Es preciso dejar constancia de que sólo incidentalmente nos hemos ocupado sobre tema tan sugestivo, por otra parte, como el de la posible génesis del Imperio incaico. Es así mismo interesante hacer notar que si bien todos los últimos asertos se refieren de un modo general al Imperio, no pueden aplicarse con la misma intensidad al Reino de Quito en particular, toda vez que, siendo la región últimamente conquistada por los peruanos, apenas había transcurrido un siglo de dominación incásica sobre él, hasta la de los españoles. A pesar de ello, —y dicho sea esto en honor de los cuzqueños— el sólo siglo transcurrido había sido suficiente para despertar en el ánimo, siempre esforzado y decidido, de los habitantes del Reino de Quito cierta creciente simpatía para con los métodos de gobierno, administración y culto, utilizados por el Cuzco.

Apenas si cabe preguntarnos sobre la extensión, límites, caracteres generales, etc., de la dominación incaica en territorio ecuatoriano, pues es de todos conocido cuanto atañe a esta etapa de nuestra historia. Sólo en un punto queremos detenernos, sin embargo. Es posible que, guiados por algunos autores, ciertos comentaristas creen todavía que en el Reino de Quito, al menos en ciertas partes de él, había aparecido ya, antes mismo de la dominación peruana, un régimen territorial de carácter individualista, y que, en consecuencia, el comunismo del Sur, —que habría acabado por imponerse, causando, suele decirse, un grave mal—, sólo puede ser considerado como un régimen adventicio, efímero y poco adecuado a las costumbres de nuestros antepasados, que, por tanto, hizo bien en extirparlo, como las idolatrías, el nuevo conquistador, el español.

Nos oponemos firmemente a ello. Ni las formas religiosas pre-incaicas, ni los rastros institucionales que pueden descubrirse en ciertos grupos indígenas, ni las supervivencias consuetudinarias, ni siquiera alguna lejana reminiscencia de índole psicológica, escondida acaso en lo más profundo del aborígen contemporáneo, nada hay que nos pruebe aquella tesis. Y sería inconsecuente objetar que si bien tal fenómeno es innegable, si se contempla desde ahora, ello se debe sin duda a la dominación del inca justamente, —que habría alcanzado a abolir las viejas formas—, porque se podría al punto retorcer el argumento, contraob-

jetando que, en ese caso, debiérase también llegar a demostrar, **pari passu**, que iguales fenómenos se han producido a causa de la dominación española, cosa que posiblemente sea algo más difícil de afirmar.

Como ya puede comprenderse, toda esta campaña anti-incásica, anti-comunal y sedicente defensora de un hipotético **individualismo primitivo** (lo que, a la luz de los modernos conocimientos psicológicos, entraña sencillamente una contradicción (1)), no tiene otra mira que la de hacer aparecer a nuestros indios, en su etapa histórica presente, como lo suficientemente aptos para un régimen de tipo individualista, si no para gozar de los privilegios y ventajas a él inherentes, al menos para soportar con excesivo estoicismo sus abusos. Terminaremos, pues, este párrafo con las siguientes oportunísimas palabras del ilustre Charles Letourneau, a quien hemos citado tantas veces: "Sin duda el comunismo del Perú es una forma social de orden inferior; pero se puede hacer iguales reproches al individualismo **"a outrance"**. Hablar de sociedad individualista es hacer una ridícula mezcla de palabras. Si, el socialismo peruano ha encadenado al individuo, pero al menos ha dado cumplida satisfacción a sus urgentes necesidades. Al contrario, el excesivo individualismo, que por otra parte se lo encuentra realizado en América sólo entre los últimos de los seres humanos, los de la Tierra del Fuego, desconoce la naturaleza propia del hombre, que es, ante todo, un sér social; deja el campo libre a la concurrencia despiadada, al más espantoso egoísmo y reemplaza la asistencia mutua por la mutua lucha; su fórmula es: "Cada uno contra todos; todos contra cada uno". Sin duda, una sociedad comunista como la del antiguo Perú, no progreso fácilmente; pero al menos puede durar, lo que es imposible con el régimen individualista sin medida y sin freno, en el que los fuertes acaban por destruir impunemente a los débiles" (2).

(1) Véase Lévy-Bruhl, Blondel, Durkheim, Halwbachs, Freud, etc.

(2) Véase Ob. cit.—Págs. 170 - 171.

Si por una de esas posibles catástrofes que caen más de una vez sobre los pueblos, no quedase otro recuerdo de la conquista española que los rasgos característicos de la organización social actual, no siendo hacedero por tanto emprender el estudio de tal hecho más que guiándonos por ellos, evidentemente cualquier investigador desapasionado e imparcial tendría que concluir, con lógica consecuencia, que aquella conquista ha debido tener realización hacia apenas cosa de cien años. Así, tan lastimosamente han transcurrido los cuatro siglos que van desde entonces acá, que no parece sino que todavía nos hallásemos bajo la constelación histórico-social de la conquista.

Esto se debe, sin duda, a más de otros factores, a que la conquista española tuvo caracteres más de dominación pura y neta que de conquista propiamente dicha, posiblemente a causa de que entre el mundo del conquistador y el del conquistado había una insalvable diferencia y un distanciamiento incalculable, como quiera que cada cual podía adscribirse a un círculo de cultura no tan sólo diverso, sino completamente extraño el uno al otro. En este punto, justamente, parece fallar aquel principio sociológico de Tarde (1), relativo a la "imitación del inferior al superior", (sea que se refiera a individuos, clases, pueblos, etc.), establecido como una ley general, pues, a pesar de darse una notable jerarquía categorial entre los dominadores y nuestros aborígenes, éstos nunca dieron muestras de imitarlos, ni siquiera de una manera inconsciente y casual, menos de modo deliberado y claramente voluntario.

Una profusa literatura sobre la conquista española sólo ha conseguido, hasta aquí, hacer posible una catalogación de los diversos autores según que sus tendencias dominantes sean las de favorecer a España o las de denigrarla, haciendo resaltar tal obra como una de las más gloriosas realizadas por el género humano, para lo primero; o, ensombreciéndola, con caracteres y tintes sombríos, —que acaso son los que le corresponden con más propiedad—, para lo segundo. No que no se pueda o se deba tomar la respectiva posición a este respecto, ni que tal cosa implique un

(1) Véase: "Las Leyes de la Imitación".—Pág. 260.

defecto metódico, sino que, aparte de ello, ha de atenderse muy especialmente al significado esencial —haciendo caso omiso de las contingencias exteriores— del acontecimiento histórico de la conquista.

De acuerdo con lo expresado, parécenos en extremo conveniente investigar de un modo previo, y ponerlos de relieve, ciertos rasgos o elementos culturales, propios del pueblo conquistador. Si es cierto que cada pueblo tiene una especial caracterización espiritual, que es la que constituye su sentido más íntimo y profundo, y si miramos desde este punto de vista el tópico que acabamos de plantearnos, parece algo fuera de duda que el sentido más hondo del pueblo español, es su capacidad para la vida **mística**. Pero la mística, en primer lugar, no es sólo religiosidad, ni siquiera tal vez lo fundamental. El misticismo es menos todavía, como ya el mismo Menéndez y Pelayo lo aclaró, emanación sentimental de la ortodoxia católico-cristiana. El misticismo es sencillamente, un "estado de alma", un estado psicológico especial; es, en frase de otro español, moderno, pero sin duda español viejo, (V.—Legaz y Lacambra) "intuición de la Realidad Suprema". De aquí que, contra lo generalmente aceptado, según lo hace notar dicho autor, el misticismo es menos espiritualista que vitalista y hasta realista. Sólo que, añadiríamos, no se trata de un realismo crítico, sino del más ingenuo de todos los realismos. Está, pues, más cerca de la vida y de la acción, rozándose con capas psicológicas que no vacilaríamos en llamar primarias; si bien es cierto que, por el propio impulso que lleva en su seno, puede llegar a elevarse a planos de exaltación espiritual, en los que el espíritu parezca ser el promotor, no siéndolo en realidad, de los movimientos psicológicos. (Tal, por ejemplo, el mismo caso típicamente ejemplar de don Quijote).

Esta descripción de la mística, no obstante corresponder perfectamente al misticismo español, puede no ser exacta en otros casos, como nos lo demostraría, supongamos, el misticismo germano, misticismo idealista, cuya esencia radica en una intuición, es cierto, —y en ello estriba su carácter de misticismo—, pero no de una realidad suprema, sino de una suprema Idea. Y sí, pues, como lo afirma Salvador de Madariaga, "en el tipo mediterráneo del hombre de pasión la naturaleza se manifiesta externamente con

más facilidad, y el hombre de pasión se apasiona", (como buen místico) (1) —lo que de buena gama haríamos extensivo a todos los españoles, aunque Madariaga haga sus salvedades—, ante su realidad intuída, con la convicción firme, además, de que esa es la sola realidad; podríamos decir que el buen germano místico se apasiona también ante su Idea, incluso o precisamente conociendo que sólo se trata de una Idea. Esto es, justamente, lo que nos explica, de otro lado, las diversas direcciones exteriores que suelen tomar las dos tendencias, dándonos por resultado que en tanto que el místico español se dirige a la acción y a la lucha prácticas, en un arranque apasionado de sus fuerzas místicas (don Quijote, Ignacio de Loyola, Cortés, Pizarro, Goya y Cervantes, etc.), el germano traslada esa lucha y esa acción, no menos poderosas y apasionantes, al campo de las ideas y de las teorías. (Leibnitz, Hegel, Goethe, Dürero y el mismo Lutero). En el fondo, sin embargo, la **actitud** de entrambos es sustancialmente la misma.

Existe, además, otra notable diferencia, digna de subrayarse, entre el germano y el español. El misticismo español es preponderantemente individualista (sentido de individualidad empírica, el hombre en sí) y egocéntrico, (haciéndolo centro al **yo** concreto) lo que se descubre, con rara fidelidad, en la vida de sus instituciones civiles todas y en el desarrollo mismo de su historia y, precisamente, de modo particular en la historia de la colonización americana— (recuérdese las luchas mantenidas, a cada paso, entre los mismos conquistadores, sus rencillas, odios, intrigas, etc.); y recuérdese, por otra parte, cómo, hasta en nuestros mismos días, la vida de la Institución Estatal —refirámonos a la suprema— es tan accidentada y revuelta, y cómo hay en cada español, por así decirlo, un **monarca** en potencia, razón por la que no reconoce con facilidad el deber de sometimiento a la ordenación jurídica —de donde proviene, sin duda, su tendencia oculta al anarquismo—, y quiere, más bien, que todos los otros se sometan a él, pero no porque encarne una idea, o sea la representación personificada de un orden cualquiera, sino por las calidades

(1) Véase: España.—Pág. 129.

defecto metódico, sino que, aparte de ello, ha de atenderse muy especialmente al significado esencial —haciendo caso omiso de las contingencias exteriores— del acontecimiento histórico de la conquista.

De acuerdo con lo expresado, parécenos en extremo conveniente investigar de un modo previo, y ponerlos de relieve, ciertos rasgos o elementos culturales, propios del pueblo conquistador. Si es cierto que cada pueblo tiene una especial caracterización espiritual, que es la que constituye su sentido más íntimo y profundo, y si miramos desde este punto de vista el tópico que acabamos de plantearnos, parece algo fuera de duda que el sentido más hondo del pueblo español, es su capacidad para la vida **mística**. Pero la mística, en primer lugar, no es sólo religiosidad, ni siquiera tal vez lo fundamental. El misticismo es menos todavía, como ya el mismo Menéndez y Pelayo lo aclaró, emanación sentimental de la ortodoxia católico-cristiana. El misticismo es sencillamente, un "estado de alma", un estado psicológico especial; es, en frase de otro español, moderno, pero sin duda español viejo, (V.—Legaz y Lacambra) "intuición de la Realidad Suprema". De aquí que, contra lo generalmente aceptado, según lo hace notar dicho autor, el misticismo es menos espiritualista que vitalista y hasta realista. Sólo que, añadiríamos, no se trata de un realismo crítico, sino del más ingenuo de todos los realismos. Está, pues, más cerca de la vida y de la acción, rozándose con capas psicológicas que no vacilaríamos en llamar primarias; si bien es cierto que, por el propio impulso que lleva en su seno, puede llegar a elevarse a planos de exaltación espiritual, en los que el espíritu parezca ser el promotor, no siéndolo en realidad, de los movimientos psicológicos. (Tal, por ejemplo, el mismo caso típicamente ejemplar de don Quijote).

Esta descripción de la mística, no obstante corresponder perfectamente al misticismo español, puede no ser exacta en otros casos, como nos lo demostraría, supongamos, el misticismo germano, misticismo idealista, cuya esencia radica en una intuición, es cierto, —y en ello estriba su carácter de misticismo—, pero no de una realidad suprema, sino de una suprema Idea. Y sí, pues, como lo afirma Salvador de Madariaga, "en el tipo mediterráneo del hombre de pasión la naturaleza se manifiesta externamente con

más facilidad, y el hombre de pasión se apasiona", (como buen místico) (1) —lo que de buena gama haríamos extensivo a todos los españoles, aunque Madariaga haga sus salvedades—, ante su realidad intuída, con la convicción firme, además, de que esa es la sola realidad; podríamos decir que el buen germano místico se apasiona también ante su Idea, incluso o precisamente conociendo que sólo se trata de una Idea. Esto es, justamente, lo que nos explica, de otro lado, las diversas direcciones exteriores que suelen tomar las dos tendencias, dándonos por resultado que en tanto que el místico español se dirige a la acción y a la lucha prácticas, en un arranque apasionado de sus fuerzas místicas (don Quijote, Ignacio de Loyola, Cortés, Pizarro, Goya y Cervantes, etc.), el germano traslada esa lucha y esa acción, no menos poderosas y apasionantes, al campo de las ideas y de las teorías. (Leibnitz, Hegel, Goethe, Dürero y el mismo Lutero). En el fondo, sin embargo, la **actitud** de entrambos es sustancialmente la misma.

Existe, además, otra notable diferencia, digna de subrayarse, entre el germano y el español. El misticismo español es preponderantemente individualista (sentido de individualidad empírica, el hombre en sí) y egocéntrico, (haciéndolo centro al **yo** concreto) lo que se descubre, con rara fidelidad, en la vida de sus instituciones civiles todas y en el desarrollo mismo de su historia —y, precisamente, de modo particular en la historia de la colonización americana— (recuérdese las luchas mantenidas, a cada paso, entre los mismos conquistadores, sus rencillas, odios, intrigas, etc.); y recuérdese, por otra parte, cómo, hasta en nuestros mismos días, la vida de la Institución Estatal —refirámonos a la suprema— es tan accidentada y revuelta, y cómo hay en cada español, por así decirlo, un **monarca** en potencia, razón por la que no reconoce con facilidad el deber de sometimiento a la ordenación jurídica —de donde proviene, sin duda, su tendencia oculta al anarquismo—, y quiere, más bien, que todos los otros se sometan a él, pero no porque encarne una idea, o sea la representación personificada de un orden cualquiera, sino por las calidades

(1) Véase: España.—Pág. 129.

personales excelsas que, real o quijotesicamente posea (1). El misticismo germano, en cambio, es individualista también, puede decirse, —pero tomada la individualidad, no como una realidad empírica existente de facto, sino como una idea reguladora, como ideal por alcanzarse, como aspiración a una finalidad— y egocéntrico, —entendido el **yo**, así mismo, no como el **yo** concreto de cada uno de nosotros, sino como un **yo** abstracto, esquemático y regulador, algo así como el **yo fichteano**—. Mas, como tales términos, dentro del general consenso, son tomados en el sentido anteriormente expuesto, estaría mejor decir que el misticismo germano es —puesto que una **individualidad reguladora** y un **yo abstracto** son, en definitiva, universales— universalista por esencia, a diferencia del español que es esencialmente particularista (2).

Y como podría objetársenos, diciendo que en este caso no se explicaría cómo el español, tan particularista, compenetróse bien con el **catolicismo**, cuyo sentido es también universal —y esto, de modo más notable, al tiempo de la conquista de América, precisamente—, nos adelantamos a contestar que la dificultad no es más que aparente, porque justamente esa polarización de universalidad y particularidad, creadora, en el campo religioso, de una tensión inquebrantable, es la que nos hace ver, más claramente aún, cómo el español, al hallar una avenencia formal insuperable

(1) De aquí se desprende que entre realidad y quijotismo existe una contraposición diversa a la que existe entre realidad e idea. El quijotismo es, en cierto modo, una realidad falsificada, pero no es un idealismo, por lo que puede decirse, también, que cabe, si no una contradicción, al menos una verdadera divergencia entre quijotismo e idealidad. El Quijote no se mueve en el reino de la realidad fáctica, pero tampoco en el reino de las ideas, aunque pueda poner el pie, a las veces en ambos.

(2) Sin duda por esto, hasta la presente, España no ha dado al mundo un tipo humano que, al mismo tiempo que la represente a ella —como no podría menos de suceder—, pueda también convertirse en un tipo del género humano. E incluso, su tipo humano más universal y valioso, que no es sino una creación literaria, —téngase bien en cuenta— don Quijote, contra lo que comunmente se cree, dista mucho de ser un tipo universalista. Don Quijote sólo puede ser concebido español —y en esto quizás está el mérito auténtico de Cervantes— y sólo como español ha de ser siempre rectamente entendido. Un don Quijote inglés, alemán, o siquiera francés, sería francamente incomprensible.

en la Iglesia Católica, afirmaba, en primer lugar, su naturaleza particularista y, en segundo, había de concluir por dar la espalda a las instituciones de otra índole. Y todavía, a mayor abundamiento, podemos reforzar lo dicho con sólo hacer presente que el germano, de mística universalista, —acaso impulsado por este motivo, si bien no de un modo palpable—, hubo de abandonar la Iglesia Católica y refugiarse en el cristianismo primitivo (esencialmente, otra forma de particularismo, casi de subjetivismo, diríamos), renovando de este modo la tensión mística, lo cual recibió aspecto casi tangible en el hecho de la Reforma (1). Así, mientras Lutero en Alemania daba a luz un nuevo fruto del misticismo germano, Ignacio de Loyola y los jesuitas, desde España, tocaban de nuevo con la vara mágica del Catolicismo español a la Europa entera. No en vano España fué la cuna de la Contra-Reforma.

Este misticismo español, sin embargo, como toda mística europea, y sin duda más que cualquiera otra, llevaba un sello trágico, que, a la vez que lo volvía más austero y menos creador, lo distinguía con precisos lineamientos, del primitivo misticismo de otros pueblos extra-europeos, tal, por ejemplo, nuestras propias razas aborígenes. Tal tragedia tenía muy honda raigambre y marcaba ineluctablemente, como con lengua de fuego, a la mística europea en general y de manera particular a la española. Este "sentimiento trágico de la vida", en frase de Miguel de Unamuno, era el que le llevaba al español a realizar el mal, aún sin quererlo y aún contra sí mismo. Pero esta tragedia, originada en el afán sublime del hombre europeo por adoptar una posición vertical sobre la tierra, lo cual, como hemos dejado sentado, se expresa, **sub modo** histórico, desde los primeros tiempos del Renacimiento, de ningún modo significaba una perdición, desde el punto de vista del progreso humano, aunque, desde el aspecto de la Iglesia, así haya sido comprendida y con tal carácter condenada. Si, a pesar de esto,

(1) "Hay en la Reforma una inspiración mística; el creyente penetra en sí, no escucha ya la voz de la Iglesia común, sólo atiende la voz misma del Espíritu Divino que va a hablarle en su conciencia, sin otro intermediario que la Biblia".— Véase: Fouillée.—"Bosquejo Psicológico de los pueblos europeos.—Pág. 601.

le llamamos tragedia es porque tal vocablo sirve y servirá siempre admirablemente para expresar la ruptura, el desgarramiento de un orden cualquiera, por causa de la más o menos deliberada intención del individuo, que, al acometer tal empresa, siente que produce un desequilibrio, pero tiene al mismo tiempo la pretensión —y lo consigue a veces— de superarlo.

Y si hablamos de modo preferente del punto de vista de la Iglesia es porque, por encima de todo, la mística europea, si bien no era ni es pura religiosidad, lo es con todo en gran parte, haciéndose esta verdad más patética cuando se trata de la mística española. Hemos hablado ya largamente sobre este orden religioso europeo, sobre la Iglesia Católica y sobre sus quebrantos sucesivos, en la primera parte de este Ensayo; sería superfluo, por lo tanto, insistir en tales puntos. Sin embargo, acaso convenga remarcar que la mística católica española, al adquirir los tintes claroscuros de lo trágico, naturalmente hubo de padecer una mengua de su potencia creadora; y como si la amargura de esta pérdida ahondase en el español su padecer, cuanto más sentía que se tornaban exangües las ricas fuentes de su vitalidad interna, de su mística, tanto mayor empeño ponía en compensar tal esterilidad con una marcada insistencia sobre los ritos, ceremonias y prácticas que antaño habían expresado tan bien su misticismo y que ahora, —había de reconocerlo el mismo con dolor— se hallaban desprovistos de esa vitalidad. A esto se debió, indudablemente, el que, justamente al tiempo de su venida a América, los españoles ya nada sabían, ni querían saberlo, del sentido místico de su religión, habiéndose refugiado, con la angustiosa tenacidad del naufrago, en la trama externa del simbolismo católico.

Y, como quiera que el español de entonces creía —acaso de buena fé—, que en este aferrarse al símbolo radicaba su salvación, llegó a confundir el acto de creencia y la devoción interna con sus signaturas exteriores y superficiales. Llevado de esta idea, quiso imponer su culto a los demás hombres, a todos los infieles, con un ardor ficticio que denunciaba la fragilidad de su posición, imponerlo oficialmente, a fin de que lo practicasen como una ceremonia ritual, sin ocuparse más de sí, tras de ella, existía un espíritu que la animase o sólo un soplo frío que la estratificase

(1). De esta invencible y malhadada dirección de la mística católica de España habían de derivarse tantas persecuciones contra los herejes, tantos ataques a los credos religiosos no católicos, tantas crueldades inquisitoriales contra quienes permanecían fieles a sus creencias, tantas muertes violentas, crímenes y asesinatos, tantas opresiones contra los mismos indios americanos; tantos, en fin, excesos de celo proselitista y sectario, que ellos consideraban virtudes y acciones gloriosas, realizadas en honor de Cristo y por la salvación de su alma y hasta —lo que sería irrisorio, si no fuera trágico—, por la salvación del alma de sus víctimas.

Así se explican todas esas contradicciones, esas antinomias y esa trágica dualidad del español ante la vida y ante los problemas de ultra vida, como que, a la verdad, su sino pareciere el de destruirlo todo con implacable saña e incluso destruirse a sí mismo, a trueque de convertirse en el ficticio baluarte de una religión que, al hacerse materia de política, de colonización y de guerra, se trocó en un fanatismo harto enrojecido para dejar de ser reprobado.

Esta mística española, actitud fundamental del conquistador, "lo propio del alma española", es justamente la que trajeron los españoles del siglo XVI a nuestro Continente. Y, por sobre todo, por encima de las disparidades de raza, de cultura y todo otro orden de fenómenos, había de encontrarse en América, en nuestro mismo suelo, con otra mística, diferente no cabe duda, pero mística al fin, mística primitiva, ingenua y en plenitud de posibilidades creadoras. Era la mística de los hombres del Tahuantinsuyo.

Para aclarar mejor la divergencia existente entre la mística del español y la del indio, nada nos parece más eficaz que referirla a los términos de una contraposición planteada por el autor Hauriou (2): diríamos que la mística del conquistador involucra de un modo inmanente la idea de la **caída** y de la **redención** humanas, caída de la que se siente responsable el hombre y salvación a la que reconoce no poder llegar si no es auxiliado por un poder supremo,

(1) Véase: Tarde.—Obra cit.—Pág. 234.

(2) Véase: Ob. cit.—Pág. 408.

todo lo cual constituye exactamente la dogmática esencia de la religión cristiano-católica, secreta urdimbre de la cultura europea toda. "El cristianismo —expresa por eso, con razón, el autor arriba citado— no es más que la orquestación misteriosa de la idea de la caída y de la redención. La eleva a lo infinito, hace entrar en escena al **no-yo** todo entero representado por la trinidad divina; es el **no-yo** que toma la iniciativa de la redención y es él quien la realiza, pues el hombre no estaba preparado, pero demanda la colaboración del hombre a su gracia y realiza así la salvación" (1). Y afirmaríamos igualmente que la mística del conquistado no lleva en sí ninguna idea de caída, ni, por ende, supone redención. De este modo, mientras la primera acarrea la renuncia, las actitudes ascéticas, y, en suma, la prometeica idea de que todo progreso es una peligrosa empresa contra los dioses, la mística indiana expresa elocuentemente la entrega, la vitalidad exasperada y, finalmente, la inmersión lírica en el seno de una evolución universal.

Ahora bien, si después de todo lo expuesto, inquirimos por el significado más profundo del hecho histórico de la conquista española, bien se echará de ver que nuestra disquisición anterior tendía a facilitar la comprensión de lo que, a renglón seguido, vamos a afirmar: el sentido inmanente del tal suceso radica en que, por sobre todos los caracteres externos que lo configuran, es una contraposición de los dos misticismos, que por lo mismo que son genéricamente semejantes, aunque con diferencias de grado, ni pueden menos de hacerse mutuos préstamos, ni tampoco, por otro lado, logran compenetrarse satisfactoriamente. Sin duda, a la larga, uno de los dos ha de dar el tono al conjunto; mas, por el momento, el mundo americano, que ya soporta fatalmente unas cuantas contradicciones exteriores de todo orden, ha de padecer esta contradicción más, no menos importante que las otras, operante en los estratos más bajos de la psicología colectiva.

En ello está, en consecuencia, gran parte de la clave del fracaso de la conquista española, porque, dígame lo que

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 185.

se quiera, la conquista española, observada desde una línea de **neutrales**, por así decirlo, resulta ser un fracaso cultural, no tanto, talvez, por haber asolado el **suelo** de las civilizaciones americanas, —de cuyo valor intrínseco puede lícitamente dudarse—, cuanto por haber iniciado la decadencia y ruina de la suya propia. No cabe que se diga que estas decadencia y ruina están compensadas por el florecer de una cultura hispano-americana, viniendo a ser así nada más que una **crisis** de desplazamiento geográfico de una cultura, porque ni siquiera ahora sabemos todavía que es lo que va a **valer** culturalmente el mundo americano.

Por mucho que se quiera ver en España un pueblo colonizador y por mucho que se afirme que su sistema de colonización empleado en América fué, si no ejemplar, al menos eficaz (1), tenemos que terminar por declararnos adversos a tales afirmaciones.

Si nos concretamos, en primera instancia, a la etapa de la conquista misma —pues está bien que se haga la diferenciación consiguiente entre esta etapa y la de la colonización—, apenas si parece necesario insistir sobre cuanto, desde Bartolomé de las Casas hasta nuestros días, se ha dicho con sobrada justicia, sobre los horrores y excesos cometidos al tiempo de ejecutarla. Y es sencillamente inútil querer destruir todo esto con sólo decir que se trata de la "leyenda negra" y que, por consiguiente, como si tal expresión sirviese de contraseña para desprestigiar toda impugnación, no hay necesidad alguna de seguir defendiéndose justamente de esa misma "leyenda". No obstante, la leyenda parece ser algo más que eso, parece ser la verdadera historia, y la historia oficial, "el prevaricato de sus documentadores", como diríamos en frase de Capdevila (2).

(1) "La obra de España asombra por su enorme esfuerzo civilizador, por la administración prudentísima en un territorio cuarenta veces mayor que la Península".—Véase: Roberto Levillier.—Trabajo publicado en la Revista de las Españas.

(2) Véase: "Los hijos del Sol".—Págs. 70 - 71.

Bastará circunscribir nuestra atención a un solo punto, al paso inicial, al método utilizado por los españoles para entrar en entendimiento con los indios, para que nos demos cuenta de cómo los conquistadores, a causa de su pasión por las fórmulas, de su **obsesio formæ**, podríamos decir, —que es, más bien, una desesperada manía ritualística— llegaron a América con el ciego afán de sacrificarlo todo a la subsistencia de las fórmulas, que ellos juzgaban invariables e igualmente aplicables a los hebreos, moros y cristianos, como a los aborígenes americanos. Acaso pueda decirse que esto denota la existencia de un criterio humanitario que veía en todos los hombres, por serlo, seres provistos de igual valor jurídico; sin embargo, no es este el caso, porque, como patéticamente nos lo prueba lo acaecido con nuestros mismos indios, el español se creyó siempre superior a ellos, cuya racionalidad misma, como se sabe, fue motivo de una apasionada controversia (1).

El español era entonces excesivamente apegado a la letra y a la fórmula. Poseo de una tendencia semejante vino a América (2) y en todas sus obras, en todos sus actos, ora individual, ora colectivamente ejecutados, dejó traslucir esa tendencia. Lo sensible era que no se trataba de la letra de la razón, ni menos de sus fórmulas, sino tan sólo de la forma y de la letra de los dogmas. Y cuando el dogma impera, la razón no tiene que hacer si no es callar, pues ningún dogma tolera discusión. Sólo teniendo en cuenta esta característica fundamental del conquistador es posible explicarse su comportamiento en tal empresa. Toma posesión de la tierra mediante una fórmula: el **requerimiento**, que luego vamos a examinar; clava una espada en el

(1) "... hubo muchos religiosos que tuvieron opinión que éstos (los indios) no eran hombres naturales".—Véase Herrero.—Década segunda.—Libro segundo.—Pág. 44.—Véase, además, Libro cuarto.—Págs. 93-94.—Véase también "López de Gomara".—Tomo II.—Pág. 243.

(2) "Capitán, Gobernador, Marqués, Francisco Pizarro ha subido en los últimos años de su vida hasta los más altos escalones de la jerarquía social,.... La forma le obsesiona; cree convertir a los hombres plantando cruces y unir a los pueblos haciendo levantar acta por el escribano,.... Don Juan de la aventura, conoce el deseo y no el amor, practica un culto y no una religión, conquista un territorio, pero no somete un pueblo. Siempre se le escapa el espíritu".—Véase: Baudin.—"La Vida de Pizarro".—Pág. 217.

suelo y cree que desde ese momento ese suelo ya es España: fórmula también; levanta en alto una cruz y ha hecho surgir una iglesia; traza el cuadrado de una plaza y queda ya fundada una ciudad; impone sus signaturas religiosas, sus imágenes y ciertas prácticas externas y cree que los indios son ya cristianos; enjuicia a los indios de acuerdo con sus preceptos jurídicos y apenas el escribano da fe de las sentencias, son cumplidas sin dilación; presenta a los aturridos aborígenes papeles escritos, aun cuando no saben leer, y exige inmediatamente que presten juramento de obediencia —formulismo también— a un rey y a un papa, de cuya existencia no acaban de darse cuenta las asombradas gentes: fórmula todo, todo fórmula. Los casos podrían centuplicarse, multiplicarse. Es lo que sucede todos los días, a cada instante.

De esta manera, puede decirse que la conquista se resuelve en una sucesión —harto dramática y, por desgracia, frecuentemente trágica— de fórmulas vacías. Porque lo grave, por encima de todo, estaba en ello: las fórmulas ya no eran más que pura letra inerte y huera, puesto que, a causa misma de insistir tanto en ellas, su hálito vital se había desvanecido. Esta misma vaciedad de las fórmulas y la absoluta prevalencia de ellas en el dominio intelectual y hasta emotivo del conquistador, son acaso las que nos explican su aparente crueldad, más que aparente, diríamos **objetiva**, porque, en verdad, es posible, es conjeturable que el español sufriera a causa de su misma crueldad, en el convencimiento de que él no era más que un instrumento frío del que se servía para realizar sus designios, un supremo valor como es Dios mismo. No obstante, puede, también con las mismas posibilidades de verosimilitud, suponerse que esa crueldad era subjetiva, en cuyo caso no tendría disculpa, pues forzosamente había de aparecer como un individuo capaz de hallar complacencia en el uso y abuso de métodos crueles de dominación (1).

(1) Tal es, por ejemplo, la opinión de Boutmy, cuando dice: "Esta crueldad (la del español o italiano) supone que el hombre tiene presentes vivamente las imágenes del sufrimiento del otro; pero que estas imágenes, penetrando en él por los nervios, se interfieren allí, cambiando de significación por así decirlo, de manera

Podría aducirse en favor del **requerimiento** —que es el tópico propuesto—, una argumentación que lo considerara como una medida no poco civilizada para entrar en comunicación con los pueblos a los que se quiere sojuzgar. Y podría, a mayor abundamiento, reforzarse el argumento presentando el caso de la conquista anglo-sajona en la que, no solamente no existieron tales requerimientos, sino que sin más, sus ejecutores procedieron a un exterminio despiadado de los salvajes norteamericanos. A todo lo cual hemos de contestar que de ningún modo la conquista anglo-sajona puede parangonarse con la española, pues se trata de dos hechos, a nuestro modo de ver incomparables, en cuanto a lo segundo; y en cuanto a lo primero, nos bastará transcribir las siguientes frases textuales de un autor, a quien por otra parte no se le puede acusar de parcialidad: "Alguno quizás lo juzgue (al requerimiento) mera fórmula, porque a las orejas bárbaras lo de Cristo, el Papa y el Emperador por necesidad sonaba algarabía, en el caso más favorable de que entendiesen la sustancia: cuando mucho, si había intérprete, cayeron en la cuenta de que se les exigía la sumisión a un dueño que no alegaba otros títulos más que las ballestas y espadas de los barbudos embajadores" (1).

Está claro que tal autor no piensa ni remotamente colocarse en nuestra posición, pero sus palabras entrañan la verdad de lo ocurrido; pues, efectivamente, ¿qué idea podían los aborígenes formarse de los títulos jurídicos que se les presentaba, por medio de escribanos y testigos, en virtud de cuyos títulos desconocidos, unos personajes más desconocidos todavía pretendían ser los señores, no ya sólo de sus tierras y bienes, sino de ellos mismos? (2). Y, en el

que producen alegría en vez de las penas que deberían suscitar por simpatía".— Véase: "Ensayo de una psicología política del pueblo inglés en el siglo XIX".— Pág. 156.—Oigamos luego a Fouillés, quien dice: "Si seguimos al otro lado de los mares el genio español y sus destinos, vemos primeramente que España trató a sus Colonias como trataba a sus herejes".—Véase: "Bosquejo psicológico de los pueblos europeos".—Pág. 229.—Véase, además, Capdevila: "Los hijos del Sol".

(1) Véase Constantino Bayle: "España en Indias".—Pág. 75.

(2) Véase el texto del Requerimiento en Herrera, Década 1ª.—Págs. 197 y 198.

mejor de los casos, ¿qué valían para el indio los razonamientos jurídicos, ni la fé de Cristo, ni la donación del Papa, nada de lo que, al criterio del español, constituía el fundamento de su derecho sobre el nuevo mundo? Evidentemente, lo único que el amonestado debió haber sacado en claro —y sobre todo, lo único que vió muy pronto confirmado por los hechos—, es aquello de que se le había de **"hacer todos los males y daños posibles"**.

Si contemplamos, en segundo término, la empresa de la colonización, se puede perfectamente considerarla, con Levillier y todos cuantos participan de su tesis, más como una empresa de cristianización que como otra cosa. Más todavía, creemos que no sólo se puede, sino que se debe proceder así. Porque, en fin de cuentas, lo que aparece claro de cédulas, cartas, documentos y hechos, es que el intento dominante en el ánimo de quienes ordenaban y de quienes realizaban la obra colonizadora era ése: procurar la **conversión** de los indígenas. Sólo que es preciso admitir que los medios empleados para conseguirlo no estaban en relación con tal finalidad. En efecto, cuando se comienza por destruir los templos e incendiar las imágenes de las divinidades nativas de un pueblo, se corre el peligro, no de inculcar en él un nuevo sistema de creencias religiosas, sino de reavivar las **suyas propias**, toda vez que la persecución es causa de crecimiento de la sentimentalidad religiosa.

A más de ello, hemos de aclarar que la colonización, como es natural, para rendir algún provechoso resultado, tenía que ser realizada como obra de carácter civil, mundano y temporal, esto es, teniendo en mientes los intereses presentes y materiales de los indios, no cierta clase de intereses de ultratumba, de los que el indio se sentía tan distante. Por desgracia, nó sucedió así. Y, como nos lo demuestra la misma argumentación aducida por el autor antes citado, la colonización fué, ante todo, una catequización desempeñada por "doctrineros" y frailes, que si entendían que su misión era la de salvar las ánimas de los indígenas, suponían ingenuamente que para ello bastaba que los indios se "baptizasen", ceremonia a la que pudo fácilmente prestarse el aborígen, aunque más nó fuera que por curiosidad.

Sin duda, es excusable que España haya impreso en su colonización un carácter religioso-cristiano, como quiera que se trataba de un pueblo adscrito a una cultura fundamentalmente cristiana, y como quiera que el único prisma a través del cual veía todas las cosas era, por así decirlo, el prisma **católico**; pero no podemos excusarla, a pesar de ello, de haber exagerado tal tendencia al extremo de haber supeditado todos los problemas al de la conversión de sus súbditos aborígenes, en la mayoría de los casos ficticia por otra parte, como si procurase no ver en ellos sino almas en trance de abandonar este mundo.

Mas, dentro de la historia suele también darse un sistema de compensaciones, en virtud del cual, aquellos problemas abandonados, como si quisieran tomar desquite, reaparecen agravados, ora para hacer infecunda la exclusiva atención concedida a uno solo de ellos, ora para demostrar, con la inmutable objetividad de los sucesos históricos, cuán peligrosa es toda unilateralidad. Así, pues, no obstante los empeños puestos por los conquistadores en el problema de la cristianización de los indios, único al que su visión unilateralizada reducía todos, vemos con cierto desencanto cómo es precisamente en tal sector de cultura, el religioso, en el que la labor ha resultado estéril, habida cuenta de que en los demás tampoco deja de serlo. Y, de este modo, aún parece que nuestros aborígenes esperasen su verdadera conquista, permaneciendo hasta la presente en una posición, harto anómala hay que confesarlo, que a cualquier observador imparcial y objetivo le indujera a suponer que son apenas cien años desde cuando llegó el español.

Si los conquistadores no lograron realizar nada de cuanto parece quisieron proponerse, en un plano que podemos llamar espiritual, o, mejor dicho, **meta-natural**, nada de extraño tiene que, al menos, hayan sido los agentes involuntarios de la realización de determinadas leyes derivadas de la ley causal, en el plano de la naturaleza. Nos referimos a la complicada mezcla de razas (sentido natu-

ralista) que adviene como una consecuencia del hecho histórico de la conquista. Omitimos hacer un paralelo entre los elementos étnicos que entran en la composición, así como también detenernos a establecer una más o menos acusada diferenciación entre ellos; queremos, por el momento, únicamente examinar la subsecuente caracterización racial de nuestra población, en cuanto producida por el cruzamiento con el contingente étnico hispano (1).

Y en este punto creemos que se justifica una reflexión que nos hará ver de modo exacto la problemática aludida. Al contemplar, desde una posición naturalista empírica, lo que sucede siempre que en la esfera de los hechos se verifican el encuentro y la fusión de dos grupos raciales diferentes, aunque culturalmente se encuentren ubicados a igual nivel, descubrimos que el proceso causal llevado a término no se diferencia en nada de los otros procesos de la naturaleza. Pero, como quiera que los procesos naturales, diversos de los **sucesos** históricos, precisamente en el método de su realización, han de cumplirse siempre conforme a determinadas leyes, cabe perfectamente enunciar aquella ley que, al parecer de modo seguro, preside los procesos comprensibles dentro de la nomenclatura de **mezclas** y **cruces** de razas.

Tal ley puede ser más o menos interpretada en la siguiente forma: Siempre que dos grupos raciales diferentes, a causa de un encuentro casual o deliberado, pero siempre violento, inician la realización de un proceso causal de cruzamientos, prodúcese, en una primera fase, una amalgama étnica (nebulosa racial). Luego, adviene una fase de concreción casi orgánica, la misma que, en tercer lugar, da como resultado el aparecimiento de nuevos cuerpos subalternos —las clases, castas, etc.—, que, a su vez, son so-

(1) No siempre se ha querido reconocer que, analizado desde un punto de vista estrictamente etnográfico, el español de la conquista representa una larga serie de cruzamientos y mestizajes raciales. Y, sin embargo, tal es la verdad. Producto de sucesivas mezclas de elementos tan heterogéneos como los primitivos bereberes (Letourneau), celtas e iberos, godos, visigodos (Mayer), y románticos, y finalmente, de judíos, arábigos y en general semíticos, preséntanse los españoles, al tiempo de venir a América, en el tablado de la historia, dotados de gran capacidad, no menos para hacerla que para deshacerla.

metidas a un nuevo proceso, y así sucesiva e inversamente; con la particularidad, digna de subrayarse, de que los nuevos organismos raciales giran en torno a centros de gravedad diferenciados, sin perjuicio de que en ciertos pueblos y, principalmente, en ciertas épocas, puedan también recorrer órbitas concéntricas (1).

Ahora bien, si aplicamos esta ley sociológico-naturalista al plano de nuestra realidad etnográfica, en la etapa colonial y posteriores tiempos, nos vemos obligados a afirmar que tiene un cumplimiento cabal y categórico. Ni cómo habíamos de eludirla, si la historia nos puede comprobar que, a cada paso, tal ley ha llegado a verificarse de un modo inevitable. Así, por ejemplo, en la India, tras la conquista de los arias-védicos; en Inglaterra, después de la de los normandos; en el antiguo Lacio de los samnitas, albanos, etc., tras del engrandecimiento de Roma, y hasta en la misma España, no una, sino varias veces, ora a raíz de la dominación celtíbera, ora después de la romana, ora, finalmente, tras las invasiones gótico-germánicas.

Y efectivamente, también nuestros pueblos hubieron de experimentar aquella realización y, más todavía, es-

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) Conviene anotar que entre estas fases no existen zonas intermedias, por lo que se hace imposible tomarlas separadamente, ni conceptual, ni genéticamente, cosa que, por otro lado, sería impropio. Ni tampoco es absolutamente necesario que haya transcurrido una fase para el advenimiento de la otra, pudiendo muy bien darse ora la simultaneidad, ora la sucesión, si bien es verdad que, en la realidad, para el análisis, de acuerdo con la noción de causalidad, incluso la simultaneidad ha de considerarse en cierto modo como sucesión, o, acaso mejor como concatenación.

En la interpretación de esta ley hemos utilizado ciertos elementos de la sociología spenceriana, así como de la organicista (René Worms) y principalmente, de la materialista-racista (Gumplowicz); ha de recordarse, además, que estamos situados dentro de un ángulo científico empírico-descriptivo, razón por la cual utilizamos las direcciones doctrinarias y metódicas dependientes de la dirección central propia: la dirección empírico-naturalista. Y que esto es conceptualmente posible, sin perjuicio de que más luego examinemos los mismos objetos, los mismos hechos y los mismos acontecimientos, tomando ya a la historia desde otra posición, la sistemático-formal, nos parece bastante claro, porque, como lo dice Rickert, "la realidad (que es una sola) se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal (Leyes causales); se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual (sucesos históricos, sujetos a leyes sociales).—Véase: "Ciencia natur." etc.—Pág. 59.

tán experimentándola en nuestro propio tiempo, porque, según toda verosimilitud, apenas ahora nos encaminamos al tránsito de la fase inicial a la fase subsecuente. Hemos de remarcar, eso sí, dos cuestiones: a) la fase inicial no se ha cumplido plenamente, tanto porque, desde un punto de vista genético, no ha sido del todo superada todavía, como porque, atendiendo a la realidad fáctica, se observa que una buena parte de la masa aborígen —grupo primario— tomada en sentido estrictamente antropológico, (indios puros, de dudosa existencia ciertamente, salvo quizá entre los orientales) no integró la nebulosa étnica primaria; y b), a causa de lo mismo que acaba de decirse, puede afirmarse que los diversos **sub-grupos** (clases y subclases sociales elevadas) raciales, a la presente apenas esbozados es cierto, no giran alrededor de un mismo centro gravitatorio, en conformidad con el principio general de la ley. Si esto afirmamos con relación a los sub-grupos presumibles, al tomar en consideración el grupo aborígen primario, en la parte **reacia** a toda integración, tenemos que confirmar que se **trata** de una excentricidad integral, pues hasta respecto de la otra parte indígena es ya excéntrica.

De esta suerte, sólo podemos utilizar los términos de una clasificación perentoria, si queremos designar, con relativa propiedad, los diferentes e imprecisos círculos raciales desprendidos o, mejor dicho, en vías de desprendimiento, de la nebulosa étnica ecuatoriana, formada a consecuencia de la dominación española. Pero todavía hay algo más: ni siquiera esta perentoria clasificación es válida para toda la realidad ecuatoriana, puesto que, de un lado, no para todas las zonas geográficas tuvo la misma significación la conquista española, como nos lo demuestra, por ejemplo, el caso del Oriente; y de otro, no todos los componentes étnicos fueron los mismos en una como en otra.

No obstante lo expuesto, a través del período colonial, formóse, en Costa y Sierra, una verdadera escala, idéntica en el fondo, de valores humanos, clasificados por caracteres étnicos en los comienzos, más tarde por caracteres psicológicos y por último, —y, fundamentalmente durante todo el tiempo—, por los económicos, más poderosos que los anteriores.

Una aristocracia, acaparadora de las tierras (1) y por consiguiente del poder, cuya composición, al principio rígida y basada exclusivamente en criterios de sangre, fué debilitándose y permitiendo el acceso a ella de elementos de incierta procedencia étnica, pero dueños de fuentes de riqueza, ella marchaba a la cabeza, era la cabeza mejor dicho, del conjunto social ecuatoriano. Si consideramos a éste como una pirámide —representación fiel de la organización social, acaso no sólo ecuatoriana, sino en general humana—, podemos afirmar, con Gumpłowicz (2), que aquella clase, siempre minoritaria en todas partes, es el ápice de la pirámide.

Clase que no trabajaba, desempeñando tan sólo el rol económico de consumidora, dicha clase concentraba todas sus energías en acopiar la mayor suma posible de riquezas, a fin de poder vivir sin trabajar y, por ende, dedicarse a intrigas políticas o prácticas católicas, adquirir ciertos conocimientos superficiales, tertuliar, mentir y jugar a la baraja. Clase ociosa, clase enferma, que había de pesar, como pesa todavía, tanto como un cuerpo muerto que hay que llevarlo siempre a cuestas.

Luego, venía una clase intermedia, clase mestiza, que había de producir el montuvio en la Costa y el cholo en la Sierra, tipos, más psicológicamente que antropológicamente, mestizos, elementos inconformes, siempre trágicos, pero al mismo tiempo, acaso, los más vitales del pueblo ecuatoriano. De esta clase saldrían, preferentemente, los artesanos de las ciudades, los empleados públicos, los aventureros y los vagos, jugadores y revolucionarios, y algunos estudiantes, más tarde abogados, médicos o sacerdotes.

En la base, como verdadero sustentáculo de tal conglomerado étnico, yacía la masa indígena, trabajadora forzada de los campos, principal clase productora, despojada

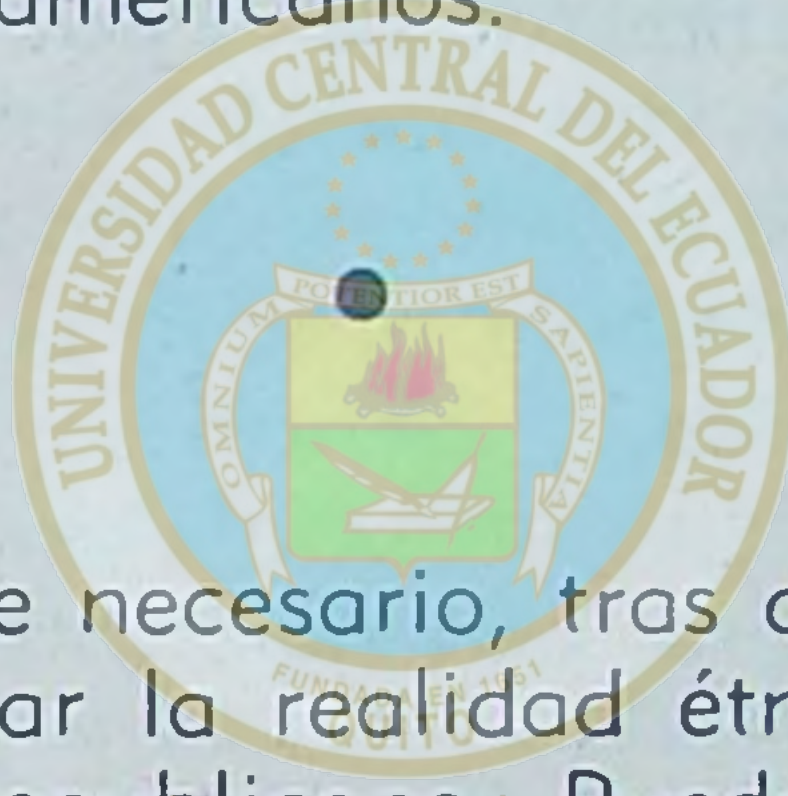
(1) Alguien ha supuesto que, en los comienzos del régimen colonial, el español, más que propietario de tierras, era y quería ser señor de hombres, pues éstos le pagaban tributos no pequeños. Sin duda tal afirmación es verdadera, ya que así se manifiesta siempre todo régimen dimanado de una conquista, al principio; pero, luego, el conquistador ambicionaria ser, con buena razón, ambas cosas a la vez, como en realidad acabó siéndolo.

(2) Véase Ob. cit.—Pág. 239.

de sus tierras, a las que había de extraer el rendimiento máximo, menos para su provecho propio que para el aumento de las riquezas de sus nuevos amos de ultramar. Clase abatida, clase vencida en verdad, que era sometida a viva fuerza a las encomiendas y a las mitas (1), a la explotación de minas y el cultivo de las haciendas, grandes propiedades privadas de criollos ociosos, o frailes epicúreos (2).

Por último, en esta escala de valores humanos, junto al indio, yacía el negro, esclavizado como aquel, con la sola diferencia de que para éste la esclavitud hallábase justificada legalmente.

Tal era —y acaso es— la pirámide etnográfica que, a consecuencia de la conquista española, había venido formándose en territorio ecuatoriano, casi al igual que en los demás países sudamericanos.



Apenas si parece necesario, tras de lo dicho, que nos detengamos a analizar la realidad étnica del Ecuador, a través de su período republicano. Puede adelantarse ya, sin más, el concepto, tantas veces repetido, de que, no obstante la nueva etapa histórica, la realidad empírica de nues-

(1) "Así, pues, en su primera faz, consistía la **encomienda** en la conversión de los indígenas en esclavos; en la segunda, designaba la percepción, por el encomendero, del tributo de cierto número de indios. (Contrato con el Rey). Pero el servicio personal, ya desglosado de la primitiva forma de encomienda, subsistió bajo el nombre de **mita**, para el campo, minas y obrajes".—Véase: Valdez de la Torre.—"Evolución de las comunidades de indígenas".—Pág. 124.

(2) No fueron ciertamente las diferencias étnicas, en sentido estricto las que impresionaron a los españoles, de las que por otra parte no podían darse cabal cuenta, porque, así como según dice Santa Cruz, no fueron lingüistas, tampoco fueron etnólogos. Lo que hacía peso ante el criterio español era que los indios tuviesen muchas mujeres, que no se disputasen la propiedad privada de la tierra, y, sobre todo, que no fuesen cristianos y adorasen al Sol. Y esto es lo que decidió. Sin embargo, la raza indígena como tal se halla dotada de excelentes caracteres antropológicos, y, dentro de un sentido histórico, estuvo en camino de crear una cultura.

tro país siguió ofreciendo los mismos caracteres que en la época colonial.

Así, pues, acaso esté más de acuerdo con la índole y naturaleza de este párrafo, hacer en él una digresión bastante rápida sobre las condiciones materiales relativas a la masa de población ecuatoriana, existentes en la realidad, al tiempo de introducirse las nuevas instituciones republicanas, lo cual históricamente se conoce bajo el nombre de Independencia. En otros términos, queremos circunscribirnos dentro del ángulo trazado por la problemática siguiente: ¿Eran tales las condiciones objetivas externas de la sociedad ecuatoriana de entonces, que permitiesen la realización de la obra de la emancipación de España como obra realmente colectiva?

Ya sabemos que se puede argüir, como primera cuestión, que hay que empezar por establecer la suficiente diferenciación entre lo que puede reputarse obra colectiva verdadera, y obra, no diremos individualista, porque tal término no entraña fielmente la idea que se quiere expresar, sino, más bien, **heróica**, o, dentro de un sentido más preciso, obra aristocrática, en una como contraposición a lo que puede denominarse con notoria propiedad obra democrática.

Por condiciones materiales, entendemos, de modo principal, las relativas a la estructuración económica de la sociedad toda vez que, dígase lo que se quiera, no cabe desconocer que ésta se halla regida fundamentalmente por el sistema de economía dominante en un momento dado de su evolución. Ahora bien, si inquirimos por la caracterización de aquel sistema, frente al caso concreto de la sociedad ecuatoriana, al momento de su emancipación, parece incontrovertible que tal sistema era de tipo feudaloides. Tenemos que convenir en que el régimen implantado en la colonia no era estrictamente feudal, —sobre todo, si para ello tomamos como modelo el sistema de la feudalidad europea—, pues no cabe negar la falta o ausencia de determinados elementos o factores propios de tal régimen. Pero también es cierto que existen dos razones poderosas, a más de las que podría suministrarnos el examen del sistema económico social en sí considerado, que nos inducen a conjeturar que el coloniaje español fué un régimen feudalizante o, como le hemos llamado arriba, feudaloides.

Según hemos reconocido, ya desde antes del dominio español, el régimen del Imperio incaico posiblemente iba a sufrir una transformación que había de engendrar un sistema feudal. Efectivamente, juzgamos que, incluso de no haber llegado el español, el nuevo Imperio o Bajo Imperio incaico, hubiera arribado pronto a una organización económico-social feudal. Por consiguiente, podemos decir que en la misma realidad americana se daban ya ciertos elementos que harían más viable el régimen social del porvenir.

La otra de las razones es más incontestable. Como con razón observa Letourneau, "la feudalidad es casi siempre hija de la conquista" (1); es decir, origínase, como "dominación del hombre sobre el hombre", tan pronto como un grupo o raza nuevo subyuga a un pueblo. A esto podemos añadir que una semejante organización es inevitable, y adquiere caracteres de más violencia y opresión, siempre que entre los dominadores y sus vencidos existe una diferencia harto notable, como nos puede demostrar, pongamos por caso, lo sucedido en la India primitiva después de la conquista de los arios.

Si, ahora, recordamos tanto las diferencias existentes entre nuestros aborígenes y sus vencedores, como las grandes opresiones de que estos dieron buenas y frecuentes pruebas en su trato con aquellos, fácil nos es concluir que forzosamente, como prolongación de la conquista, había de originarse un régimen, si no feudal, al menos feudaloide, como en efecto se produjo.

En este punto se plantea la cuestión siguiente: ¿A qué pudo deberse, entre varios factores que sin duda contribuyeron a ello, el que el régimen colonial no se caracterizase realmente como de tipo feudal? Porque, volvemos a repetirlo, —y somos los primeros en reconocerlo—, tal régimen no puede en modo alguno ser llamado con toda propiedad régimen feudal (2). Entre los factores que, sin duda, no

(1) Véase Ob. citada.—Pág. 461.

(2) En consecuencia, sean éstos el punto y el momento de desechar, una vez por todas, aquella literatura sentimental del coloniaje, que, procediendo en sus investigaciones de una manera harto apurada, llega a afirmar con toda rotundidad que nuestro sistema económico-social (de la conquista acá) es característicamente

permitieron el desarrollo de un verdadero régimen **feudal**, a raíz de la dominación castellana, creemos que deben ser tenidos en cuenta, por una parte, el momento histórico en que los españoles llegaban a América y, por otra, el gobierno monárquico, de tipo absolutista, que por entonces regía los destinos de España.

Respecto a lo primero conviene recordar que cuando los españoles llegaron a tierra americana, España, que desde luego no había sentido el feudalismo con tanta intensidad como Francia o Alemania, traspasaba ya la época correspondiente a dicho régimen, iniciándose para ella la subsecuente etapa económica, principalmente comercial. Parece que en aquel tiempo las riquezas estaban ya constituídas por el dinero, mas no por las tierras, pudiendo obser-

feudal. No podemos admitir tal afirmación. No hay ni ha habido feudalismo en nuestra realidad material, si bien es cierto que una que otra determinada apriencia feudalizante puede inducir a los observadores a creer tal cosa. Lo que ha habido y existe aún es un régimen económico-social de tipo **esclavista**, como el que solía darse en los estados-ciudades de la antigua Grecia, pese a las avanzadas reformas democráticas de que podemos y solemos jactarnos. Es que padecemos de la misma ilusión óptica de que padecían las antiguas democracias griegas. También como ellas, que, no alcanzando a divisar la inmensa masa de esclavos ubicada en una zona, llamémosla de penumbra, **si no de sombra**, juzgábanse a sí mismas como democracias perfectas; del mismo modo nosotros creemos —o fingimos creer— que vivimos en un régimen democrático e igualitario perfecto, sin tomarnos la molestia de dirigir nuestra vista hacia la masa indígena.

No es, pues, salir por los fueros de los indios —como generalmente se cree—, llamar feudal, sin más, a nuestro sistema económico (colonial-republicano) y protestar contra ello, sino, más bien, agravar la situación, porque, por encima de todo, si así lo fuera, materialista - dialécticamente considerado el caso, estaríamos de un modo indirecto contribuyendo a la justificación actual e histórica (a través de nuestra historia, a partir de la conquista), de la institución de la propiedad privada, y, por ende, justificando históricamente el mantenimiento del mismo orden de cosas —el sistema económico pseudo-feudal—, que se pretende combatir. Pues, efectivamente, si una economía feudal se caracteriza porque dentro de ella "la propiedad sobre lo producido —según dice Engels—, descansa **sobre el trabajo propio**", y si nuestra economía ha sido y es feudal, —ya se ve sin más, por lo mismo que acabamos de transcribir que no lo es, pues, en nuestra economía, la propiedad descansa sobre el **trabajo ajeno** (menos en el sentido capitalista, que en el esclavista de la frase)—, quiere decir que la propiedad privada, —institución correspondiente a una economía feudal y, por tanto, históricamente legitimada—, se hallaría legitimada históricamente en nuestra sociedad, y, por consiguiente, también toda la secuela de abusos y opresiones que ella entraña, a la que por lo mismo haríamos mal en combatirla. (Véase: Stammler, Marx, etc.).

varse que en tanto que éstas se hallaban abandonadas (ora por las continuas y sucesivas guerras, ora por el carácter y temperamento de los mismos españoles, aquel se concentraba en manos de elementos poco aristocráticos y territoriales y hasta puede decirse que en manos de judíos y extranjeros. No eran, después de todo, móviles sólo religiosos los que impulsaban a la monarquía a la persecución de los judíos.

No se crea, sin embargo, que la organización social de la España medioeval había distado mucho de caracterizarse como feudal. Bastaría, al efecto, transcribir lo que nos dice Mayer: "De lo expuesto resulta que igual que en toda Europa, se formó en la Península una **capa superior** caracterizada por el **servicio militar** a caballo y **estar exenta** de impuestos. Se ingresa en ella, por la posesión de un determinado patrimonio (equivalente a la propiedad de los curiales romanos) y que obliga al sostenimiento del **caballo**: (infanzones, hidalgos, nobiles, generosi, etc.) A menudo los miembros de la capa superior son propietarios territoriales, en oposición a los **labradores** que trabajan **personalmente**" (1). Lo que había sucedido es que, acaso obedeciendo a características raciales y geográficas propias de España, el feudalismo, allí, se había caracterizado como urbano y municipalista. "Tres clases de categorías —nos dice el mismo Mayer— **existían** entre los habitantes urbanos: a) **cives, burguenses**, (propietarios territoriales); b) **mercatores** (comerciantes) burguenses; y c) **menestrales** (artesanos)" (2). Después de estas clases, venía, como es natural, la de los **villanos** (labradores), generalmente sujetos a dependencia personal, unos exclusivamente jurídica, otros, los más, jurídica y económica a la vez, o sea la perfecta dependencia feudal.

En cuanto a lo segundo, todo el mundo sabe que, debido a la larga campaña de unificación española emprendida por los reyes católicos (recuérdese que en el mismo año en que se descubrió América se dió cima a la unificación

(1) Véase Vol. I, pág. 76, "Historia de las Instituciones políticas de España, etc".

(2) Véase: id. id.—pág. 264.

con la toma de Granada), por la época de la conquista de América, España presentaba el cuadro de una monarquía centralizada y absoluta, como presentarían, mucho más tarde, los otros países europeos. Sucede, empero, que cuando en un país la monarquía aumenta su poder y su prestigio, decrecen los de las demás clases, no menos de las inferiores, si los tienen algunos, que de la aristocracia, acabando por ser el rey o monarca el supremo señor y todos los súbditos, incluso los nobles, sus "vasallos e criados". Dentro de una realidad semejante, cuya correspondiente justificación teórica la constituye una teoría patrimonial-absolutista del Estado, es difícil encontrar muestras vivas de feudalismo, por mucho que en el fondo persistiese más de uno de sus rasgos característicos. Pues, por sobre lo dicho, no hay que olvidar que el régimen feudal quedó definitivamente superado, tanto en España como en los demás países, mucho más tarde de lo que a primera vista puede parecer.

Ahora bien, a más de estos elementos, debió también contribuir a que el régimen colonial en América no fuese típicamente feudal la singular circunstancia de que entre el vencedor y el vencido mediaba un distanciamiento bastante apreciable, por cuyo motivo volvíase dificultoso todo acercamiento; y si recordamos, a este propósito, que el régimen feudal cuenta entre sus caracteres peculiares la **devoción** personal (llegando hasta la misma entrega de la vida, en acción de armas, por su jefe o señor), devoción que, pues es un sentimiento, un lazo afectivo, ha de hallarse respaldada, a más de por una vinculación económico-territorial, por cierta vinculación de simpatía, la misma que sólo puede darse sobre ciertas similitudes aunque no sean profundas ni esenciales, ya podemos comprender por qué nuestro régimen colonial, si feudaloide en cuanto a ciertas formas aparentes, no fué empero típicamente feudal, sino, antes bien, esclavista, en cuanto a la trama económico-agraria de su organización social.

Sería probablemente superfluo que siguiéramos detenidamente el curso de la organización de la propiedad territorial, posterior a la conquista española. A fin de resumir y, no obstante, trazar un cuadro fiel, nos bastará indicar que, tras del despojo inevitable de las tierras, éstas fueron repartidas entre pocas manos, dando ocasión de esta

manera a que apareciesen las grandes **haciendas**, los latifundios, existentes incluso en la realidad presente. Pero no fué sólo esto. Al igual que las tierras, fueron también repartidos los indios, como esclavos, objetos de dominio, por lo que, con sobra de justicia, dice Valdez de la Torre: "**El servicio personal**, creado por los primitivos conquistadores, sometió los indígenas al trabajo forzoso en el cultivo de los campos, junto con el servicio doméstico, la construcción de edificios, la explotación minera, y, en general, en toda clase de faenas para el beneficio exclusivo de los dominadores, quienes se repartieron los naturales, como si se tratase de una especie de semovientes" (1). Y no paró en esto tampoco, porque el derecho de los hacendados sobre sus indios alcanzaba hasta la última generación. Oigamos al mismo autor peruano: "El desconocimiento —afirma— de la personalidad indígena por los hacendados, llevó a éstos al extremo de usufructuar no sólo la vida de sus yanaconas, sino la de sus descendientes, que permanecían en la misma condición de adherencia al suelo, convertidos en **servi-terrae**. El hacendado adquiría, pues, a guisa de accesión natural, derechos sobre los descendientes del yanacona, a semejanza del tenido sobre las crías del ganado. Quedaron así los indios convertidos en un capital inmueble" (2).

Estas condiciones objetivas, que constituían la real estructuración de la sociedad colonial —y que acaso constituyen incluso ahora mismo, lo que justamente ha inducido a un autor contemporáneo a llamar "espina dorsal", del país a la minoría dominante usufructuaria de la situación— no habían sufrido alteración alguna durante los tres siglos de dominación española, pudiendo anotarse, más bien, que

(1) Véase: Carlos Valdez de la Torre.—"Evolución de las Comunidades de indígenas".—Pág. 132.

(2) Véase: Valdez de la Torre.—Pág. 133.—Además, dicho autor apunta: "El yanaconazgo no constituía legítimamente un vínculo contractual entre el indígena y el hacendado. Era nulo **ipsojure**. . . . Aún siendo válido el pacto, resultaba falto de garantías; pues, el hacendado tenía a su arbitrio al yanacona, no llegando hasta la hacienda la tutela virreínicia. Prescindiendo de la crueldad del trato dado al indígena, basta reparar en el sistema de cuentas usado por los hacendados para resaltar la burla de las leyes protectoras, siendo tal la explotación sobre los mitayos, que cada año resultaban adeudando más que el anterior, lo que originaba esclavitud perpetua".—Ob. cit.—Pág. 137.

al finalizar ésta, aquella minoría echaba de menos cierta libertad de movimientos que le permitiese manejar a su antojo a estas masas envilecidas, ya que no dejaba de causarle alguna perturbación el hecho de su dependencia de la Metrópoli española.

Como una conclusión general, parece, pues, bastante lógico suponer, que, siendo tales las condiciones naturales de la realidad social ecuatoriana de las postrimerías de la colonia, y habida cuenta, por otro lado, de la correspondencia, siempre comprobada, inexcusablemente existente entre aquellas y las formas ideales, (ideologías, doctrinas corrientes, aspiraciones, etc.) contemporáneas, era lógica e históricamente imposible (dialécticamente imposible) que sobre tales condiciones se erigiesen nuevos ideales de libertad, de igualdad, como los que, aunque imperfectamente, recibieron por obra de la emancipación forma tangible. Es, por consiguiente, parcial y subjetivista todo intento preconcebido de hacer aparecer a las masas de entonces como participantes ideológicamente, ni acaso sentimentalmente, en la empresa de la Independencia, la que, de acuerdo con lo dicho, resulta ser obra, antes que democrática y multitudinaria, aristocrática y hasta diríamos autocrática, pues, sin los grandes jefes o caudillos, parece a simple vista inconcebible que hubiese podido realizarse tal empresa. Y esto lo mismo en el extremo norte que en el extremo sur de Sudamérica, (también en la Argentina, contra lo aseverado por Ramos Mejía, prevalece el elemento personal del caudillo; en efecto, si San Martín no fué un Bolívar, poco le faltó para serlo), es decir, en todos nuestros países, sociológicamente comprensibles dentro de una misma categoría cultural. Y si se nos presenta, como contrapartida, el hecho de que en ese entonces, jugaban importante rol sociológico, ora la difusión de las doctrinas racionalistas y democráticas del Siglo XVIII (derechos del hombre y del ciudadano, etc.), ora el ejemplo concreto de la Revolución Francesa y en especial de la Independencia Norteamericana; ora, en fin, tendencias políticas derivadas de cierta filosofía inglesa de última hora, hemos de responder que todo ello ejercía influencia, es verdad, pero tan sólo de un modo periférico, y eso dentro de un sector reducido de la aristocracia. Sólo de modo excepcional pudieron surgir de entre las demás clases, individuos que, siendo originariamen-

te oscuros y pobres, llegaron, en mérito por cierto de sus diligentes esfuerzos, a alcanzar alto relieve intelectual y aún científico a través del período colonial (1).

Es preciso confesar con toda lealtad que las condiciones objetivas dadas al tiempo de la Independencia eran tales que la pequeña masa de las ciudades (ya que la gran masa rústica e indígena yacía inconmovible), sólo podía ser movida al impulso de elementos místicos y hacia la consecución de místicas finalidades, no ejerciendo sobre ellas ningún influjo teoría alguna sobre el gobierno temporal. Y si a este propósito, hacemos valer el método histórico-comparativo cultural, que establece un sistema de **correspondencias** entre los diversos períodos históricos de los diversos pueblos, parece más que lícito afirmar que el **status** cultural objetivo de la realidad americana colonial, halla su correspondiente, más o menos, en el período histórico europeo de las Cruzadas. Tanto así que, precisamente, quienes pretendieran, a modo de objeción, argüir en favor de la tesis contraria aludiendo al hecho históricamente cierto de que fué la masa, fueron las masas, muy en especial la masa mestiza, las que combatieron como soldados en las lides de la Independencia, si no con pericia, al menos con innegable valentía, no harían otra cosa que coadyuvar a la comprobación de nuestro aserto; pues, también las tropas de los cruzados, reclutadas entre gentes de toda condición, peleaban con denuedo inusitado contra los infieles y los turcos, aunque más no sea que por el acicate de las **indulgencias**. Que, a no mediar cierta pugna entre el clero criollo y el mestizo con el clero peninsular y noble (Véase González Suárez), no hubiese aquel patrocinado y, en cierta manera, intervenido en la realización de la campaña, y habríamos podido observar entonces, sin acaso, la adversa suerte que hubiesen corrido los esfuerzos de los

(1) Tal sucedió, por ejemplo, con uno de los hombres de quienes más orgullosa se encuentra la tierra ecuatoriana, varón de extraordinarios merecimientos, cuya figura va siendo día a día puesta más en alto y mejor conocida, hombre que en la densidad tenebrosa de su tiempo representa la primera luz de un nuevo día, no sólo para el pueblo ecuatoriano, sino también para la América, por lo que con justicia, puesto a igual nivel que Nariño y Miranda, ha sido calificado de precursor: Francisco Eugenio de Santa Cruz y Espejo.

Libertadores. Esto no ha de conducirnos, por cierto, a creer que el clero haya sido el **factotum** de la Independencia, ni menos a juzgar que su innegable intervención haya tenido la mira de alcanzar la transformación política por el valor ideológico de las nuevas teorías estatales. Nada de eso. Su afán emancipador tenía más secretos, pero disímiles, resortes. Era que, ante todo, el clero mestizo, siempre subordinado durante la Colonia al elemento clerical de la Metrópoli, ansiaba gozar de ciertas prerrogativas (priorazgos, dignidades, etc.) que se le negaban, no por otra razón que la de su mestizaje o bajo origen; así, pues, al intervenir los curas en el empeño de liberación, lo hicieron en verdad menos como miembros de la Comunidad Eclesiástica, que como simples hijos de la América mestiza. Pero esto dió gran valor a la obra ante los ojos de nuestros nuevos cruzados, quienes, para dirigir su vida y para realizar sus acciones, no tenían más norma que la norma católica del clero, no tanto comprendida ni sentida por aquellos, cuanto objetivamente impuesta por éste en cuanto práctica ritual.

Es así cómo, a causa de lo dicho, la Independencia de nuestros pueblos fué una empresa que, al igual de las Cruzadas, tuvo tintes de religioso misticismo, no menos por la convicción profunda de sus héroes y caudillos de que realizaban una misión providencial, (recuérdese el caso de Bolívar) como por la mística intuición de este carácter, sentida por aquellos otros héroes, también, pero de la masa anónima.

Finalmente, en nuestra Independencia, como en las Cruzadas —y esto, si no fuera mera imagen poética, contribuiría también a confirmar la correspondencia señalada entre ambos movimientos—, un destino adverso parece conducir a las alucinadas turbas que los realizan a una mayor lejanía de sus propósitos, precisamente cuando y cuánto más cerca creen estar de cumplirlos, como si siempre se sintiesen atraídas por un espejismo fascinante. Y, de esta suerte, mientras en las Cruzadas, tras de tantos combates y de tantos esfuerzos, a la larga el sepulcro de Cristo —cuya liberación era el objetivo místico final del movimiento—, hubo de quedar siempre en poder del infiel; así también, en nuestra Independencia, a pesar de las trágicas luchas empeñadas por la Libertad —objetivo central, místicamente ambicionado también, por nuestras multitudes

oprimidas— ésta hubo de quedar, apenas conquistada, ahogada en las duras mallas de la inmutable e inmutada realidad social, como si este hecho quisiese efectivamente comprobar que también de la libertad puede decirse lo que de la igualdad afirma Hauriou, (1), esto es, que no es sino un "infinito matemático", algo a lo que siempre se tiende, pero que no se alcanza jamás.



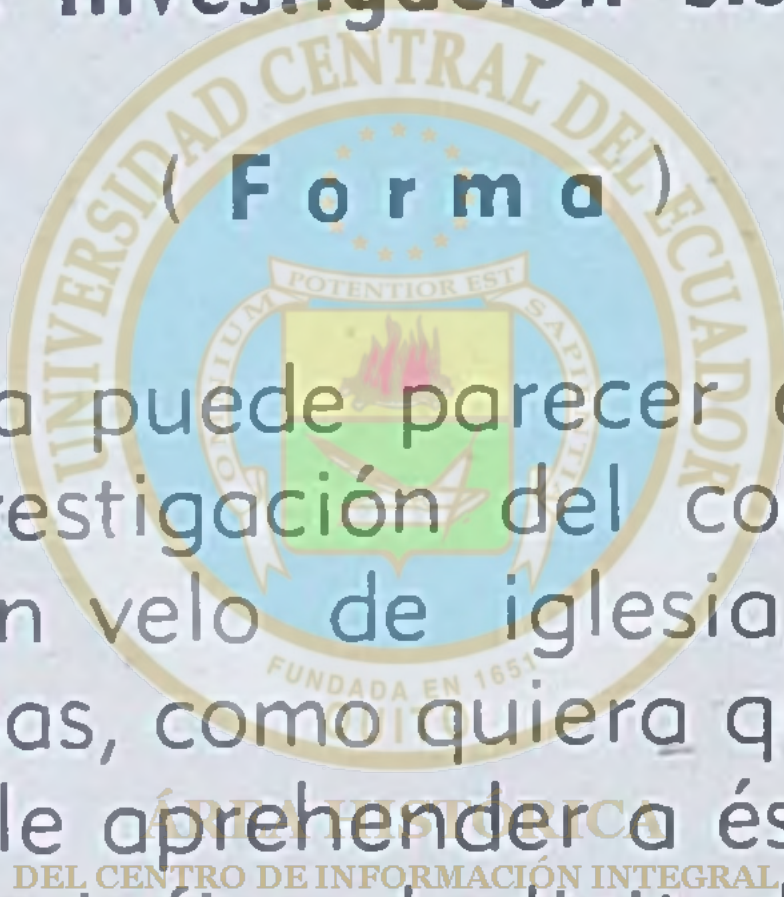
ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 40.

CAPITULO II

EL ECUADOR COMO FORMA RELIGIOSA: IGLESIA

Ensayo de una investigación sistemático-formal



A primera vista puede parecer extraño que tratemos de realizar una investigación del conjunto social ecuatoriano, a través de un velo de iglesia, justamente bajo la **forma** de Iglesia. Mas, como quiera que dentro de toda realidad social es posible aprehender a ésta, desde diversas categorías formales, se infiere la licitud del examen a través de la forma religiosa; ya que ésta, como las demás formas sociales, contienen y abarcan la misma realidad social, que, a pesar de ser una en sí, aparece diversa, es verdad, en cuanto contenido de cada una de las formas sociales. Si, como en la primera parte de este estudio se ha afirmado, cada forma social es un "**sistema**" de relaciones, y si, de otro lado, éstas engendran siempre procesos que constituyen un elemento sociológico constante, hemos de poder comprender por qué, dada la constancia de los procesos, la forma social y las relaciones, en cambio, son siempre elementos variables.

Así, pues, también en la realidad ecuatoriana es posible aplicar estos principios, toda vez que por su validez científica generalmente aceptada, pretenden servir para la apreciación e investigación metódicas de cualquiera realidad social. En tal virtud es, en consecuencia, no sólo permitido, sino técnicamente prescrito el estudio de nuestra

realidad, ora considerándola, desde el plano de las relaciones religiosas, como el contenido de la forma social, comúnmente conocida bajo el nombre de Iglesia; ora, en el plano de las relaciones jurídico-políticas, en cuanto contenido de la forma estatal; ora, finalmente, desde el plano de las relaciones culturales, en su calidad de contenido de la forma nacional.

La realidad social, no cabe duda, es múltiple, variada, desordenada y tumultuosa, no menos que la realidad de la naturaleza; y del mismo modo que, merced a los conceptos científicos condensados en leyes naturales, en especial la de causalidad, se hace posible poner orden y comprender la naturaleza, en cuanto objeto de investigación; así también, gracias a las categorías conceptuales desprendidas de las leyes sociales, es hacedero aprehender una realidad empírica humana, como un orden unitario cerrado y autónomo. Y, puesto que al verificarse tal operación la realidad se nos aparece únicamente a través de las formas sociales, entre las cuales descuellan la Iglesia, el Estado y la Nación, bien está que, al investigar la realidad ecuatoriana, desde una posición, ya no empírico-descriptiva, sino analítico-formal, lo hagamos a través de sus formas y, precisamente, en el orden indicado: Iglesia, Estado, Nación.

Si el proceso o procesos sociales de relación son un elemento invariable, quiere decir que la diversidad de las formas sociales, sólo puede ser claramente percibida, ora si se atiende a la forma una vez dada en la realidad social, ora a las relaciones generatrices de cada una de las formas. Pero si recordamos, en este momento, que las formas, en definitiva, se resuelven en las relaciones, parece lógico inferir que, por lo tanto, son las relaciones en sí mismas las que pueden proporcionarnos el criterio diferencial formal. Las relaciones, objetivas en sí mismas, se resuelven, en la subjetividad de los individuos que entran en ellas, por lo que, en último término, puede decirse que una relación social entraña la idea de subjetividad. Ahora bien, si la relación implica también subjetividad, quiere decir que hay que tomar en cuenta su representación psíquica subjetiva, la cual gozará de muy diversa validez, según "el sentimiento de su diversa duración" (1).

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 110.

Podría, ahora, establecerse, tomadas las relaciones sistemáticamente, esto es, como formas sociales, una relación entre ese "sentimiento de la diversa duración" y la **distancia** (representación psíquica de la distancia) a la que se encuentra ubicado el sujeto respecto de una forma dada, pudiendo entonces afirmarse que a mayor distancia (a una representación psíquica de mayor distancia) —entendiendo esto como una débil representación psíquica de la forma misma— corresponde un sentido de menor duración y viceversa. En esto justamente —y no en ninguna vinculación biológica, que sin duda obra también— radica toda la fuerza de las relaciones familiares, que han sido y son tenidas siempre como las más próximas y las más perdurables.

Precisamente por esto, el haber infundido en los miembros de la comunidad religiosa el sentimiento de que las relaciones que les ligan son tan duraderas que traspasan los límites de esta vida, por lo que casi se las puede llamar eternas, constituye, sin duda alguna, el mérito de todas las iglesias, en especial de la católica, y el secreto resorte de su poderío ingente.

Lo esencial de la forma religiosa, consiste, pues, en que despierta en el ánimo de quienes se encuentran a ella subordinados, el sentimiento de una duración perpetua; y ya que, por otro aspecto, toda religión, por naturaleza, tiende a poner en juego y pone de hecho toda la profunda emocionalidad de las gentes, dedúcese cuán decisiva habrá de ser la representación que éstas se hagan de aquella.

Ha de verse ya con toda claridad, por lo que llevamos dicho, que el sentido en que tomamos en este párrafo el concepto de iglesia, es un sentido puramente sociológico y, dentro de este campo, considerándola como forma histórico-social precisa. Desde una tal posición analítica, sólo dos grandes períodos históricos cuentan para el caso de un examen de la realidad social ecuatoriana en cuanto comunidad de hombres enlazados por un mismo sistema de creencias y sentimientos religiosos: un período, que pudiéramos llamar **primitivo**, que corresponde a todo el mundo indígena precolombino, y otro, correspondiente a todo el mundo posterior a la conquista española, que acaso estaría bien denominarlo **secundario**. Cada uno de estos períodos, aunque esencialmente admite la reducción a ciertas cualida-

des comunes superiores, logra caracterizarse de modo diverso en un plano de consideraciones histórico-sociales. El primer período es período de religión primitiva, diríamos natural, lo que se manifiesta de una manera patética en el hecho de que el sistema religioso es fundamentalmente único, la comunidad de los fieles aparece articulada de modo unitario y, en suma, no surgen en su seno gérmenes negativos y de destrucción (disidentes, herejes, etc.); el segundo período, en cambio, señalase porque su sistema religioso aparece diversificado, la comunidad carece de la articulación unificada, y laten en su entraña los factores negativos, dotados de mayor o menor poder disolvente.

Esta sinopsis, por otra parte, no sólo puede referirse al caso concretamente analizado, sino que tiene validez incluso en un campo general, comprensivo de todas las formas religiosas. Podría afirmarse, casi de un modo categórico, que toda comunidad religiosa ha de pasar por los dos momentos apuntados, así como que un pueblo dado no puede menos que hallarse bajo una de las dos constelaciones histórico-sociales, inherentes al desenvolvimiento efectivo de toda religión.

Necesitamos, en este momento, hacer dos aclaraciones a propósito de los dos períodos señalados para nuestra comunidad religiosa, tanto para precisar lo anteceditamente expuesto como para precavernos de posibles objeciones. Respecto al primer período, cabe hacer notar que ya al tiempo de la venida de los españoles, incluso antes de su contacto con el mundo indígena, empezaban en éste a germinar los elementos disolventes, patentizándose este hecho justamente en un quebrantamiento de la unidad moral del Imperio (quiebra del mito solar, probablemente para dar paso a nuevas divinidades y a nuevos modos de religión; en el terreno de los hechos, guerras intestinas, sublevaciones), el cual, como se ha dejado sentado en el anterior capítulo, estaba entonces en el momento crítico del tránsito a un nuevo status cultural, que no se hubiera manifestado menos en política que en religión.

Por lo que atañe al segundo período, es igualmente preciso advertir que la disolución experimentada por la Comunidad Religiosa ecuatoriana es tanto más poderosa e inevitable cuanto que, sobre los factores objetivos disolventes, por sí mismos aparecidos en el seno de la realidad re-

ligiosa precolombina, se han superpuesto factores no menos disolventes, derivados de la realidad religiosa del conquistador, cuyo mundo, por su cuenta, venía también padeciendo ya desde atrás una innegable crisis de índole religiosa.

Por último, situándonos de nuevo en un plano general, hemos de corroborar nuestros asertos, indicando que, como una consecuencia de toda conquista, cuando el mundo religioso del conquistador —al que trata de subordinar al conquistado— no se halla unificado, casi siempre se observa que el único punto real en el que se interfieren uno y otro es solamente el de las ceremonias y prácticas rituales, de las que se hacen mutuos **empréstitos**, hecho que, como toda interferencia, provoca, en el campo esencial de la viva religión, una disminución sensible de su recóndita fuerza primordial.



"La esencia de la religión se expresa con igual plenitud, aunque con lenguaje diferente y en grado diverso de evolución, en dos formas sociológicas: según la primera, la comunidad religiosa significa, al mismo tiempo, comunidad en otros intereses esenciales; según la otra, la religión está libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión" (1). Son estas palabras del ilustre sociólogo alemán, que encierran una verdad incuestionable, las que nos sirven de modo admirable para comprender las características especiales que asume la comunidad religiosa ecuatoriana, según que la contemplemos dentro del primer período histórico o dentro del segundo.

Efectivamente, si examinamos la realidad histórico-empírica de la comunidad ecuatoriana, en el período precolombino, considerándola como Iglesia, nos ha de ser posible descubrir ciertos rasgos que, al mismo tiempo que la

(1) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 133.

acreditan como forma religiosa unificada y plena, nos la presentan con aquel carácter apuntado por Simmel.

Parece que no hay necesidad de minucioso análisis para darnos cuenta de que el Imperio Incaico resulta ser, tanto como esto, una auténtica iglesia, puesto que el mito solar, fundamento último de la dinastía imperial y, por lo mismo, justificación de su poder autocrático, era también y sin duda con más vigor, piedra angular del edificio religioso incaico (1). Parece, además, que el culto solar era por entonces la religión más uniformemente practicada y creída por los pueblos de casi todo el continente, al menos de esta parte de él, lo que nos induce a ratificar aquella afirmación de que el hemisferio sudamericano pre-colombino puede ser comprendido, desde esta posición, como subordinado a un mismo gran círculo de cultura (2).

Ahora bien, en casos como éste, la religión, en verdad, es el elemento cultural que preside y subordina a todos los demás, por lo cual precisamente hasta las funciones más triviales han de revestirse de un **aire** religioso (3). Es como si la forma religiosa, la iglesia, fuese la verdadera última instancia a la que, más o menos, hay que referirlo todo. Y no se crea que para el robustecimiento de ideas semejantes contribuya eficazmente propósito alguno de miras ultraterrenales, pues que el miembro de tales comunidades religiosas quiere, por paradójico que ello pueda ser, hacer de la religión algo mundano y temporal, y, por ende, de utilidad real e inmediata. En comunidades religiosas así

(1) Es forzoso que nos refiramos ejemplarmente al imperio, como momento histórico inmediatamente anterior a la conquista, ora porque en él se aprecia mejor el objeto de nuestra investigación, ora porque, de otro lado, también nuestras tribus aborígenes pre-incaicas, por ejemplo, hallábanse religiosamente articuladas de modo semejante, sin que exista otra diferencia que la que va de un grado a otro dentro de una misma escala. En cuanto a la efectividad y a la extensión del mito del sol, al tiempo de la conquista española, existe ya abundante y uniforme literatura.—Véase: González Suárez, *Los Cronistas de Indias*, Jijón, Latcham, Valdez de la Torre, Capdevila, Bonilla y San Martín, Jaramillo Alvarado, etc.

(2) V. Schmidt.—Ob. cit.—Pág. 306.

(3) Como prueba de ello, basta recordar que todas las actividades, hasta las más triviales, precisamente la siembra y la cosecha, eran consideradas al mismo tiempo como una obligación sagrada, una fiesta y un rito religioso.

articuladas apenas si escapa a la órbita de la religión algún aspecto de la vida del individuo. La comunidad total aparece regulada **sub ordine** religioso, haciéndose palpable este carácter ya en la índole sagrada de los preceptos jurídicos (Sumner Maine); ya en el reconocimiento de la divinidad de origen pretendida por el jefe, razón por la cual se le presta incondicionado vasallaje; ya, en fin, en el sentimiento, más que conciencia, experimentado por los individuos, de que su calidad esencial es la de ser **miembros** de la comunidad religiosa.

Dentro de la comunidad religiosa incaica, si la hemos de considerar a justo título como forma sociológica especial, habrán de darse estas características, que la convertirán en comunidad totalitaria de intereses. Y, al efecto, basta recordar los datos de hecho que hemos dejado señalados en el capítulo anterior. No puede negarse, en realidad, que la comunidad indígena estaba, como todos los pueblos en los que predomina el **tejido** religioso (Hauriou), sometida a una regulación jurídica sagrada, que hacía necesaria la consideración de las rebeliones como verdadero atentado contra los dioses. En este sentido habla con razón Teodoro Wolf cuando dice: "Su religión y gobierno (los de los incas) eran el **Islam** de América, y ellos eran más que el profeta Mahoma, pues eran descendientes de Dios, eran dioses-hombres; desobedecer y ofender a ellos, era ofender a la deidad misma".

Tampoco puede negarse que el Inca, a la manera del Faraón egipcio, convicto o no de su origen divino, pero, en todo caso, aparecido con este prestigio ante sus súbditos, se convierte sin más, por un proceso sociológico infaltable en casi todos los pueblos, en el verdadero "centro articulado" del reino (1), en una especie de "símbolo colectivo", si no válido **per se**, válido por lo que representa (2). "No sólo era el Inca, dice, por eso, con singular exactitud De Greef, el órgano supremo de la dirección política general de la comunidad, sino que también asumía en su persona la actividad voluntaria y directriz de cada una de las fun-

(1) Véase: Frank.—"América Hispana".—Pág. 33.

(2) Véase: Simmel.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 121.

ciones especiales de la vida colectiva; presidía a la circulación, a la distribución, al reparto, al consumo y a la producción de todas las utilidades económicas, regulaba las relaciones familiares, la enseñanza profesional, artística y científica; era la encarnación de la moral religiosa, el gran justiciero, el jefe militar; como el Sol, su antepasado, gobernaba iluminaba y fecundaba la sociedad entera" (1).

La religión, que, como lo atestigua la historia, es un correlato del sistema económico dominante, es materia de una función, no sólo principal, sino también omnicomprendiva, dentro de las comunidades de este tipo, razón por la que su forma sociológica correspondiente implica, según frase de Simmel, "comunidad en otros intereses esenciales" (2).

Finalmente, no es posible negar que los súbditos del imperio tenían impreso en su ánimo con gran vivacidad el sentimiento de su calidad de hijos o vasallos del Sol, por encima de cualquier otro; y que su capacidad para los sacrificios (ora en altares propios, ora en extraños), así como su aguerrida beligerancia, eran debidas a la actuación constante de aquella mística creencia. Y como puede suceder, —aun cuando, es verdad, ello sería abandonar nuestra posición contemplativa— que no falten quienes, estableciendo juicios de valor, traten de condenar la religión indígena, tachándola de falsa, cruel y primitiva, nos adelantamos a expresar que la primitividad no entraña, sociológicamente hablando, una marcada inferioridad, pues, como Tarde sienta, "toda la diferencia entre la omnipotencia de las religiones bárbaras y la de las religiones civilizadas, es que la de las primeras se ejerce por el culto, equivalente formalista de la moral en su época, y la de las segundas por la moral, equivalente espiritualista del culto" (3).

Así, pues, lo dicho es suficiente para que afirmemos, sin vacilar, que la comunidad religiosa indígena, contem-

(1) Véase: De Greef, ob. cit.—Tomo II.—Pág. 65.

(2) A un tal excesivo desarrollo de la religión, se debe sin duda el que la economía comunal peruana, tuviese en cuenta, de modo predilecto las necesidades del sacerdocio y del culto, al asignar una parte de las tierras al Sol.

(3) Véase: Tarde, ob. cit.—Pág. 323.

plada a través de un vélo de Iglesia, ofrécese como forma histórico-real, de contenido empírico determinado, de donde se deduce que, en relación a ella, es perfectamente lícito hablar de iglesia, no menos y no más que respecto de todas las demás.

Ahora bien, si la función sociológica especial de toda iglesia es mantener la unidad de fines religiosos, los mismos que concretamente pueden variar al infinito, desde la protección para su caza, que impreca el salvaje nómada, hasta la eterna salvación del alma, que constituye la esencia de la problemática religiosa del cristiano civilizado de nuestro tiempo, ha de aparecer ya de suyo con perfecta claridad que la forma religiosa ecuatoriana pre-colombina, que cumplía fielmente su función, realizaba además en sí de modo pleno su especial tipo sociológico de iglesia, en cuanto forma social determinada.

Y si, pues, determinadas creencias y prácticas, propias de aquella forma religiosa, parecen persistir, y realmente superviven, no sólo porque, siguiendo un principio sociológico verídico pueda afirmarse que latén en los estratos más hondos de la psicología mestiza de nuestros contemporáneos algunas reminiscencias de tales emociones místicas, sino principalmente porque existen, en abrumadora mayoría, representantes vivos de aquella antigua comunidad religiosa —pues, por mucho que consideremos a nuestros actuales indios diferentes de sus antepasados del tiempo de la conquista, apenas si, sociológicamente, les separa esa supuesta diferencia—, no abolida del todo todavía, cabe indudablemente apuntar la desapasionada observación de la posibilidad sociológica de una oculta **pervivencia** del contenido religioso de aquella forma social pre-colombina.

Creemos necesario comenzar este párrafo haciendo ciertas consideraciones no extrañas al tópico en cuestión. La Iglesia Católica, como toda iglesia, examinada del puro punto de vista sociológico, no deja de experimentar el cumplimiento de aquel principio conocido: Tras del período de unificación, en el que la comunidad religiosa es un todo ar-

ticulado, sobreviene un período de disolución, con la consecuente crisis religiosa, que ora puede ser definitiva, ora meramente de transición. Puede decirse que dicha Iglesia ha pasado ya por entrambos períodos y es posible que recomience el proceso. Y como por ser católica abarca y ha abarcado a gran parte de la humanidad, resulta que sus vicisitudes, sus crisis y la alternativa de los dos períodos en ella, han sido realmente sucesos de trascendencia casi universal.

El primer período de la Iglesia Católica fué bastante prolongado, pudiendo afirmarse que llegó hasta la época de las últimas Cruzadas; su segundo período se pone claramente de manifiesto ya desde el Renacimiento italiano y, más tarde, por fin en la Reforma, pero su iniciación puede perfectamente remontarse a fecha tan temprana como el año 1300.

Y fué justamente durante el Siglo XV, el siglo en que el español llegó a América, cuando, por obra de los preludios de la Reforma, la unitaria articulación de la iglesia católica se halló ya inobjetablemente quebrantada, (todo este proceso lo hemos examinado en la primera parte), confirmándose esto de la manera más dramática, por el hecho, insólito hasta entonces, de que los mismos fieles hijos de ella desoyesen tranquilamente la voz de su Pastor, el Papa, autoridad máxima y eje central de la iglesia. Así, pues, el español, como hombre de su tiempo, como hijo de ese mundo, hubo de llegar con su religiosidad interior despedazada, tragedia que, por interés de ocultarla, le inducía a poner el acento sobre las meras signaturas, pobres de vitalidad. Y si, juzgando por las apariencias, podría objetarse afirmando que fué precisamente España pueblo que, en aquella hora de disolución, conservó intacta su religiosidad, podríamos nosotros, en cambio, replicar que, examinando el fondo de los hechos y de las cosas, vemos que el pueblo español, no menos que los otros, experimentó también el quebrantamiento religioso y la heterodoxia, con la diferencia de que, gracias a su caracterización psicológica especial, logró ocultar la vaciedad de espíritu tras el ritualismo formalista de las ceremonias y compensar su heterodoxia, precisamente persiguiéndola en los demás pueblos (1).

(1) Véase: Fouillee.—Ob. cit.—Pág. 202.

Pero, en fin, no es el español como pueblo el que nos interesa en este momento, sino la iglesia, traída por el español es cierto, como iglesia, esto es, como forma religioso - social del conquistador. La Iglesia católica, al ser extendida a América, fuerza es decirlo, sufrió una innegable relajación. No se crea que con esto aludimos al superficial fenómeno de la vida disipada de ciertos elementos eclesiásticos, ni a las intrigas y rencillas frecuentemente desarrolladas entre las autoridades y los subalternos de las comunidades religiosas, ni menos a las frágiles condescendencias de los mismos jerarcas episcopales para con virreyes, gobernadores, oidores, etc. Ponemos el acento, mirando el problema escuetamente, tan sólo sobre la transformación sufrida en suelo americano por la iglesia, como forma sociológica, es decir sobre la deformación esencial, que en cuanto organización social espiritual hubo de experimentar de manera inevitable.

Creemos tener algunos fundamentos para afirmar lo expuesto. Ante todo, conviene recordar la diferencia de posiciones espirituales de la iglesia, una y la misma según la ortodoxia canónica, ora se la contemple en Europa, ora en el nuevo continente. Mientras en Europa, tras de haber intentado vanamente ejercer una potestad suprema sobre la humanidad, se resignó al fin a guardar una posición menos católica es verdad, pero al menos independiente de las influencias de poder temporal, subsistiendo, en consecuencia, como forma social autonómica; en las nuevas tierras, gracias al patronato concedido por el Papa a la monarquía española, la iglesia católica se colocó de pronto bajo el tutelaje del poder civil, siquiera sea en cuanto se refería a su organización, ya que en cuanto a los dogmas, pretendía conservarse intacta. Y aun cuando es verdad que, en justificación de tales hechos, históricamente innegables, podría decirse que sólo valiéndose de un medio semejante era posible que la Iglesia extendiese su acción hasta estos pueblos, por lo que voluntariamente hubo de establecer esa delegación de poderes, no es menos cierto que el procedimiento en sí considerado implica, si no una patente contradicción a las doctrinas teóricamente defendidas con tanto ardor por la misma Iglesia, una admirable capacidad de adaptación a las circunstancias mudables de la historia, tornándose de esta manera, menos en una institución es-

piritual, religiosa y eterna, que en un organismo político, temporal y vacilante. Acaso por lo que se acaba de expresar, pueda tener razón Nitti, cuando dice: "Si la Iglesia de Roma no puede mudar cuánto se refiere a las bases religiosas de su constitución, al haber de tener una influencia y obrar en los más lejanos países y en contacto con las formas políticas más diversas, no puede tener unidad de conducta, sino que actúa diversamente, en su interés político, con arreglo a las circunstancias" (1).

Todavía más, podemos convenir en que la diferencia de posiciones de la Iglesia en América, no tenga una trascendencia efectiva en el plano meramente histórico. Pero en el terreno sociológico las cosas toman siempre un valor muy distinto. El que una forma social, cualquiera que ésta sea —y con mayor razón si se trata de una Iglesia— con una función especialmente adscrita a ella, intransferible y válida en tanto en cuanto es desempeñada por la respectiva forma, invada el ámbito sociológico de formas enteramente extrañas o permita la invasión del suyo propio (agrávándose el hecho si la otra forma es el Estado), es algo que, sociológicamente, demuestra de por sí la relajación de la forma social dada.

Desde otro aspecto, débese también advertir que la transformación de la Iglesia, en América no sólo se refirió a la forma, es decir a la organización eclesiástica en cuanto contextura formal, sino además, al contenido doctrinario, pues, fuera de uno que otro punto sobradamente conocido para ser discutible, los más de ellos no dejaron de presentar cierto matiz de inseguridad, tanto más cuanto que ni los predicadores eran lo suficientemente versados para definir su doctrina, ni los oyentes se hallaban preparados para comprenderla, ni por lo mismo, creerla; y, puesto que, como sucede en toda conquista, la religión del conquistador no pudo verse libre de cierta contaminación, a causa del contacto con la del vencido, sobre todo en lo que respecta a las prácticas, —lo que podría probarse con sólo recordar las ceremonias religiosas que se realizaban durante la colonia, muchas de las cuales todavía perduran—

(1) Véase: Nitti.—Ob. cit.—Tomo II.—Pág. 285.

aquella transformación, no por desapercibida menos cierta, constituyó en la realidad, un fenómeno más extendido y de más hondos alcances de lo que puede creerse comunemente.

Por fin, el vicio originario con que nació la Iglesia en América, su dependencia en teoría más o menos limitada, y en la práctica ilimitada del poder monárquico civil, acreaba como fatal prolongación el hecho censurable de su entera supeditación a las autoridades temporales, cuya ingerencia incluso en negocios de carácter espiritual no podía evitarse, y es probable que ni siquiera se hacía lo posible para evitarlo. El consorcio entre las dos potestades coloniales era, pues, feliz y dentro de él, o la iglesia se convertía en instrumento del poder civil, o éste en aliado de aquella, con la particularidad de que casi siempre la Iglesia, olvidando su función específica, —lo que constituyó en todas partes su lado flaco— sirvió como un organismo de conquista y dominación del indio, realmente admirable.

Las doctrinas de la Iglesia siempre tendieron a la consecución de posiciones ventajosas prácticas, y así, la doctrina de su supremacía respecto del poder temporal, luego reemplazada por la separación de órbitas, —aunque, como vemos, en América se pasó a la del patronato— se traducía, en el terreno de la realidad, en un tenaz propósito de mantener ciertos privilegios, ciertas inmunidades, dentro del Estado, entre las cuales, es preciso recordarlo, sobresalían la inmunidad de las personas (exención de jurisdicción civil) y la inmunidad de los bienes (exención de impuestos); no había de, pues, faltarle a la Iglesia de la colonia esta envidiable posición, aunque, para mantenerla, tuviese que abandonarse, en los demás aspectos, en manos de la autoridad civil (1).

Y como quiera que la existencia de estas prerrogativas, fueros jurisdiccionales e inmunidades es un rasgo de

(1) No hay que olvidar, empero, que incluso el mismo poder civil de entonces era un poder de orígenes y fundamentación teocráticos, razón por la cual apenas si le parecía duro a la iglesia soportar su hegemonía. Después de todo, el mayor anhelo de la monarquía española no era otro que el de convertirse en el brazo secular de la iglesia, o, mejor talvez, en la representante del señorío temporal de la cristiandad entera,

feudalidad, ora inminente, ora perviviente, ora en fin latente, parece pues, que hay una cierta razón para llamar a nuestro régimen feudaloide de la colonia, una feudalidad eclesiástica.

Todo cuanto ha sido expuesto nos permite ver sin ambigüedades la realidad de la transformación sobrevenida a la Iglesia, una vez trasplantada a América. Es posible que algunos rasgos no estén fielmente trazados; es posible, también, que otros hayan sido omitidos, pero en todo caso queda como un hecho indubitable la transformación en referencia, tanto más grave cuanto que, en el mismo mundo europeo, la iglesia hallábase bajo la negativa influencia de la Reforma protestante. Y es sugestivo observar, cómo la historia le depara a América el singular destino de recibir en sus playas, tanto a los hijos de la católica España, representantes de una iglesia en ese entonces combatiente y combatida, pero desarticulada, como a los de la vieja Inglaterra, nuevos fieles de una nueva iglesia, que se presentaba en el mundo con el extraño prestigio de ser una iglesia fiel a la moral de Cristo.

Pero una iglesia como la católica, que llega a un nuevo pueblo en circunstancias tan críticas, y que, luego, en el nuevo ambiente ve que se agravan, parece la menos apropiada para realizar una **conversión** de los infieles, es decir, para prevalecer sobre la forma religioso-social de los aborígenes. Y esto es exactamente lo que los testimonios de la historia y los de la realidad actual, más convincentes todavía, nos revelan. La religión católica, ante los ojos de los indios, tanto ante los presentes como a los de sus antepasados de hace cuatro siglos, se concretó y se concreta en unas cuantas fórmulas tangibles; y, lejos de ser creída para ser practicada, fué y es practicada, supersticiosamente desde luego, sin ser creída, ni menos admirada. Pero, como ya lo ha dicho Tarde, "muerta o viva", una religión que se impone, "no comienza por ser practicada, sino por ser creída" (1).

Así, pues, entendemos estar autorizados para deducir la siguiente conclusión: Si contemplamos la realidad histó-

(1) - Véase: Tarde.—Ob. cit.—Pág. 234.

rico-empírica ecuatoriana, en cuanto contenido de una forma religioso-social, o sea como iglesia, en su segundo período, se advierte que dicha realidad y, parejamente, la forma social correspondiente, aparecen desarticuladas, sin que pueda hablarse de unidad y vitalidad, ni remotamente. Y, sin duda, ello no expresa todavía la verdadera situación, porque, después de todo, no se trata solamente de la existencia de un cisma, o una separación de dos iglesias, —lo que, acaso, significaría más bien un beneficio, pues la dualidad produciría la tensión y toda tensión, más si es religiosa, es salvadora, principalmente para los mismos elementos que la sostienen—, sino de la imposibilidad sociológica de comprender aquella realidad como contenido unificado de una forma social en plenitud, tal como lo gramos hacerlo, por ejemplo, en el caso de la comunidad indígena primitiva.

Indudablemente, podría decirse que esa articulación unitaria, propia de las comunidades religiosas primitivas, no es dable en el caso de una religión civilizada, menos aún si atraviesa el segundo período de su desenvolvimiento como iglesia, lo cual encierra, en definitiva, un fondo de verdad, pues no cabe duda de que las relaciones religiosas —en las que puede descomponerse la respectiva forma social— no tienen igual caracterización en uno y otro caso, aunque esencialmente pueden ser reducibles a un mismo carácter fundamental. No es de olvidarse, empero, que, ora se trate de una comunidad religiosa primaria, cuya forma sociológica implica, según se ha expuesto, comunidad en otros intereses; ora se trate de una forma religiosa más avanzada, en la que no tenga cabida nada de cuanto no sea religión, sólo un último dilema fundamental cabe plantearse: o la forma religiosa, en cuanto forma sociológica, es válida intrínsecamente, se mantiene en equilibrio, es decir, vale como "sistema social", o, sencillamente, preséntase como una forma sociológica desequilibrada, esto es, como un sistema social en decadencia.

Y, desgraciadamente, en este plano, menos todavía que a través de las consideraciones precedentes, es posible afirmar que la iglesia católica —forma religiosa capital en el segundo período de nuestra historia— tenga la suficiente validez intrínseca, para caracterizarse sociológicamente como forma o sistema social invulnerable. Y como pudie-

ra ser que se nos pida la razón estrictamente sociológica de tan decisiva afirmación, —supuesto que, en un momento dado de la investigación es imprescindible desentenderse de todo contenido religioso-doctrinario, momento que ha llegado justamente—, nos adelantamos a satisfacer la demanda, indicando como justificación racional de aquel aserto la conclusión general a la que nos ha conducido el breve examen anterior, o sea que, en la medida en que lo prueban los datos y hechos de la historia, la iglesia católica, no obstante —o acaso precisamente por eso— ser una forma sociológica más alta y progresiva, cuya esencia teóricamente debiera consistir en "estar libre de toda solidaridad con cuanto no sea religión", en la realidad ha actuado como si quisiese descender en categoría sociológica, implicando comunidad en muchos otros intereses no religiosos, lo que ha determinado en ella esa tendencia a la realización de funciones ajenas a su naturaleza y, al mismo tiempo, al mal desempeño de la suya peculiar.

O este es el **fatum** inevitable de toda religión civilizada y progresiva, al que no ha podido escapar la católica, o, simplemente, la iglesia católica —forma social comprensiva de la religión del mismo nombre— se ha apartado notablemente, no ya sólo de sus fundamentos morales y doctrinarios, como religión misma, sino, sociológicamente, de la esfera que le correspondía y que le corresponde. Mas, en cualquier caso, queda constante la desnaturalización; y si se recuerda, en este instante, cuanto se ha dicho acerca de las consecuencias que acarrea la deformación de una forma social —y lo dijimos a propósito de la nación— apenas si quedará duda del peligro que entraña la constelación bajo la cual se encuentra la iglesia ecuatoriana.

Ahora bien, de ningún modo ha de creerse que el segundo período haya terminado con el régimen colonial, porque, así como materialmente subsistió y subsiste, por encima de la independencia, la estructuración económica de la sociedad ecuatoriana colonial, así también subsistió y subsiste la ordenación religiosa de la misma. En economía y religión, elementos por otro lado harto condicionados entre sí, el Ecuador substancialmente no ha variado desde cuando fué provincia colonial hasta nuestros días.

Históricamente, es cierto, se han producido algunas variaciones, notables muchas de ellas. Bastaría recordar,

por lo que se refiere a la posición espiritual y jurídica de la iglesia católica, la sustitución del régimen Patronato por el del Concordato (García Moreno, 1862 - 1863); mas, sociológicamente, la situación real y objetiva no ha cambiado, pues, ora bajo el Patronato, ora bajo el Concordato, ora, en fin, bajo el régimen de separación, (últimamente tenemos la vigencia del *Modus Vivendi*) la iglesia no se ha detenido en su incontenible proceso de desnaturalización, sea convirtiéndose en un organismo político estatal, sea convirtiendo al Estado en un organismo subalterno respecto de ella, sea, por último, transformándose ella misma en un anti-Estado, en grupo o comunidad política en declarada oposición al Estado al que lo combate con saña, renovando así, en pequeño, y con caracteres más tragicómicos que decididamente trágicos, la lucha medioeval de los dos Poderes.

La "unidad de fines religiosos", cuyo mantenimiento constituye la función específica de toda iglesia no puede ser alcanzada y sostenida, sino a costa de la absoluta renuncia de las empresas temporales, de donde se deduce que cuando una iglesia abandona o suplanta su función propia, por hábilmente que lo haga, atácase a sí misma, produciéndose entonces, como efecto de una ley sociológica profunda, una multiplicidad casi infinita de fines, en apariencia religiosos, aunque en el fondo de otros órdenes, los cuales, al igual de lo que sucede en otros campos de la actividad humana, se atropellan y engendran un caótico mundo, presidido por la contradicción.

No parece sino que la realidad religiosa de la comunidad ecuatoriana, en su segundo período, vista desde un ángulo formal, esto es, en cuanto contenido empírico-histórico de la forma sociológica que se denomina iglesia, sirviese para corroborar lo que antecede, pues han surgido y surgen dentro de ella aspiraciones y tendencias, menos auténtica que ambiguamente religiosas, que irrumpen contra toda posible unificación formal, porque, por naturaleza, tienden a la disolución. Desde un paganismo **catolicizante**, como el que domina entre los indios, hasta el catolicismo teatralizado de los sectores dominantes de la sociedad, pasando por el mixtificado cristianismo de las clases medias, tan propenso a la exacerbación fanática, todas son corrientes contradictorias, que lejos de tender a dar unidad moral

al mundo ecuatoriano, facilitando así la creación de una alta cultura, marchan aceleradamente a aniquilarlo, como si ya no fuese de suyo suficiente la presencia de otros muchos factores negativos.

Así, pues, en estricto sentido, no podría decirse que exista una iglesia, en cuanto forma histórico-social en plenitud, correspondiente a la segunda etapa, por mucho que el afán interesado de ciertos elementos quiera hacernos ver lo contrario. Pero, como quiera que siempre es metódicamente necesario examinar la realidad religiosa de un pueblo, **sub specie Aeclessiae**, que es precisamente lo que hemos hecho, y como quiera que, por otro lado, ese ángulo analítico-formal contemplativo sólo podíamos hallarlo dentro de la iglesia católica, no puede menos de ponerse en evidencia que, a pesar de todas las imperfecciones y limitaciones sociológicas, aquella iglesia puede valer como una forma social de hecho utilizable para un conocimiento sistemático-formal de la realidad ecuatoriana. Por lo que, en último término, cabría afirmarse que la iglesia católica ecuatoriana es una forma internamente descompuesta es cierto, pero que guarda al menos la apariencia de una forma social. Y como puede admitirse que, en una esfera sociológica, las formas sociales ejercen cierta función complementaria, incluso cuando ya no cuentan como tales, he aquí que nos creemos respaldados por este principio general para insistir sobre lo aseverado.

Por último, parece lícito plantearse una cuestión que alcanza importancia enorme porque mira hacia el futuro: ¿Cuál va a ser nuestro sistema religioso-social del porvenir? Claro que no queremos sino enunciarla, pues toda respuesta pecaría de apresurada. Además, de intento rehuímos responder, porque podría dudarse de nuestra imparcial objetividad, ya que, sin quererlo, habrían de infiltrarse elementos puramente subjetivos en una apreciación que, aún debiendo ser necesariamente cierta, no lo sería a causa de ser anticipada. Sólo nos queda señalar dos hechos como premisas valederas para el futuro religioso ecuatoriano, y sin duda han de decidir en un momento dado del proceso sociológico especial: el uno es la imponderable capacidad mística del pueblo ecuatoriano, ora se lo considere desde el ángulo de su misticismo nativo, ora desde el de su misticismo españolizante; el otro es la no menos ilimitada ca-

pacidad de la iglesia católica para auto-reformarse y para dar de sí nuevas iglesias, como si su definitiva y última virtud —y es, acaso, en este sentido cómo debe entenderse la eternidad de la iglesia— consistiese precisamente en poder salvarse de ese modo, esto es, reformándose a sí misma, al tiempo justo en que la obra negativa de la deformación parece próxima a su término.

Si, pues, en el capítulo anterior, hemos hablado de una correspondencia histórica entre nuestro período de la Independencia y el período europeo de las cruzadas; y si, por otro lado, hemos reconocido cierta patente y obstinada tendencia de la actual iglesia hacia su desnaturalización, —en este instante tenemos que referirnos, **pari passu**, a toda la América española— ¿quién dejará de sospechar, siguiendo la metódica de las correspondencias, que, acaso, nuestro hemisferio esté no muy lejos de un movimiento en algo semejante al movimiento de la Reforma europea?

La sospecha en sí, hay que confesarla, no es infundada, por alucinante que parezca. Podría tratarse de un movimiento, como la Reforma, en sus fuentes religioso, para luego convertirse en un movimiento racionalista; podría, talvez, alcanzar a instituir una iglesia, diversa de la actual, o reformarla a ésta justamente; podría, en fin, ser un movimiento de difusión rápida y fácil, extendiéndose al mismo mundo europeo. ¡Son tantas las posibilidades que se cruzan por la mente! Pero, por lo mismo que no se trata sino de meras posibilidades, no nos es permitido adelantar ninguna. Una cosa, empero, creemos que puede ser adelantada. Cualquiera que fuere el movimiento, —de la realización de éste no dudamos, aunque no podamos decir nada concreto sobre su carácter, ni sobre su hora histórica— entendemos que no habrá de entrañar la dualidad y el cisma para el mundo sudamericano, sino que, más bien, tras la trágica dualidad y tras el cisma, cisma en todos los órdenes, de nuestra América contemporánea, habrá de darle la unidad moral indispensable para la realización de su cultura.

CAPITULO III

EL ECUADOR, COMO FORMA POLITICO - JURIDICA: ESTADO

La realidad empírica es siempre la misma; los hombres son siempre los mismos. Lo que varía no es sino el ángulo de investigación científica, ora se trate de examinarla como objeto de investigación naturalista, ora como objeto de investigación social. Pero incluso dentro del ámbito de investigación social, una misma realidad puede ser vista y analizada a través de variadas formas, en cuanto diverso contenido de cada una de ellas. De este modo, no es el contenido en sí el que condiciona exclusivamente a la forma, sino, antes bien, la forma la que, conceptualmente, condiciona al contenido. En la realidad, empero, según hemos manifestado antes, forma y contenido material se condicionan mutuamente.

Así, pues, variado el ángulo de observación, queremos analizar la realidad ecuatoriana, a través de la forma estatal, es decir, como contenido histórico-empírico de la forma jurídico-política. En otras palabras tras de haber examinado a nuestro pueblo en cuanto Iglesia, queremos examinarlo en cuanto Estado.

Sociológicamente, el Estado es una forma social, entre otras tantas, cuya esencialidad radica —y ella constituye la línea diferencial respecto de las otras formas— en ser instituída por relaciones de carácter jurídico, en las que puede conceptualmente resolverse. Si, como dejamos dicho en páginas anteriores, cada forma social es un conjunto sistemático de determinadas relaciones interhumanas, hay

que reconocer, sin embargo, que todas las formas tienen también un elemento sociológico de carácter constante: los procesos relacionales. Así, podemos afirmar, una vez más, que mientras se considere sólo bajo el aspecto de los procesos, las formas sociales nos han de ofrecer una sorprendente identidad de caracteres; y que tan pronto como las contemplemos en las relaciones generatrices que las instituyen, lo que vale decir, en cuanto tales, nos ha de aparecer, en cambio, la diversidad correspondiente a cada una de ellas.

Dentro de este orden de ideas, el Estado, en cuanto forma jurídico-política, no es, pues, otra cosa que el mismo conjunto sistemático de relaciones jurídicas, o sea, la ordenación jurídica dada. Nos equivocariámos, empero, creyendo que la última instancia son las relaciones jurídicas en cuanto tales, ya que éstas, a su vez, sólo se explican en función de las relaciones económicas, como su regulación externa y superestructurada y, por ende, en estricto sentido, se resuelven en tales relaciones económicas. Precisamente, el aporte científico fundamental con que ha contribuido la dirección marxista, para una correcta elaboración de una teoría del Estado, es éste: el haber logrado, mediante un proceso dialéctico severo, resolver el complejo jurídico-político que representa el Estado en sus últimos y fundamentales elementos. Y, justamente, una de las diferencias más palpitantes entre lo que podríamos llamar una concepción mística del Estado y una concepción racionalista del mismo, es la que va del individuo que ve en el derecho el exclusivo y puro contenido de la forma estatal, sin requerir ulterior fundamentación, al que, concibiendo al Estado como el mismo ordenamiento jurídico, en cuanto aplicado a una materia dada —por lo que no encuentra diferencia esencial entre Estado y Derecho—, no descubre más contenido efectivo del Estado que la materia de las relaciones económicas (Stammler).

El que esta distinción entre relaciones jurídicas y relaciones económicas sólo pueda ser percibida de un modo claro conceptualmente, mas no en la realidad, es sin duda el motivo poderoso que ha obrado sobre la mente humana para inducirla a no ver más que el derecho como real contenido del Estado, de un Estado que, por otra parte, era algo más o algo menos que el derecho.

Desde otro aspecto, conviene recordar que algunas relaciones, como las religiosas por ejemplo, —acaso porque ponen en juego los factores emotivos— pueden aspirar, y realmente llegan a justificarse por sí mismas, siquiera sea en apariencia; en tanto que otras, supongamos las jurídicas, ni siquiera pueden aspirar a tal auto-explicación. Podría decirse, con buena razón, que esto, todo lo más que puede probar es solamente que las primeras saben ocultar, disfrazar mejor sus verdaderos fundamentos reales, siempre los mismos en todo orden de fenómenos. Convenido, diríamos nosotros, añadiendo que si un mundo religioso es al menos concebible en función de otros elementos que no sean los de la realidad material, un mundo jurídico, a la inversa, sólo en función de elementos materiales puede ser concebido y concebible.

Ahora bien, de lo expuesto se desprende que, si conceptualmente el Estado es siempre uno, puesto que no es en esencia otra cosa que la idealización jurídica del sistema económico dominante, sea cual fuere, no cabe negar que, desde un punto de vista histórico, el Estado ha revestido una gran cantidad de configuraciones. Y, puesto que, por el momento no queremos encerrarnos exclusivamente en un ámbito lógico-conceptual, ni debemos, porque entonces trascenderíamos del campo sociológico —que es realista-sistemático, según las direcciones acogidas—, a un campo filosófico - social, es forzoso que debamos examinar el Estado bajo una de esas configuraciones concretas, la misma que, para el caso que nos ocupa, es la configuración democrático - racionalista del Estado, que tiene su correlato justamente en la teoría democrático-racionalista del mismo. No se debe olvidar, empero, que esta teoría, si bien se originó sobre la base de una configuración estatal determinada, por lo que tiene de configuración histórica, es, a más de esto, una explicación racional del Estado —y, más todavía, una de las dos únicas que fundamentalmente caben—, en cuya virtud, en cuanto tal, trasciende también a un ámbito conceptual super-histórico.

Ha de recordarse, en este punto, cómo, por lo que respecta al Ecuador, la implantación de la forma estatal democrática fué una consecuencia, según se pudo ver, de aquella obra de la Independencia; pero acaso convenga también recordar que las condiciones objetivas materiales,

dadas al tiempo de aquellos sucesos, eran inequívocamente las mismas que lo habían sido durante el período colonial, como siguen siéndolo en la actualidad. Por último, es prudente no olvidar que esta forma político-jurídica había surgido en el mundo europeo sobre condiciones históricas diversas, precisamente en una época en que nuevas realidades habían acabado, o les faltaba poco para ello, de aniquilar las condiciones materiales de la feudalidad europea, hecho éste que implicaba una profunda transformación, patentizada en todos los órdenes de la sociedad, a través de diversos fenómenos históricos; correspondiéndole precisamente al sector jurídico-político la aparición de la nueva fórmula estatal, teóricamente sustentada sobre bases racionalistas, no ya sobre la autoridad de los dogmas, desmenuzada entonces a la luz de una crítica implacable.

Pero, en fin, la verdad es que aquella forma jurídico-estatal fué trasladada a América, incluso a nuestro pueblo; y, a pesar de que sufrió también, como la iglesia, una sensible deformación en cuanto forma sociológica, no pudo menos de subsistir, como subsiste todavía. De esta manera, lo que nos compete propiamente por ahora es examinarla en cuanto forma comprensiva de la realidad histórica del Ecuador republicano. Ello no obstante, vamos también a hacer extensivo un tal examen a la primera etapa, la aborígen.

Y, como para proceder al análisis propuesto, es necesario servirnos de una categoría conceptual fundamental, en la que pueda verse un elemento capital de la forma político-jurídica, juzgamos acertado dar ese valor a la noción de "pueblo" - sujeto del poder, noción que, como se pudo ver claramente en la primera parte de este ensayo, es, en buena lógica, inexcusable para la construcción científica y correcta de una teoría democrática del Estado. Así, pues, es a través de esta categoría cómo vamos a observar la realidad empírica de la vida política-ecuatoriana.

Si hemos convenido en asignar al imperio incaico (nuevamente creemos necesario referirnos a esta etapa del mundo precolombino, por ser la inmediatamente anterior) el

rol sociológico de Iglesia, más que el de Estado, apenas si parece haber una razón metódica para tratarlo en este capítulo. Sin embargo, a mayor abundamiento, podemos hacer ciertas consideraciones al respecto, a fin de esclarecer la cuestión de modo terminante.

Sería absurdo pretender encontrar dentro de la realidad místico - política del Incanato nada que pueda ser elevado a la categoría de contenido efectivo de una noción jurídica de pueblo. Sin duda, cronistas, historiadores y comentaristas nos han hablado del pueblo incaico, de los pueblos aborígenes, e incluso nosotros mismos hemos empleado tales términos, sin darles, es cierto, ninguna acepción de carácter político - jurídico. Mas, en estos casos, ha de comprenderse con facilidad que el único sentido posible del término citado es el sentido biológico - genético o naturalista (pueblo natural).

Como quiera que se trataba de una Iglesia, de una comunidad mística de creyentes y, por lo menos hasta la invasión española, de una Iglesia en plenitud y articulada, sería vano descubrir en ella los rasgos específicos de una sociedad política, no siquiera embrionaria, menos avanzada y progresiva. En un sentido lato es cierto, se puede hablar de Estado, entendiendo por tal, cualquier sistema de convivencia que implícitamente presuponga la "dominación" de una minoría sobre una mayoría. Pero si queremos entender restringidamente la noción de Estado, y, sobre todo, dentro de las necesarias limitaciones metodológicas que han de acompañarle, si lo contemplamos a través de la forma progresiva que ha revestido en el ámbito de la civilización europea, es evidente que, refiriéndonos a la realidad aborígen, no se puede técnicamente hablar de la existencia de una forma jurídico-política diferenciada, ya que la forma religiosa, la Iglesia, era la supraordinadora y, en todo caso, la últimamente decisiva.

En gran parte, puede aseverarse que dentro de la posición en que nos hallamos colocados, es fácil descubrir ciertas analogías entre las formas místico-religiosas y políticas de los pueblos orientales (Asia, Oceanía, etc.) y las de la América precolombina. Ahora bien, si con relación a aquellas ha afirmado Hauriou, según se ha visto, la inexistencia de caracteres racionales - estatales y, por ende, el predominio de los caracteres místicos y mitológicos,

quiere decir que estamos en posibilidad de sentar, **pari passu**, semejantes afirmaciones, con respecto a nuestro mundo de formas culturales precolombinas, supuesta aquella analogía, que podría probarse fácilmente con sólo una labor descriptiva, que por el momento no nos incumbe realizar (1).

Podría hacerse motivo de objeción contra nuestras afirmaciones el que en la realidad haya existido un gobierno, autocrático es cierto, pero presidido por una figura real, que es la del Inca. Y si, pues, puede decirse, un Estado, por absolutista y autocrático que sea, no deja de serlo, si existe un órgano de la autoridad que entiende realizar gestión gubernativa, acaso sea lícito aplicar la noción de Estado al Imperio de los Incas. No negamos que pueda suceder así; en verdad, no cabe discutir que en la realidad política existía un autócrata que tenía en sus manos el poder. Pero ello no tiene valor sociológicamente, porque, desde este punto de vista, la figura del inca era menos un órgano de la autoridad que, según se ha dicho, un "símbolo colectivo". Y exactamente, cuando en los pueblos los Reyes son tomados como símbolos colectivos, se está más cerca de una organización eclesiástica que de una organización estatal.

Hay que tener en cuenta que en comunidades de esta clase, según principios generales, el Rey o Monarca, es decir, la figura Real en la que, simbólicamente, encarna la fuerza impersonal del grupo, ocupa una situación no muy envidiable, a causa del gran número de obligaciones y res-

(1) "Hemos dejado ya sentado —dice el autor en referencia— (v. págs. 265 - 266) que a excepción de las Repúblicas fenicias, el Estado así comprendido no había sido realizado sino por la raza aria, que Egipto, Asiria y Caldea no habían conocido sino Gobiernos religiosos y feudales. Pero es necesario notar también la coincidencia que existe entre la aparición del Estado y ciertos perfeccionamientos del idioma. La del Estado antiguo coincide con la del alfabeto fenicio, mientras que los gobiernos egipcio y asirio no habían tenido a disposición más que el alfabeto ideográfico complicado e incómodo. La aparición del Estado moderno coincide con el descubrimiento de la imprenta. La de las constituciones democráticas con la aparición de la prensa diaria. Existe evidentemente un lazo entre la organización estatal y la escritura, el Estado supone el escriba". Cualquiera que pueda ser la verdad contenida en esta afirmación, no podemos menos de preguntarnos: ¿no es posible que exista una relación entre la ausencia de escritura en el imperio incaico y la falta de un auténtico régimen estatal?

ponsabilidades que le incumben, no por el hecho de tener el poder en sus manos, sino por representar a la divinidad con la que, por otra parte, se siente emparentado; llegando esto a veces a extremos tales —claro está que cuanto más primitivas son las comunidades—, que la Monarquía o Jefatura acaba por hacerse insoportable para el que la desempeña (1).

Pero como quiera que al observar el mundo indígena descubrimos en él la permanencia de determinados rasgos que prueban la obligación sagrada del inca de atender a ciertas funciones, casi, diríamos, paternales o providenciales, como, por ejemplo, la de satisfacer las necesidades de todos sus súbditos, no parece improcedente deducir que, pues es propio de quien ejerce o cree ejercer una autoridad providencial velar protectoramente por el bienestar de sus súbditos, en la comunidad incaica regía una organización de índole religiosa y eclesiástica.

No cabe pasar adelante, sin embargo, sin hacer una corta consideración, de carácter jurídico, acerca de la índole general de la legislación indígena precolombina. Como se sabe, ella era notablemente precisa, minuciosa y detallada alcanzando con igual inflexibilidad a las cosas y a los hombres, y revelando en todas sus disposiciones un espíritu colectivista francamente mantenido. En contra de tal sistema de leyes se han hecho valer unas cuantas acusaciones, de preferencia aquella que, dirigiéndose precisamente contra la tendencia fundamental de la legislación incaica, tacha a ésta de mecanizada, haciéndola aparecer como que coartaba la libertad del individuo y transformaba a los hombres en "autómatas".

Sería perfectamente inútil volver a exponer en este punto algunas argumentaciones que ya en el primer capítulo de esta segunda parte adujimos con clara convicción. Así, pues, nos reduciremos por el momento al examen del punto esencial de la cuestión. Naturalmente, la legislación

(1) "En Nine o Savaje Island, isla coralífera del Océano Pacífico —nos dice a este propósito instructivamente Freud—, la monarquía se ha extinguido prácticamente, pues nadie se mostraba dispuesto a asumir las funciones reales, cargadas de responsabilidades y peligros".—(V. Totem y Tabú.—Pág. 73).

aborigen descendía a regular hasta los quehaceres más pequeños de la actividad humana, penetraba puede decirse con la frase usual, en los hogares y en las vidas de los súbditos con singular exactitud y no descuidaba ni los actos más ordinarios de la existencia, hasta el extremo de que, según refieren las crónicas, nadie podía moverse libremente de un lugar a otro del Imperio.

Pero, a propósito de todo esto, es imprescindible traer a cuento y recordar la diferencia que cabe señalarse entre **libertad** y **libertad**, esto es, libertad natural, de un lado, y libertad política o civil, de otro. Hay que entender por libertad política aquella que, justamente por poner freno a la libertad natural, hace posible la existencia de un orden jurídico, de lo cual puede inferirse que la una es contrapuesta a la otra, más todavía, que la una niega a la otra, por lo que con grande acierto dice Kelsen: "Desde el punto de vista de la naturaleza, y en un sentido primitivo, libertad significa la negación de las leyes sociales, y desde el punto de vista de la sociedad, la negación de las leyes naturales" (1).

Ahora bien, no vamos a decir que en el Imperio existía la libertad en sentido político-social, pero, al menos, es innegable que se había comenzado a poner freno y limitar la libertad natural, y a la verdad no sin éxito. Por otra parte, no cabe que hubiera podido existir libertad política en una comunidad que era una Iglesia, antes que un Estado, ya que esta libertad supone necesariamente un **pueblo**, por restringido que realmente sea, pueblo que, hay que confesarlo, estaba lejos todavía de aparecer en el Imperio de los Incas. Claro está que, por lo mismo, la ordenación jurídico-política del Imperio, rudimentaria aún es cierto, se caracterizaba en mayor grado, precisamente a causa del carácter eclesiástico de la comunidad, por su misticismo que por su racionalismo; empero, no se puede menos que reconocer, al mismo tiempo, que aparecían en ella algunos destellos, apreciables ya, del elemento racional del hombre.

Así, pues, en este sentido, no sólo no es un defecto el que la legislación indígena haya tenido aquellos caracte-

(1) V. "Esencia y valor de la democracia".—Pág. 17).

res y se haya hallado animada de una tendencia colectivista, sino, antes bien, una virtud. Porque ello, después de todo, nos está revelando dos hechos interesantes y dignos de subrayarse: en primer lugar, el que su colectivismo, a causa de ser debido justamente al complejo místico predominante, implicaba también, ya de por sí, cierta limitación a la libertad natural, no tanto jurídica, es verdad, cuanto religiosa, pero no menos eficaz; ya que, como puede recordarse, las limitaciones religiosas, impuestas por todas las iglesias, obran admirablemente sobre sus miembros; y, en segundo lugar el que su contingente racional, que no puede discutirse, aun cuando sea débil, habría llevado a buen término la tarea de erigir un orden político de libertad, sobre una base de la negación de una ley natural, a la que había empezado a sojuzgar.

Y, puesto que toda libertad natural, abandonada a sí propia, obra destructivamente del punto de vista social, no cabe duda que ponerla coto es impedir que una implacable concurrencia determine la desaparición de la misma sociedad o que convierta a ésta en una "arena a la que muchos combatientes, los más numerosos, deben descender desnudos a enfrentarse con adversarios armados de los pies a la cabeza. . . ." (1), como nos dice Letourneau. Y el mismo añade estas enfáticas palabras, con las que cerraremos este párrafo: "La selección no es, como parecen creerlo ciertos devotos del darwinismo, una divinidad sentimental, animada de las más nobles intenciones; es simplemente el resultado de la lucha para vivir en un medio dado, cualquiera que sea. A menudo ella es **regresiva**, y, en una civilización mercantil, la victoria será casi siempre, no del más digno, no del mejor dotado moral e intelectualmente, sino del más ávido, muy a menudo del más rico" (2).

Precisamente, la legislación colectivista del incanato tendía a impedir que su civilización se transformase en mercantil. Y ha de reconocerse que, al menos juzgándola como adecuada a aquella etapa primitiva, resultó beneficiosa.

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.

(2) Véase: Ob. cit.—Pág. 538.

Volviendo los ojos a la realidad colonial, para estudiarla desde el mismo punto de vista, nos encontramos con algunos aspectos importantes que es necesario analizar.

Por una parte, conviene recordar que la forma de Estado entonces predominante en Europa y, consecuentemente, aplicada a España, era autocrática, pues según el espíritu encerrado en la concepción teórica correspondiente, que era la concepción patrimonial del Estado, el Rey, que tenía el poder por gracia divina, era señor absoluto y legislaba de manera más o menos arbitraria. No es necesario insistir en esta parte sobre el asunto mencionado, porque ya en el Capítulo tercero de la primera parte fué tratado.

De otra parte, ha de hacerse mención del carácter jurídico auténtico que nuestros países alcanzaron a tener en su calidad de colonias españolas. Alejandro VI, Papa, había hecho cesión a los Reyes católicos de todo el territorio americano, descubierto y conquistado hasta 1493 y de todo el que se descubriera y conquistare en adelante, dejando a salvo las posesiones de los Príncipes cristianos que se encontraren. De acuerdo con el criterio jurídico-católico dominante, al que combatiera ya entonces un español justamente, el Padre Francisco de Vitoria, con su lema "Papa Non Est Orbis Dominus", la cesión era justa, ya que se consideraba al Pontífice como representante de Dios, dueño y señor del Orbe. Esta donación fué hecha **sub conditione**: la conversión de los indígenas. La bula Pontificia fué tenida como un verdadero título jurídico que, unido al hecho de la "justa guerra", que por causa de los infieles había llevado a las tierras de América la Monarquía, respaldaba y aseguraba la ocupación violenta —pues no era otra cosa lo que había sucedido— de los países americanos por parte de los españoles. Y si, pues, según el espíritu de la donación, ésta era en favor, no del reino de España, sino de la familia real, de la Monarquía, del Rey mismo, lo que por otro lado estaba de acuerdo con aquella concepción del Estado, ya puede inferirse la condición jurídica que iban a tener las colonias americanas.

No se crea, sin embargo, que en aquellos mismos tiempos no surgiesen impugnadores, no sólo de este sistema de donación, sino del hecho mismo de la conquista y del subsecuente establecimiento del poderío español en América. Pero todo fué en vano. Fué en vano que el Licenciado Falcón, en su "Representación hecha ante el Rey, etc.", censurase duramente a la Monarquía, demostrándole convincentemente que ningún título le favorecía para justificar su señorío en el Nuevo Continente, ni el de la concesión del Papa, ni el de la justa guerra. Por lo que no tuvo reparos en concluir que "... aunque su Majestad es señor de las tierras del Reino de Castilla, por haberlas conquistado y ganado con justa guerra (por la cual adquieren los príncipes señorío en todos los bienes raíces) no lo es de las tierras destos reinos, pues no los hubo por justa guerra, y, por consiguiente, se sigue que no puede dar las tierras dellos" (1). Y fué en vano, también, que, antes todavía, ya el mismo Fray Bartolomé de Las Casas, que si había clamado menos contra los "derechos" que contra los "hechos", como dice Levillier (2), fué, sin duda, ora porque tuvo insuficiente preparación jurídica, ora porque los "hechos" hubieron de impresionarle más, sentase las siguientes conclusiones que, a decir verdad, no han debido sonar bien a los oídos del Monarca: "Estas eran —dice Capdevila— sus conclusiones: 1ª—Que cuantos cooperaron a la prisión y muerte del legítimo Inca Atahualpa cometieron gravísimos pecados mortales; 2ª—Que era obligación principalísima restituir el reino a los legítimos sucesores del Inca asesinado, so pena de condenación eterna, "pues cada uno es obligado a guardar justicia" si no quiere condenarse; 3ª—Que debían restituirse íntegramente los cargamentos de oro que Atahualpa dió por su rescate y las demás riquezas que mal se hubieron; como también los bienes procedentes de todos los robos y daños que hicieron aquellos pervertidos hombres, "sin fé y sin verdad"; 4ª—Que debían restituirse todos los tributos impuestos por el conquistador "hasta el último grano de maíz"; 5ª—Que, asimismo, habíanse de restituir

(1) Véase: "Colección Urteaga - Romero.—Tomo II.—Pág. 139.

(2) Véase: "Revista de las Españas".—Pág. 12.

las tierras con todas sus mejoras; las villas y demás lugares; 6ª—Que la Iglesia misma ni pudo ni podía tomar diezmos a los ladrones de las tierras y cosas robadas; debiendo por consiguiente indemnizarse a los indios por las tierras ocupadas con templos y conventos; 7ª—Que así también el Rey de España y los súbditos españoles debían devolver las minas detentadas contra la voluntad de los Incas e indios particulares; 8ª—Que idéntica restitución justiciera debía hacerse de todos los tesoros sacados de las sepulturas, "hasta un maravedí".

En suma, el español se define como poseedor injusto, y así nada de lo que posee es suyo, como no sea su pecado mortal" (1).

Con razón añade entusiasmado el mismo Capdevila: "Todo enseñaba y predicaba el santo paladín, seguro acaso, como se dice en las Escrituras, de que si él no hablara, las piedras se levantarían para hablar" (2).

Así, pues, esto no obstante, los dominios americanos fueron considerados jurídicamente como de propiedad particular de la casa reinante, y todo parecía converger a consolidar este carácter, ora la concepción del Estado, ora las condiciones jurídicas de la bula del Papa. Y, en el mejor de los casos, aunque estas provincias hubiesen sido situadas al mismo nivel jurídico que la metrópoli, nada habrían ganado desde el punto de vista político-jurídico, porque también España misma, la España de entonces, es decir, el pueblo español, era jurídicamente un **objeto**, mas no un **sujeto** de poder.

A la luz de estos criterios, compréndese sin dificultad la ausencia de una realidad política en el régimen colonial, que pueda servir de base para la configuración de una noción político - jurídica de "pueblo"; y, si bien es cierto que podría lícitamente hacerse extensiva a las colonias la calidad jurídica de "objeto de dominio", propia del pueblo metropolitano, hay que convenir en que tal carácter, si jurídico es verdad, entraña, empero, la negación de toda subjetividad jurídica en los súbditos, la que, en consecuencia,

(1) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

(2) Véase Ob. cit.—Pág. 76.

recae sólo sobre el Monarca, **ipso-jure** convertido en autócrata.

La organización de la realidad colonial, es cierto, se caracteriza como organización política antes que como eclesiástica; pero todavía flota, por así decirlo, un vago aliento místico, que se traduce en la creencia ingenua de las masas en la divinidad de origen, si no ya de la persona misma del monarca, de la autoridad encarnada en él. Tal creencia, como no puede menos de esperarse, da sus resultados en la teoría y en la práctica del Derecho público, uno de los cuales, acaso el decisivo, es precisamente impedir que tales masas se transformen, no diremos en un pueblo, pero ni siquiera en **multitud**, en el sentido aritmético de Tomás de Aquino, Suárez y demás tratadistas políticos del escolasticismo medioeval.

Y si las masas, en América como en España, en la Metrópoli como en las Colonias, alimentaban con fervor la fé en la omnipotencia del César español, diferenciándose apenas en que las unas veían en él, además, un posible defensor de la Iglesia Católica, y para las otras aparecía como un nuevo mito, puede deducirse, por una parte, cuán lejos se encontraban aquellas masas de transformarse en elemento subjetivo de un Estado, en un auténtico pueblo y, por otra, cuán sagrada ha debido aparecer ante sus ojos la autoridad real, ora la ejerciese personalmente el Rey, como en España, ora la delegase parcialmente en las poco escrupulosas manos de gobernadores y virreyes, como en América.

Pero si sólo como elemento objetivo del Estado, esto es, como objeto es concebible un "pueblo" dentro de la realidad política de entonces, quiere decir que esta noción, puesto que su contenido real viene a confundirse con el contenido real del pueblo, en sentido natural, ya que no hay nadie que se exima del deber jurídico de sometimiento a la autoridad, se extiende siempre hasta límites conceptuales y reales más amplios que de los del concepto jurídico de "pueblo" en sentido subjetivo; mas, como quiera que lo gana en extensión, pierde en comprensión, resulta que el individuo, en su calidad de miembro del pueblo en cuanto objeto de dominio, no puede caer sino dentro de un **status** pasivo, o sea, de prestaciones al Estado, habida cuenta de los cuatro **status** jurídicos posibles en los que, según Jellinek,

puede hallarse situado el individuo respecto del Estado. "Estos cuatro **status**: pasivo, negativo, positivo y activo, agotan las posibles situaciones en que puede hallarse el individuo por relación al Estado. Prestaciones al Estado, libertad frente al Estado, exigencias al Estado, prestaciones para el Estado: Tales son los puntos de vista bajo los cuales puede considerarse la situación pública del individuo. Estos cuatro **status** forman una línea ascendente: Primeramente, el individuo, prestando obediencia al Estado, carece de personalidad; después se le reconoce una esfera autónoma de libertad; más tarde el Estado se obliga a realizar ciertas prestaciones a favor del individuo; por fin, la voluntad individual participa en el ejercicio del poder estatal de dominación, o incluso queda reconocido como titular del **Imperium** estatal". Tal es la doctrina expuesta por el ilustre profesor, a la que queremos únicamente hacer cierta aclaración: De ningún modo puede creerse que deba existir necesariamente una cronológica sucesión entre los cuatro **status**, ni que, dentro de un Estado dado, sólo uno de ellos ha de aparecer. Ciertamente, en líneas generales, no puede menos de reconocerse un avance evolutivo, un progreso, desde el primero al cuarto **status**; cierto, por otro aspecto que en cualquier Estado concreto un determinado tipo ha de predominar; pero ni sigue en cada caso dado el mismo ritmo evolutivo, genéricamente trazado, el progreso jurídico de un pueblo, ni dejan, de otro lado, de coordinarse en él, bien que en grados diferentes, los cuatro **status** señalados (1).

Y lo que tenemos que concluir de todo esto es que el status pasivo, único determinante en la realidad y en la teoría políticas del régimen colonial, e incluso del mismo régimen metropolitano, si es verdad que no es incompatible con la existencia de un Estado poderoso y dominador, y antes bien parece ser su correlato, es, en cambio, inconciliable con un régimen político-jurídico que ha de garantizar la personalidad humana y, sobre todo, la libertad, jurídicamente comprendida.

Y como pudiera suceder que se quisiera objetarnos,

(1) Véase Kelsen, cita de Jellinek.—Pág. 502.

presentándonos, a modo de situación contradictoria la existencia, desarrollo e importancia de las instituciones municipales, en una época brillantes en la península, que fueron trasladadas a sus colonias, queremos anticiparnos a manifestar que vale la objeción, siempre que se la reduzca a los límites y proporciones inherentes. Es decir, siempre que se tenga en cuenta cómo los Ayuntamientos tenían sus cabildos abiertos y cuáles, de entre los pobladores eran sus miembros de derecho, porque no ha de olvidarse que sólo determinados individuos formaban parte de aquellas asambleas, casi siempre los más acomodados, y, desde luego "sólo quienes mantienen caballos pueden desempeñar los cargos municipales" (1), según el decir de Mayer. Y siempre que se tenga en cuenta, también, por lo que respecta a América, que, a más de estas restricciones originarias del Cabildo, hubieron de establecerse limitaciones absolutas para la población indígena, que apenas pudo contar con un Alcalde Mayor, como intermediario entre ella y sus dominadores. Todo esto, sin siquiera mencionar el significativo hecho de que, al tiempo de ser trasladado a las colonias, "el tipo del municipio castellano del siglo XVI, en el que la antigua asamblea general de vecinos o consejo abierto, que constituía cierto **self - government** local, ya había perdido su importancia por el intervencionismo real" (2). distaba mucho de ser un organismo jurídico capaz de oponerse a los excesos del poder central.

Pero indudablemente, toda vez que se trata de estudiar la realidad político - social de entonces, en cuanto contenido de una forma jurídico - estatal, es innegable que, en última instancia no podemos menos de detenernos a examinar por un momento el sistema jurídico vigente, la legislación colonial, sobre la cual, por otra parte, se ha derrochado una literatura elogiosa, haciéndola aparecer como una obra maestra de legislación, plena de equidad y justicia.

Ha solido afirmarse con rara unanimidad que la legislación de Indias, en cuanto legislación colonial, no ha si-

(1) Véase Mayer.—"Historia de las Instituciones de España".—Pág. 73.

(2) Véase Colecc. de Doc. ined. para la Historia. . . . Tomo VIII.—Pág. 116.

do superada antes ni después, y, si bien algunos atacan el efectivo incumplimiento de ella en el terreno de los hechos, no dejan empero de reconocerla válida cuando se la considera en sí misma. Pero, ¿era en verdad como se afirma? Ante todo, creemos conveniente hacer la observación de que el verdadero espíritu que esencialmente hallábase infundido en la legislación colonial no era en realidad un espíritu proteccionista, que implicase la existencia de benevolente y paternal consideración para el indio, sino, más bien, un espíritu romanista (ya es bien conocido el influjo del derecho Romano sobre el Español) y opresor, diríamos esclavista, que, partiendo del criterio de la desigualdad **natural** existente entre conquistadores y conquistados, y basándose en ella, no hizo otra cosa que legalizarla y darle carácter **civil**, produciendo de este modo una legislación cuya primordial tendencia era, después de todo, la de regular la propiedad de los nuevos señores, el reparto, distribución, permuta, etc., de los bienes adquiridos por la conquista, entre los cuales, doloroso es decirlo, hallaba lugar preeminente el indio, que si no era declarado expresamente esclavo, nada le faltaba para serlo, aparte de que no sólo la esclavitud **quoad nomen** es forma de opresión.

A todo esto débese, sin duda, el que, a pesar de no haberse caracterizado **tampoco** el régimen precolombino como un régimen de libertad, ni mucho menos, aparece el régimen colonial como un sistema jurídico opresivo, que, si ya en teoría impuso al indio determinadas limitaciones jurídicas odiosas, aunque aparentando dejarle cierta esfera autónoma estrechísima, abandonó en la práctica al nuevo súbdito o vasallo a las arbitrariedades y voluntarias decisiones de quienes ni querían tratar mejor al indio, ni, desde luego, sentíanse moralmente inclinados a hacerlo. Evidentemente, bajo el señorío del Inca había existido la opresión, ni hay cómo negarlo; sin duda, además, no puede desconocerse que el espíritu de la legislación incaica no era más humanitario que el de la posterior. Pero no cabe negar igualmente que la legislación indígena, —y con esto no pretendemos establecer ningún sistema de comparaciones entre la una y la otra—, precisamente a causa de ser una legislación primitiva, no pretendía valer como una legislación que se justificase racionalmente, razón por la cual sus preceptos aducían siempre, explícita o implícita-

mente, motivos religiosos como finalidades justificativas; en tanto que la legislación romanista de la colonia, a la inversa, pretendía justificarse como obra provista de fines racionales. Y lo que más ha contribuido, acaso, a desvirtuarla y ha de haber contribuido, ya desde entonces, a volverla inexorablemente dura es, sin duda alguna, este hecho de que mientras pretendía valer como legislación racional y, por ende, hallarse teleológicamente coordinada, en verdad escamoteaba los fines racionales, sin siquiera tener, como la indígena, la compensación de aducir motivos justificantes extraídos de la mística (1).

Y si por añadidura recordamos que una legislación es o no mística, en definitiva, y vale únicamente en cuanto representación psíquica coactiva que obra y actúa de uno de esos modos sobre los sometidos a ella; y que, por otro lado, sólo como obra mítica podían representarse nuestros aborígenes —ya que su **status cultural** no daba para más—, resulta que, en no pudiendo verificarse plenamente tal representación, por la ficticia racionalización del sistema legal, éste habrá acabado, en fin de cuentas, por aparecer ante sus súbditos como una obra mítica, pero injustificable —ya que, en este campo, sólo los motivos místicos son capaces de infundir, al justificar una legislación, un sentimiento de plena adhesión a ella—, y, en consecuencia, insoportable; lo que habrá engendrado en el súbdito un absoluto alejamiento sociológico del sistema legal del vencedor, que si no ha podido ser expresado por el indio de una manera terminante, no ha dejado de serlo, mal o bien, por medio de ésa que podríamos llamar **resistencia pasiva** del indio a la civilización occidental. Y si toda resistencia, pasiva o no, implica ya un sentido de lucha, por recóndito que sea, puede parecer fundada la suposición de que en el indio hay, por lo menos, una firme tendencia a no destruirse, ni a permitir que se le destruya totalmente.

Pero la lógica consecuencia de todo lo antedicho hu-

(1) El indio podía comprender y ver con agrado que el sol tuviese una gran parte de la tierra, por ejemplo; pero no podía comprender, y, en todo caso, no veía con agrado que de esas mismas tierras se declarase dueño y señor un hombre, A o B, que respaldaba sus dominios con un papel escrito y firmado por otro al que llamaban Virrey, Gobernador o Rey.

biera debido ser la de que el indio, representándose la legislación como un yugo insoportable, se decidiese al fin a combatirla e incluso a deshacerla; sin embargo, vemos que salvo algunos levantamientos aislados que se efectuaron en los primeros tiempos del coloniaje y que, por cierto, hablan admirablemente en favor de quienes participaron en ellos, el indio, no obstante toda representación, hubo de someterse al sistema jurídico impuesto. Para ello no hay otra razón que la **última ratio** de toda conquista y, en definitiva, de toda convivencia en la que unos dominan y otros obedecen: la compulsión, física o moral, la fuerza. El representarse la legislación vigente como injustificable, y, a pesar de ello, no poder realmente destronarla, porque, después de todo, aparecía como una obra mitológica, constituía con evidencia una fatalidad para el indígena; y, sin duda, el más honroso sentido de la opresión colonial, —como, por otro lado, de toda opresión— estaba y está en eso.

Nos interesa ahora poner de relieve un hecho que entrañaba y entraña una contradicción y hasta un absurdo. Las limitaciones jurídicas a las que hemos aludido, tales como el servicio personal, las encomiendas, el yanaconazgo y las mitas, forma secundaria del servicio personal, atacaban esencialmente a la personalidad y a la libertad, dejándole reducido al indio a la categoría de un siervo irredimible. Pero el conquistador que en su sistema legal consumaba estos atentados, era precisamente el mismo que en sus prédicas religiosas enseñábale que entre los hombres no existían diferencias y que él, indígena y todo, valía tanto para Cristo como cualquier español. ¿Cómo podía el indio conciliar estos antagonismos?

Podría decirse, naturalmente, en vía defensiva, que toda legislación colonial no puede menos de establecer dos categorías jurídicas de hombres: la de los procedentes de la metrópoli que van a radicarse en el territorio conquistado y sus descendientes y la de los nativos de éste, con los suyos. Y que, por lo mismo, no cabe pedir a la España del siglo XVI, respecto de los aborígenes que entonces poblaban América, una legislación más equitativa ni concebida en mejores condiciones, tanto más si se tiene en cuenta la diferencia decisiva que existía entre unos y otros. Objeción digna de respeto y que no es posible no admitir, pero, a cambio de que se nos responda a esta interrogante: ¿es que

puede hablarse, en última instancia, dentro de nuestra legislación colonial, de dos situaciones jurídicas para los hombres, o, más bien, de dos categorías disímiles, la de los **hombres** - propietarios y la de los **hombres** - bienes?

Y no se crea que exageramos. Porque, si para comprobar este aserto hubiésemos de acudir a relatar hechos, los tendríamos de sobra. Al efecto, sólo queremos referirnos a un aspecto de los muchos que integran la vida jurídico-política de un pueblo. Nadie ignora que una de las señales inequívocas que denuncia la suficiencia o insuficiencia jurídica de un sistema vigente es la eficacia o ineficacia de la administración de justicia y, diríamos, hasta el procedimiento que se emplea en administrarla. Pues bien, mientras, como se sabe, bajo el régimen indiano precolombino —y que se nos perdone el parangón— “la administración de justicia era gratuita” (1), y, ni hay para qué decirlo, eficaz y equitativamente realizada, en el período posterior ya podía el indio echar de menos su pasado, porque no solamente que la administración de justicia era deficiente, sino que sencillamente resultaba en la práctica denegada. “Otro si —decía sin ficciones Diego Ramírez en una carta dirigida a Carlos V— sepa V. M. que los encomenderos en el grado de la apelación, no embargante que se ejecuta según y como V. M. lo tiene mandado, fastidian y molestan con todo rigor a los indios y como es gente ignorante, pobre y desfavorecida y que carece de nuestro estilo recibe gran vejación y gastos con letrados y procuradores para seguir en la audiencia real las causas de las apelaciones; y el inconveniente grande que es que al tiempo que se relatan los procesos no hay quien hable en su favor de ellos, y como los encomenderos son personas prósperas y favorecidas, etc.” “No embargante que se ejecuta según y como V. M. lo tiene mandado”, es decir, claro, a pesar de ceñirse a la ley, o, acaso, precisamente por ello, de donde se deduce que, a más de las fallas que la aplicación efectiva de la ley sobre la realidad ponía al desnudo, se daba también una insuficiencia intrínseca del sistema mismo,

(1) Véase: Urteaga.—“Antiguo Perú, etc.”—Pág. 76.

que se patentizaba, naturalmente, en su contacto con los hechos reales.

Pero si la justicia legal no es sino un débil trasunto de aquella justicia inmanente en el acaecer histórico, por lo que es justamente la historia la forma tangible de su realización, y si, en definitiva, los fallos que ésta pronuncia son los últimamente inapelables, puede decirse ya por anticipado que el correspondiente al conflicto surgido con motivo de la conquista española y de su dominación tricentenaria, no ha de ser, por cierto, desfavorable a América.

Y de nada vale, por cierto, que se nos diga que las fallas del sistema legal de la colonia se hallaban compensadas con el interés demostrado por los Monarcas en dictar leyes equitativas y humanas, ni menos con el afán de conversión, insistentemente expresado en las disposiciones pertinentes, porque, dentro de la posición en que estamos colocados, no nos compete averiguar ni primeras ni segundas intenciones de los dadores de la ley, ni tampoco nos corresponde suplir vacíos jurídicos con hipotéticas ventajas religiosas y ultramundanas.

Y ha de tenerse en cuenta, por último, que para nada hemos recurrido a la tarea de remarcar el contraste ofrecido, entonces, entre ideología y realidad, es decir, entre la legislación teórica y los casos concretos a los que hubo de aplicarse, ora porque tal contraste es inexcusable en todo caso, ora porque una investigación político-jurídica como la que hemos realizado sólo impropriamente hubiera podido ocuparse de analizar casos concretos y particulares.

Así, pues, en conclusión, podemos decir sin ambages que el régimen colonial, en cuanto realidad histórica vista a través del criterio formal político-jurídico, se nos presenta como un cuadro pleno de injusticias y contradicciones y como una etapa de la historia ecuatoriana imposible de ser recordada sin que al mismo tiempo se la repruebe. Es posible que se hayan dado casos aislados que excepcionalmente contradigan lo genérico de la afirmación; es innegable, también, que se dejaron oír voces, de los mismos españoles, condenatorias del sistema y de la práctica coloniales usados en América; es digno de gratitud y de recuerdo, en fin, el que hombres como Las Casas pronunciasen sentenciosamente juicios en favor de nuestros aborígenes. A

pesar de ello, queda siempre en pie la objetividad dura del sistema global, que, cumplido o no literalmente, era menos una regulación jurídica para españoles y americanos que un sistema de reparto, distribución, y hasta consumo, de las tierras y de los hombres recién dominados y subyugados.

Es, asimismo, improcedente que se aduzca como una atenuante el hecho de que bajo la dominación anterior, tampoco el súbdito del inca gozaba de mayores privilegios, ni ocupaba una situación jurídica más favorable, ora porque, incluso en caso de admitirse esto, no se podría lealmente considerar como una razón justificativa de la opresión de un sistema legal el que un determinado pueblo hubiese vivido antes bajo igual o mayor opresión, porque entonces nunca se justificaría un régimen de libertad; ora, también, porque, según se ha demostrado hasta más allá de la réplica, el caso de la comunidad indígena era substancialmente diverso al del sistema colonial. Y todavía más. Es curioso observar cómo ya desde los primeros días del coloniaje, algunos de entre los conquistadores no pudieron menos de darse cuenta de cuánto desorden se debía al nuevo régimen y no dejaron de subrayarlo sin temor. Así, por ejemplo, el "parecer" de autor anónimo, "acerca de la perpetuidad y buen gobierno de los indios del Perú", en el que se expresa: "Otra diferencia hay de lo que eran a lo que son, la cual es que, estando debajo del poder de los Ingas, eran regidos y gobernados con inviolables y concertadas leyes, porque tenían tan excelente orden y leyes, que hay muy pocas repúblicas que con tanto acierto y orden sean regidas y gobernadas, porque los ingas tenían cuenta muy particular con todos los que tenían debajo de su imperio y no se casaban ni nacía nadie de quien no tuviesen noticia, y sobre cada mil indios tenían un señor que les gobernaba, y sobre cada mil otro, y sobre cada ciento otro, y sobre cada diez y cada cinco habían también el suyo, el cual **orden y concierto y policía agora les falta**". . . . (1).

En suma, pues, insistimos una vez más, el régimen colonial, dicho mejor su legislación romanista-eliminadas to-

(1) Véase: Urteaga.—"Antiguo Perú".—Pág. 160. También Pág. 66.

das las prescripciones de carácter sentimental, en las que de preferencia se fijan sus fervientes elogiadores, se reduce, técnicamente considerada, a ser una legislación acerca de la **propiedad** de los españoles y sus descendientes, sobre las tierras y los hombres americanos. Con lo que, en último término, hemos descubierto la trama fundamental y a la vez el principio explicativo de la sociedad colonial y, por ende, de su sistema jurídico de regulación. Por ello, encontramos un fondo de verdad en las palabras de Valdez de la Torre, quien, a este propósito, se expresa así: "...El desconocimiento clamoroso de la personalidad indígena, la corrupción de las autoridades, la explotación religiosa, la inferioridad intelectual de los oprimidos; en resumen, **la historia de la PROPIEDAD** durante el coloniaje, es una lucha perpetua entre el oprimido, pintado como un ser incapaz de afectos y lleno de vicios, y el opresor, disfrazado con el título de adalid de la civilización, en cuyo nombre tala pueblos, destruye instituciones y monumentos y perpetúa por desgracia hasta el presente, por atavismo, la opresión y el despojo como medios de conseguir el bienestar tan deseado" (1). "La historia de la propiedad durante el coloniaje", dice acertadamente el autor; y terminaremos nosotros, añadiendo que, en cuanto a realidad material, no hay más historia que ésa.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Podría creerse, juzgando a **prima facie**, que la adopción que se hizo, a raíz de la Independencia, de la forma de Estado democrático - racionalista hubiese sido el correlato de alguna transformación operada en la realidad material, o que, por lo menos, hubiese ya logrado hasta el presente crear algunos elementos que hagan posible el surgimiento de condiciones favorables y propicias a una tal transformación. Empero, tenemos que contestar que, si bien en cuanto a lo segundo puede hablarse de una cierta tenden-

(1) Véase: Ob. cit.—Págs. 49 - 50.

cia encaminada a ello; en cuanto a lo primero, todo nos autoriza a afirmar que la transformación formal de las instituciones jurídico - políticas, según hemos procurado ya ponerlo de relieve, dejó intocada y en su carácter colonial la realidad material de aquel entonces.

Lógicamente, pues, el nuevo elemento formal que se introducía en la realidad americana, como quiera que él por esencia correspondía a una realidad, no sólo divergente, sino hasta contrapuesta, tenía que sufrir una deformación no menos notable que la que, en caso parecido, sufrió también otra forma: la Iglesia. Y que, en verdad, el tipo de Estado democrático - racionalista, al ser implantado en nuestro país, hubo de padecer limitaciones y hasta contradicciones, muchas de ellas importantes, nos lo prueba concluyentemente el hecho de que hasta ahora no ha podido salir del marco de esas deformidades. De manera capital, sucedió que el carácter esencialmente originario del tipo de Estado democrático, el ser un producto del racionalismo político - jurídico, fué obscurecido y pronto suplantado por su antitético matiz, el místico - religioso, como no podía menos de suceder en un medio social en el que predominaba la mística.

No diremos que ya por sí mismo, antes de todo trasplante, el Estado democrático no hubiese experimentado una cierta desvirtualización, pero sin duda ella se agravó al hacer de ese Estado el sistema jurídico - político de una realidad, cuyas masas de población, hecha abstracción de su dualidad étnica, caracterizábanse por su tendencia hacia la mística.

En términos generales, cabría también afirmarse que un tal proceso de desnaturalización parece ser inherente a toda forma social en general. Así, pues, del mismo modo que la nación, cuyo matiz originario era también racionalista, llegó a convertirse en una entidad de índole místico-religiosa, así el estado democrático, singularmente en suelo americano (digamos ecuatoriano), hubo de trocarse en una figura igualmente mística y casi providencialista.

Y, puesto que la mística, una vez dada, crece poderosamente, a la manera orgánica, y trata de invadirlo todo, no contentándose únicamente con realizar un proceso de formativo de una forma social, sino incluso resolviéndolas todas en aquella que, en un momento dado, expresa con

fidelidad esas tendencias, puédese decir, sin miedo a equivocarse, que se ha podido ver en nuestro país, y se ve todavía, cómo las irrefrenables fuerzas elementales de las masas sufren de una invencible propensión a suplantar al Estado, a destruirlo en cuanto tal, intentando erigir en su lugar, como una entidad única y omnicomprendiva, cual una organización teocrático - temporal y, sin embargo, imperecedera, a la Iglesia. Todo el gran secreto y el último auténtico resorte de la **aversión** sentida contra el Estado por nuestras masas, lo que les ha llevado y lleva a combatirlo con razón o sin ella, y a sacrificarse estérilmente en motines y revueltas, radican esencialmente en ello. Pero, a causa de esto mismo, no es desacertado afirmar que la enemistad desaparece, trocándose en franca adhesión cuando el Estado parece estar en manos de gente subordinada, o por lo menos adicta a la Iglesia; lo cual nos induce, por consiguiente, a suponer que si llegare el caso, utópico es verdad, de que los dos poderes, espiritual y temporal, se concentrasen en una sola mano, siempre que fuera la del prelado católico desde luego, las **masas** ecuatorianas (ya veremos cual es el contenido real de este vocablo) creerían haberse convertido en un nuevo Israel y se alborazarían inusitadamente.

El proceso, por otra parte, es siempre el mismo en sustancia. Así, mientras en el mundo europeo, el Estado ha ido paulatinamente subordinándose —y, precisamente en estos tiempos se puede ver con singular vivacidad— a la nación, forma social que, aunque originariamente racionalista, ha acabado por transformarse en mítica y en mística, aquí, entre nosotros, el Estado se ha subordinado también frecuentemente, ya que no a la nación, forma todavía mal desarrollada, a la Iglesia, única forma, por imperfecta que sea que logra y ha logrado abarcar como su contenido todo el reino primario de las fuerzas irreprimibles de nuestro misticismo y nuestra "**gana**". Así, pues, nuestro Estado, por democrático y racionalista que debió serlo por esencia, sólo ha podido gozar de ascendiente sobre las masas a él subordinadas, siempre que consumó su desnaturalización, o disolviéndose en la Iglesia (García Moreno), o sujetándose a ella en el fondo (los dos Flores, Caamaño, Cordero, etc.); o, por lo menos, aliándose con ella y, por ende, sir-

viendo a sus intereses (Rocafuerte, Roca, Veintimilla, e incluso el mismo Urbina).

Todo el primer siglo de vida estatal —y apenas hemos comenzado el segundo— ha sido, pues, en estricto sentido, de vida más o menos eclesiástico - religiosa, y la misma democracia, nacida al calor de la razón, ha visto cómo su forma antitética, la autocracia teocrática, la ha suplantado hábilmente, dándonos así un Estado dogmatizante, en el que el poder ha estado en manos de un núcleo de gente armada (el Ejército), puesta al servicio de los intereses de la Iglesia y de una despiadada minoría criolla sedicente aristocrática. Y la inverosímil desnaturalización del Estado ha dado, por cierto, sus efectos, no menos reprobables que calamitosos. La historia nos revela cómo, a través del siglo entero, la libertad y la razón fueron casi constantemente atropelladas, en nombre de un Estado cuya fundamentación teórica estaba precisamente en ellas. La historia nos cuenta, también, cómo la ineptitud declarada de los gobernantes (salvo geniales excepciones) ha hecho que se estacione más todavía una forma estatal ya desde su trasplante paralizada, obstaculizando de este modo toda posible acción benéfica de ella; y nos cuenta, además, cómo la impudicia de los mismos les ha permitido envilecer a su pueblo, sumiéndole en una incomparable abyección, acaso sólo por un instinto de sordida especulación mercantil, y sin siquiera correr el riesgo de acometer la empresa de transformarse en césares. La historia nos descubre, finalmente, y en nuestros propios días con singular patetismo (1), cómo ha sido y es lo de menos para un gobernante echar a rodar doctrinas, ideas, partidos políticos, libre discusión y todo, tratando de invocar, en apoyo de enfermizos y despreciables desmanes gubernativos, las ciegas e irracionales afecciones de hipotéticas **masas**, tanto más agresivas, cuanto más inverecundas, y todo esto precisamente en un Estado que no puede subsistir sin doctrinas, sin partidos y, de modo esencial, sin libre discusión.

(1) Refiérese esto, de modo principal, al gobierno de Velasco Ibarra, tan buen intelectual como mal gobernante del Ecuador. Lo que no quita, empero, que también pueda aplicarse a cuantos regímenes le han sucedido en el Poder.

Pero en la historia ha solido suceder con gran frecuencia que allí donde parecía que iba a estallar el caos e iniciarse una etapa de disolución definitiva, surge y comienza el proceso de liberación de un pueblo, en forma de una nueva síntesis dialéctico-racional que desbarate, superándolas, las anteriores contradicciones de su contextura social. Y nuestro momento parece no ser otro exactamente que éste.

Pero, después de todo, si, encuadrándonos en el marco de la investigación emprendida, queremos estudiar la realidad histórico - política (empírica) del Ecuador republicano, como contenido de la forma jurídico - estatal, toda vez que la noción fundamental de la forma estatal racionalista que nos rige, es la de pueblo (sentido subjetivo) como ya antes se ha manifestado, se verá cuan procedente y necesario es hacer el examen de dicha noción en cuanto comprensiva de algún contenido tomado de nuestra realidad.

Sin duda, es una cosa vulgar oír hablar de "pueblo" ecuatoriano, y no menos por boca de los que aparentan defenderlo como por la de quienes en realidad lo oprimen; sin duda, no hay autor político de nuestro país que no vacile en dar sentido subjetivo a la noción jurídico - política de un "pueblo" ecuatoriano; pero, ¿es ésta la verdad? ¿Puede lícitamente hablarse de un pueblo ecuatoriano, atribuyendo a esta expresión el sentido subjetivo que le es inherente, de acuerdo con la teoría racionalista del Estado? ¿O en cambio, sólo puede hablarse de un pueblo, en sentido biológico - genético, como realidad empírica, es decir, en cuanto comunidad natural y, por lo mismo, sólo es lícito referirse al pueblo como "objeto" de poder, elemento objetivo del Estado? Si recordamos, a este propósito, el cuadro de ideas antes emitidas, necesariamente tenemos que empezar por pronunciarnos en contra de la existencia real de un pueblo ecuatoriano, entendiéndole en sentido subjetivo, o, a lo sumo, declarar que el efectivo contenido de un tal concepto, igualmente que en las antiguas democracias griegas o dentro del Estado romano, aparece restringido, pero tan notablemente que, a buen seguro, podría preferirse para nuestro Estado la calificación de aristocrático a la de democrático.

Efectivamente, hubo un tiempo (desde los comienzos de la República hasta 1861) en que la noción de pueblo sólo entendía referirse al pequeño grupo de población formado por terratenientes o rentistas, que no alcanzaba a ser acaso, ni la décima parte de la población total. Todo el resto de ella permanecía al margen del proceso político - jurídico y, de modo particular, las tres cuartas partes, la población indígena, ignoraban incluso el nombre del Estado. Que es irrisorio hablar de Estado democrático con referencia a esta época es algo que se desprende fácilmente, por la razón expuesta, aparte de toda otra; pero que gobernantes faltos de escrúpulo o con sobra de ignorancia se permitiesen usar hasta el abuso de los vocablos "pueblo" y "libertad" es, no sólo irrisorio, sino también inexplicable.

Luego, desde 1861 hasta nuestros días se ha ampliado, es cierto, el contenido real del "pueblo" - sujeto de poder, pero todavía no es posible lealmente hablar de una aplicación, siquiera relativa, del Estado democrático. Porque, por encima de todo, digámoslo de una vez, toda extensión de aquel concepto, en tanto que se mantenga la división en dos categorías del pueblo natural, la de los señores criollos y la de los indios dominados, ha de resultar por fuerza intrascendente. No han ganado mucho las cosas a pesar de las reformas, y, desde cierto punto de vista, hasta puede decirse que con la concesión de la capacidad política a la mujer han empeorado; pues su aporte a la formación del orden estatal, a causa de hallarse determinado con exclusividad por los factores místico - religiosos, antes que tender a realizar el Estado democrático, racionalista por esencia, contribuye fatalmente a adulterarlo, casi diríamos que haciendo del instituto jurídico - político una mera **questio facti**. El Estado democrático encuentra su figura antitética en la mística, siempre engendradora de autocracias. Si, pues, la población femenina ecuatoriana, al participar en el proceso de formación del Estado, lo hace místicamente y entiende hacer tarea religiosa, todo ello de acuerdo con la tendencia ecuatoriana a **desestatizar** el Estado y transformarlo en Iglesia, quiere decir que en puridad lo desnaturaliza; y que, por ende, si el Estado democrático ha de sufrir al menos una limitación al pasar de la teoría a la realidad, ésa será por mucho tiempo aún la relativa a la mujer. No nos declaramos adver-

sos en principio a su participación en el orden estatal, ni, lógicamente, podríamos hacerlo, porque un bien entendido y amplio concepto jurídico - político de pueblo la supone; pero sí creemos con toda sinceridad que antes de que la mujer haga al Estado, débese empezar porque el Estado haga a la mujer.

Pero, en fin, esta es una cuestión de regulación concreta. Lo esencial es que el Estado ecuatoriano, visto a través de la época republicana, ha mantenido y mantiene incluso ahora, agudizada y llevada al extremo, la contraposición entre teoría y realidad, dando así la impresión, que nadie querrá controvertir, de que, poco menos que bajo el régimen colonial, el pueblo es todavía en la realidad un elemento objetivo del Estado. Claro está que también en toda democracia existe una oposición inconciliable entre las dos nociones de pueblo, así como entre las dos realidades, ya que, como lo dice Kelsen, "el pueblo, como conjunto de los titulares de estos derechos (políticos), representa, aún en una democracia radical, sólo un pequeño sector de la totalidad de los sometidos a la ordenación política, o sea del pueblo como objeto de poder" (1); pero es que, entre nosotros, esa oposición es exagerada, tanto así que casi puede decirse que sólo vale el pueblo, en su sentido de objeto de poder.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Si el **pueblo - sujeto** queda **minimizado** casi hasta desaparecer y sólo subsiste el pueblo - objeto, que por otra parte es la realidad ineludible de toda organización política, con el que se confunde, por ello, prácticamente el pueblo real, es éste el momento de dar cabida en la investigación a la particular de la noción de masa, noción modernamente puesta en boga y de particular uso en nuestra vida política. Desde que Ortega y Gasset habló en un libro suyo, justamente "La rebelión de las masas", del despertar de éstas en la hora presente, casi no hay autor o tratadista, político o demagogo, que no pronuncie a cada paso aquel vocablo, apareciendo o queriendo aparecer como que asume una especie de "**negotiorum gestio**" de la masa. Pero, en estrictez ¿qué son las masas?, ¿hasta qué pun-

(1) Véase: Kelsen.—Ob. cit.—Pág. 33.

to existen? Ante todo, cabe discriminar entre "masa" y "masa", esto es, masa en sentido psicológico - social (dotada de intencionalidad política) y masa en sentido biológico - orgánico (desprovista de tal intencionalidad). A renglón seguido, observaremos que, rigurosamente hablando, no hay tales masas, ni masa (en el primer sentido), sino sólo un "espíritu de masa", que se apodera de algunos individuos, incluso capacitados, surge en determinadas épocas de la historia y no consiste esencialmente en otra cosa que en hacer que aquellos individuos que lo albergan, obren, piensen, actúen, vivan, en una palabra, como si siempre estuvieran determinados por una multitud, es decir, haciéndose la ilusión de que tras de ellos, junto a ellos, o sobre ellos, hay algunos hombres, muchos hombres, una masa, pues, siempre pendiente de sus actuaciones, estimulándolas por lo mismo, y siempre lista —lo que es más importante— a aplaudir o denigrar sus palabras y sus obras. Así, pues, en no existiendo realmente tales masas, sino en la mente, diríamos mejor, en el sentimiento de quienes las invocan, podemos concluir que lo que existe, en todo caso, son los hombres - masa, pero no las masas o la masa y que, por lo mismo, toda cuestión de psicología de las masas es, más bien, cuestión de psicología individual del hombre - masa.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Psicoanalíticamente, es Freud, sin duda, quien mejor ha analizado el fenómeno de las masas; y si entendemos en su más hondo sentido sus afirmaciones, o sea, que "la **identificación** es la forma primitiva del enlace afectivo a un objeto (o sujeto)", (1) y que esta identificación, "general y recíproca", es, en definitiva, el elemento condicional de toda **masa**, se puede advertir inmediatamente que podemos valernos de ellas para llegar a la conclusión de que aquello que se opera en realidad no es otra cosa que la identificación del individuo con la imagen del caudillo, puesta como "ideal del yo", frente a todo miembro de la presunta masa, es decir, según nuestra interpretación, frente a todo hombre - masa. Ha de aclararse, empero, que sólo la imagen del caudillo, no el caudillo mismo, por lo

(1) Véase: "Psicología de las masas y análisis del yo".—Pág. 57.

que puede decirse que, pues la imagen del caudillo implica necesariamente la representación de la masa, en último término, es esta misma representación la que actúa sobre el hombre, como el verdadero objeto de su enlace afectivo.

De este modo, la coerción no va del caudillo a la masa, sino más bien de la masa al caudillo, de donde se deduce, también, que es la masa la que hace al caudillo y no a la inversa. Pero todavía hay algo más interesante: puesto que la identificación antes mencionada se opera igualmente en todos los individuos, nada se opone a que pueda verse en cada uno de los sujetos un caudillo en potencia. El que uno solo de entre ellos alcance efectivamente tal categoría es evidentemente una cosa necesaria, pero no implica en modo alguno cualidades superiores en aquel que lo ha logrado. Tanto así que no raras veces acontece que éste no sea precisamente un individuo excepcional, y hasta nos atreveríamos a afirmar que no cabe concebirse que lo sea, pues el caudillo ha de surgir, según la frase vulgar, del montón anónimo de la masa. Y ahora podremos comprender por qué expresa una verdad profunda aquella afirmación de que todo genuino caudillo es un improvisado.

De lo dicho se desprende que, si, pues, la imagen del caudillo es la que aparece ante los hombres de la masa, cuando un hombre empírico dado se inviste, por así decirlo, de ese carácter, de ninguna manera la identificación se concreta también totalmente a ese individuo, perdurando todavía la imagen abstracta junto a la figura real; y, como quiera que aquella no puede ser llenada jamás por ningún hombre concreto, por lo que sigue siempre alentando al hombre - masa, resulta que en todos los casos, junto a la decidida afección mística del sujeto a la persona del caudillo —que es lo que se patentiza en la exterioridad—, late siempre en su más honda subconciencia una oculta tendencia de aversión a él, que en determinadas circunstancias puede incluso llegar a convertirse en declarada oposición, como se ha visto frecuentemente en la historia. Esta extraña duplicidad psíquica suele manifestarse también, por parte del caudillo, en un complicado juego psicológico de igual naturaleza. La esencia de su carácter de caudillo radica, indudablemente, en que es producto de la masa, y es claro que no puede concebirse sino en función de ésta. Pero el mismo hecho que lo engendra, esto es, su elevación

al rango de caudillo es, si bien se mira, un obscuro intento de alejarse de la masa, de abandonarla y dejar de ser un hombre - masa, ya que todo caudillaje puede considerarse como una inconsciente tentativa de evasión de la masa, si es verdad que toda masa implica por esencia la anonimidad.

Pero, en fin, trasladándonos a un plano más concreto, admitamos la real existencia de las masas, dotadas de intencionalidad política, y lleguemos a conceder que, como quiere Ortega, esta sea **su hora**. ¿Podría decirse igual cosa respecto de nuestro país? Si el criterio que nos permite distinguir la existencia o no existencia de las masas en sentido psicológico - social es el de la intencionalidad política, es decir, el intento actual de los grupos humanos de intervenir en la vida política, de asumir una actitud preponderante dentro del Estado, pero sin pasar del estado de masas, bien claro aparece que nuestras masas, si las hay, no son característicamente tales, pudiendo más bien decirse que, antes que masas, son una grey, si se recuerda que el matiz dominante en todas las manifestaciones sociales de nuestro pueblo es el matiz místico - religioso.

Sabemos bien que puede argüirse diciendo que toda masa, incluso del país más civilizado, siempre se mueve al impulso de factores místicos y emocionales y que, como ya lo hace notar el mismo Freud, refiriéndose a Le Bon- (1), no puede negarse que sus rasgos característicos más importantes son "la inhibición colectiva de la función intelectual y la intensificación de la afectividad"; mas, nosotros consideramos que se puede perfectamente diferenciar entre el predominio de los elementos místicos sobre los racionales, que es lo que sucede en toda masa, y el predominio del elemento religioso sobre todos los demás, dentro del campo de la misma mística, como sucede en nuestro país. Y una cosa es creer en el poderío de las fuerzas emotivas y místicas en todos los campos de la actividad humana, y otra, muy diferente, creer en el poderío excluyente de los elementos religiosos dentro del sector de la política.

Y, para decirlo todo de una vez, expresaremos que esa

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 23.

falta de intencionalidad política que no permite que aparezcan nuestras **masas** consiste precisamente en que la grey no se apasiona místicamente por el negocio político - estatal, sino en cuanto conexo con el negocio católico, o, mejor dicho, en cuanto implexo en él. Si todavía persiste en nuestra grey católica ese espíritu de las Cruzadas, ¿cómo poder hablar de emoción política? Esto por lo que se refiere a un aspecto cualitativo. Si miramos las cosas bajo el que llamaríamos cuantitativo, hay que convenir en que nuestras masas son lo bastante exiguas para poder asumir actitudes decisivas en la vida del Estado, pues, descontando pequeños grupos, numéricamente leves, y que mal pueden tener la arrogancia de una masa, no sabemos donde pueda estar el material humano que componga aquellas masas. Y no hay que olvidar que en este caso el número tiene una importancia capital. Así, pues, el que algunos escritores de nuestro país hablen de masas y crean realmente en su existencia es indudablemente un error, pero un error fácilmente rebatible; en cambio, que ciertos políticos invoquen a las masas en respaldo de sus desaciertos y atropellos es, no sólo una ligereza conceptual sino, principalmente, una farsa demagógica.

Para encontrar en nuestra realidad algo que con justicia pueda llamarse masa, si bien ya dentro del segundo sentido, como una pura agrupación humana, descartada toda intencionalidad política, tenemos que dirigir nuestras miradas a un terreno diríamos, casi extrapolítico, al mundo indígena, a aquella inmensa masa humana que, siéndolo en el sentido biológico - orgánico, está tan lejos de serlo en el otro, precisamente porque su intencionalidad política se reduce a cero. Como los esclavos en la antigüedad, como los siervos en el medioevo feudal, estas masas ecuatorianas, las únicas realmente existentes, yacen allí, en sórdida ignorancia, tremendamente aisladas de la vida estatal y, sin embargo, —o, acaso, precisamente por ello— tremendamente oprimidas.

Y ahora señalemos una paradoja, que fuera demasiado incomprensible, por extraña, si no fuese palpable. En tanto que aquellas supuestas masas políticas, invocadas por nuestros demagogos con tanta insistencia como falsía, no pasan de ser una mentida realidad, las masas indígenas, cuya existencia es tan evidente como su miseria, jamás son

mentadas por aquellos pseudo-demócratas, como si temiesen que, poniendo al desnudo esta dolorosa realidad social, hubiese de derrumbarse estrepitosamente el tambaleante pedestal de su popularidad.

Pero también los esclavos, los siervos y hasta los parias tuvieron su hora de liberación. Masas, en el sentido biológico - naturalista, han existido siempre y en todas partes; pero, precisamente cuando surge en ellas aquel sentido de intencionalidad política, que se traduce en un espíritu de reacción, de insurrección, de "rebelión", pues, entonces, puede decirse que están a punto de transformarse en masas políticas y, luego, de conquistar su libertad por mano propia.

Es Hans Kelsen, al que hemos citado más de una vez en este ensayo, quien nos dice: "La democracia, necesaria e inevitablemente, requiere un **Estado de partidos**" (1). La idea fundamental que late en esta afirmación es, pues, la de que, siendo teóricamente el orden jurídico - estatal (la llamada "voluntad colectiva") la expresión unánime del conjunto de los sometidos a él, y no pudiendo serlo, en la realidad, principalmente por la razón de que prácticamente los ciudadanos se encuentran divididos y clasificados atendiendo a variadísimos criterios: credos políticos, confesiones religiosas, etc., —lo que les hace divergir en sus apreciaciones y juicios acerca del Estado mismo—, ha de concebirse éste, esto es, aquel ordenamiento jurídico positivo, como la expresión o el resultado de una transacción, de un compromiso verificado entre los grupos existentes dentro del Estado, los que, por representar un momento dialéctico - dinámico de la teoría del Estado, conceptualmente no necesitan ser sino dos, a más de que, también en la realidad, sólo a dos pueden reducirse todos los grupos actualmente activos. Tales gru-

(1) Véase: Ob. cit.—Pág. 37.

pos, justamente son los llamados **partidos políticos**, que, aun cuando a veces, y en determinados países, suelen multiplicarse y aparecer profusamente, en último término sólo una de las dos actitudes fundamentales cabe que observen respecto del Estado, o la de sostenerlo con el apoyo de sus fuerzas, o la de oponérsele, por juzgarlo inadecuado.

El mecanismo político que hace posible este equilibrio, del que depende en definitiva la vida toda del Estado, es el "principio de la mayoría", sobre el que se fundamenta, tanto en su formación como en sus actividades, el Parlamento o Congreso. Sabemos de sobra que un último análisis puede demostrarnos lo artificioso del principio de las mayorías, sobre todo si se lo considera de un modo literal, como que su función cardinal es la de hacer que triunfe la opinión del mayor número sobre los menos, y sabemos, asimismo, que quien quisiera hallar una razón fundamental justificativa del principio en sí tropezaría con el inconveniente de que nada autoriza a creer—ni la filosofía, ni menos la experiencia—que la verdad, o algo equivalente, esté siempre del lado de los más, como tampoco de los menos. Así, por ejemplo, el mismo Simmel, cuando dice: "Parece absurdo que un hombre se someta a una opinión que considera falsa, simplemente porque otros la consideran verdadera, otros que, según la esencia misma de la votación, tienen individualmente los mismos derechos y el mismo valor que él" (1).

No nos haremos eco, por ahora, de las posibles críticas, ni queremos asumir la defensiva en cuestión tan debatida; pero, en todo caso, creemos conveniente hacer ciertas observaciones, que contribuirán, si no a esclarecerla definitivamente, al menos a poner de relieve uno que otro olvidado aspecto de ella. Es digno de advertirse, en primer término, la inconveniencia de tomar las cosas tan al pie de la letra que, en el caso que nos ocupa, por ejemplo, se entienda el principio de la mayoría como un principio al que se deba examinar sólo en la realidad de su aplicación, es decir, en cada caso concreto, en cada decisión, tras de la cual haya de buscarse siempre el juego aritmético de la

(1) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 210.

mitad más uno. De donde podría efectivamente deducirse, con sobra de razón, que "la decisión por mayoría" no es sino una "trascendencia de la simple violencia hecha a uno por muchos" (1). Pero no es este el caso. Porque el "principio de mayoría" no es solamente un procedimiento matemático que, aun cuando se patentice en el instante de la votación, en él tenga valor únicamente; sino, de modo principal, un proceso que se desarrolla a través de las largas horas de debates y agitaciones internas del Parlamento, cuyo remate, es cierto, está constituido por la votación final, pero sin que en modo alguno se agote en ella todo el proceso íntegro, ni, por ende, el posible significado del principio en referencia.

En segundo lugar —y esto se desprende de lo mismo que acabamos de exponer— débese remarcar el hecho de que la índole particular del principio de mayoría, así como el de la "lucha de clases", en la historia, es la de latir inmanemente en el proceso parlamentario, siendo apenas el requisito de la votación por mayoría una medida útil para dar carácter formal a una resolución, pero que no contiene todo el juego dialéctico de las fuerzas políticas que han intervenido para elaborarla, por lo que puede darse el caso, nada extraño en una democracia, de una decisión parlamentaria, aprobada formalmente por la mitad más uno, pero que en realidad es perjudicial a los intereses de esa mayoría, la que, constreñida hábilmente, de modo positivo o negativo, por la minoría, se ha visto obligada a dar su aprobación, que, en consecuencia, implica un triunfo político del grupo minoritario.

Y si nos parece lícito establecer un parangón entre el principio de la "lucha de clases" y el principio de la mayoría es porque del mismo modo que el primero no es algo que se descubra en la realización de todo hecho histórico concreto, sino un momento conceptual ineludible dentro de una interpretación materialista de la historia, así también el segundo es menos la operación aritmética que se pone en juego en el instante de la votación que un verdadero momento conceptual de la teoría democrática, dentro de

(1) Véase: "Sociología".—Tomo I.—Pág. 211.

una interpretación exacta. Que es precisamente lo mismo que nos da a entender Kelsen en las siguientes palabras: "En un análisis fundado sobre la realidad social, el sentido del principio de la mayoría no consiste en que triunfe la voluntad del mayor número, sino en aceptar la idea de que bajo la acción de este principio, los individuos integrantes de la comunidad social se dividen en dos grupos fundamentales" (1).

Así, pues, en resumen, cabe sostener que es inconcebible un Estado de tipo democrático sin el principio de la mayoría y, por ende, sin la existencia de dos partidos políticos, cuya función esencial es exactamente la de hacer posible tal Estado; y, como quiera que en la realidad de nuestro tiempo se hallan precisados con claridad los intereses contrapuestos de las diversas clases sociales, resulta que aquellos partidos, en última instancia, no debieran ser lógicamente otros que el de los explotados y el de sus explotadores. Y por acaso se quisiera argumentar en contra, hablándonos de ideales e intereses colectivos, de la comunidad, anticiparemos, a modo de respuesta, lo que vuelve a expresar el mismo Kelsen: "Por lo demás, el ideal de un interés colectivo superior a los intereses de grupo y, por consiguiente, "supra-partidista", esto es, la solidaridad de intereses de todos los miembros de la colectividad sin distinción de confesión, clases, etc., viene a ser una ilusión metafísica o, mejor dicho, "metapolítica", que suele denominarse con terminología bastante confusa comunidad **orgánica** o articulación **orgánica** de ella y contraponerse al llamado "Estado de partidos", esto es, a la democracia mecánica" (2).

Ahora bien, una investigación científico - social de la realidad ecuatoriana en cuanto contenido de una forma estatal de tipo democrático, forzosamente ha de detenerse un breve instante en la consideración de punto tan importante y decisivo. En consecuencia, debemos realizar tal examen, no tanto para ver si en nuestro Estado se ha llevado a la práctica con fidelidad la teoría del "Estado de

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 84.

(2) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 42.

Partidos" —suposición que hay que descartarla, habida cuenta de que probablemente hasta la fecha ningún Estado real ha logrado hacerlo—, cuanto por observar si, imperfecta y todo, al menos ha podido darse en nuestra democracia una lucha política que pueda considerarse como lucha de partidos.

Si el principio racionalista de la libre discusión y, por ende, de la adherencia racional del individuo a un credo político es, en definitiva, el último fundamento decisivo de una filosofía de los partidos políticos, que justifique su existencia real en una colectividad dada, de acuerdo con la teoría democrática, ya se puede adelantar la afirmación, por lo que a nuestro país se refiere, de que en él no se han dado, ni acaso posiblemente se dan en nuestro mismo tiempo, partidos políticos genuinos. Y esto —obsérvese bien— menos porque falten principios, programas, y, desde luego, caudillos, que por la razón, más profunda, de que falta la razón, esto es, porque el principio explicativo e informativo de las agrupaciones y conglomerados ecuatorianos que suelen denominarse partidos políticos no es en modo alguno el de la libre discusión racional, sino, más bien, el de la coacción dogmática.

Es por esto sin duda por lo que en el fondo de nuestras agrupaciones partidistas, tengan las doctrinas que tuvieran y alimenten las ideologías más contrarias, palpita y ha palpitado siempre un mismo principio elemental, el de la ciega e instintiva adhesión al grupo dado. Y así, vemos, por ejemplo, cómo hasta el partido liberal, que esencialmente supone la vivencia del principio de la libre y racional discusión, reposa en la práctica, contradictoriamente, sobre el instinto cuasi religioso de sus sedicentes miembros, de donde legítimamente puede inferirse, con estrictez, que tanto el conservatismo como el liberalismo ecuatorianos, uno y otro, aun cuando se denominen a sí mismos partidos políticos, **sectas** y sólo sectas merecen ser llamados, entendiéndose por tal, cualquier bando cuyo elemento capital sea el fanatismo de sus prosélitos. Que el conservadorismo ecuatoriano sea una pura secta, no tiene nada de extraño, ya que, como todo conservatismo —y el nuestro más que todos, por cierto— no es sino un brazo secular de la Iglesia católica, la misma que entre nosotros se resuelve en un enrevesado juego de elementos místicos de exagerado fa-

natismo; pero que, hasta el liberalismo, un partido teóricamente laico, e incluso antagónico a los dogmas, haya de presentársenos en la realidad como una bandería mística poseída de un afán sectario, es sólo comprensible recordando cuanto se ha dicho sobre las "**masas ecuatorianas**". Si exceptuamos al socialismo es precisamente porque el reducido número de componentes con que hasta aquí cuenta, es la mejor garantía de que el sistema se está organizando sobre el principio racional, por lo que no podemos menos de considerarlo como el primer partido político ecuatoriano que merezca verdaderamente ser llamado con tal nombre.

Bien sabemos que puede objetársenos diciendo que, pues es un fenómeno repetidamente manifiesto en todos los países del mundo, no cabe suponer una organización partidista si no es sobre la base de la afección emotiva y sentimental de los afiliados y que es, en consecuencia, absurdo que hagamos una crítica semejante de los partidos ecuatorianos. Pero, un error, por mucho que sea proclamado y hasta se vea a menudo comprobado, no se convalida por ello únicamente. Y el que se haya tenido hasta aquí como evidente que los partidos políticos reposan sobre la instancia de la entrega emotiva del sujeto es, naturalmente, un error, que puede probarnos cuando más la facilidad con que los hombres suelen alterar la esencia de las cosas, a poco que éstas se vuelvan comunes.

En un plano histórico concreto, es cierto, son muy pocos los países, incluso europeos, que pueden ostentar los caracteres de una democracia efectiva, pero, evidentemente, el que algunos estén más cerca que otros de realizarla, prueba que es posible un avance en esa dirección. La hora en la política mundial parece ser la de la quiebra de los partidos políticos y la de la avalancha de "**ciertas masas**", con pretensiones de erigirse en partido único; empero, cuando tal sucede, podemos asegurar, ya sin más, que lo que se forma no es un partido político, sino una secta o grey. Y de este modo, no es extraño que las falanges hispanas, las legiones fascistas italianas o las de la Alemania nazi, pongamos por caso, se caractericen más por el ardor islamítico de sus marchas y de sus programas que por la ponderación racionalista de sus empresas. Y, **secta** o **grey**, en estos casos, lo que importa y lo que decide es aquella exal-

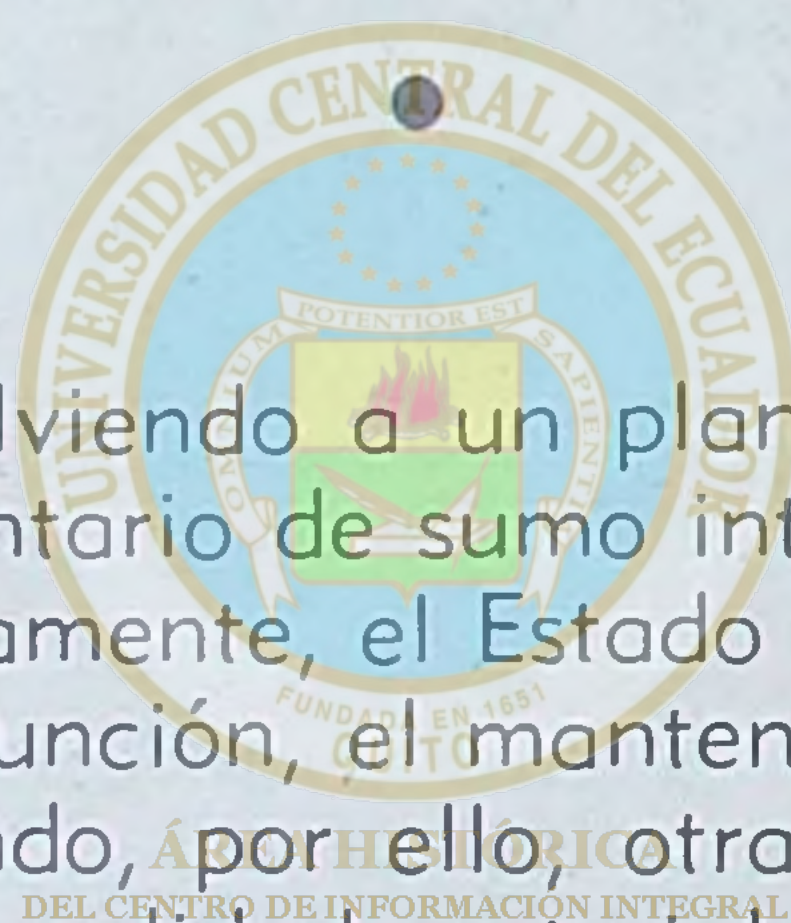
tación de esas masas, que si a veces puede elevarlas hasta planos de alta conducta moral, hasta lo heroico, otras —y, por desgracia, esto es más frecuente— suele también hacerlas descender hasta un grado increíble de desmoralización (1).

Este sentido de fanatismo sectario, profundo y esencial, que hemos hallado en nuestras agrupaciones políticas con intencionalidad partidista, es el que nos explica muchos fenómenos de la vida política ecuatoriana: el fanatismo clerical de los unos y el anticlericalismo fanático de los otros; la detestación de la cosa pública, cuando se está abajo, en nombre del pueblo soberano (táctica conservadora especialmente) y la detestación de este mismo pueblo y su opresión, cuando se ha logrado el poder; la prédica insistente sobre la conculcación de las libertades públicas y su vehemente defensa, desde las filas de la multitud (táctica conservadora también), cuando se está caído, y la cínica y desvergonzada violación de las mismas, desde arriba, cuando se tiene el mando; la reclamación, en fin, de que no se hace efectiva la democracia y no se cumple el deber de garantizar las funciones de los "partidos", siempre que se esté fuera del gobierno, sin perjuicio de proseguir por la misma senda de métodos políticos tan pronto como se pase de la oposición al gobierno. Todo lo cual, en suma, se traduce en que, liberalismo o conservatismo, clericales o anticlericales, en las diversas horas en que les ha tocado actuar en el gobierno, no se han dejado guiar por otra mira que por la de exterminar a los demás "partidos", como si se tratase de herejes, disidentes, o, sencillamente elementos indeseables, redoblando el empeño, claro está, cuando la persecución se dirige contra las "ideas disolventes", como sucede precisamente en nuestra hora bajo un gobierno despótico y amorfo (2), sedicente liberal, conservador en sus entrañas, pero que de todas maneras constituye una sorpresa para el pueblo ecuatoriano y es un escarnio de la libertad, nunca como ahora más sarcásticamente parafraseada, ni más cómicamente burlada.

(1) Véase: Freud.—"Psicología de las masas, etc."—Pág. 19.—Además, Le Bon, Fouillée, así como las apuntes de Mac Dougall, Trotter, Wallas, etc.

(2) Esto fué escrito durante la administración de Mosquera Narváez.

Pero precisamente tal autocrático empeño, siempre renovado, de querer transformar a un Estado democrático, que por esencia supone el juego dialéctico de los partidos fundamentales, en Estado místico (si puede, en estricto sentido, darse esta adjetivación) de un solo partido, no es sino el chisporroteo intermitente que nos denuncia la existencia de aquella oculta tendencia de las masas a hacer del Estado una Iglesia, sin germen alguno de heterodoxia. Es por ello por lo que García Moreno, bajo cuyo gobierno se estuvo a punto de conseguir esto en teoría y en la realidad, será siempre, y con razón, el modelo de gobernantes católico - autocráticos e, indudablemente, del punto de vista del conservatismo, el hombre más grande que ha producido el Ecuador.



Finalmente, volviendo a un plano general, necesitamos hacer un comentario de sumo interés. Si puede admitirse que, sociológicamente, el Estado en cuanto forma realiza en teoría una función, el mantener la unidad de fines económicos, no siendo, por ello, otra cosa que la regulación formal de una realidad material, no cabe, en cambio, desconocer que, desde un aspecto dialéctico - materialista, tal función es llenada siempre sólo sobre la base del principio inmanente de la "lucha de clases", demostrándose esto con mayor claridad en la forma estatal, a causa de que, en última instancia, se apoye en la fundamentación fáctica de la compulsión física. Lo que acabamos de expresar nos permite ver, además, que si por fuerza, la realidad económico - social ha de ser tal que nos presente siempre la división de la sociedad en dos sectores, el de los dominadores y el de los dominados, correspondiéndole a cada cual una diversa serie de fines económicos, especificados, no estática, sino funcionalmente, en buena lógica se deduce, que la forma estatal es principalmente una formación de clase. Y si se recuerda lo que hemos dicho antes acerca de la nación, este es el momento en que podemos ver sin dificultad, cómo es el Estado justamente el que, en cuanto representación psíquica verificada en sus subordinados, re-

preséntase, de manera ejemplar bajo una forma dual; o como **subordinación**, para las clases oprimidas, o como **dominación** para las opresoras. El que éstas no quieran reconocer lealmente tal verdad, no prueba nada en contra de ella. Esta es, por otra parte, la esencia de la interpretación marxista del Estado y de la doctrina política correspondiente, con las que, si podemos diferir en ciertos aspectos del futuro, nos hallamos, en cambio, plenamente de acuerdo, en cuanto al punto de partida.

Pero, entonces, ¿quiere decir que no subrayamos nosotros aquella insistente prédica de la autodisolución del Estado, una vez que la abolición de las diferencias de clase lo vuelva superfluo? Hemos enunciado ya anteriormente la respuesta y por el momento no haremos sino reforzarla. El Estado es, cierto, principalmente una formación de clase, pero no es sólo eso; es un necesario momento conceptual - formal de toda explicación racional de la realidad económica, incluso precisamente de una realidad de tipo comunista. Es, pues, una necesidad acudir a tal explicación y, en consecuencia, a la formulación de una teoría del Estado, por simplificada y depurada que ella sea; y, si un penetrante análisis nos hace ver que en esencia el Estado puede reducirse a la escueta noción de ordenamiento, no puede menos que afirmarse que como tal persistirá en cualquiera sociedad, ya que la abolición misma de las clases, si puede significar libertad, no puede nunca, empero, significar desorden, que es precisamente la negación de toda libertad.

El Estado, naturalmente, en una sociedad transformada tendría que encerrar, así como la forma nacional, un significado bastante diverso del actual; es posible que en una sociedad sin diferencias económicas, el mismo Estado racionalista de tipo democrático llegara a desenvolverse hasta tal punto que se hiciera efectivamente racionalista y plenamente democrático; pues, aunque en su configuración histórico - concreta, también este Estado ha surgido como formación de clase, siempre hay algo en él que vale como una última instancia de su construcción abstracta y es el principio racional. Pero, de todas suertes, parece que, aún entonces, será imprescindible, explicar y concebir la realidad económico - social bajo el aspecto de su regulación formal, esto es, en cuanto contenido de una forma ju-

rídico - estatal, es decir, como Estado, si es que en verdad se trata de realizar una investigación científico - social.

Podría, empero, en vía discursiva, hacérsenos la siguiente objeción, digna por cierto de tenerse en cuenta: Si el Estado democrático - racionalista supone, como se ha expresado ya, la alternativa de los dos partidos políticos fundamentales, y si éstos, por organizarse dentro de condiciones objetivas como las presentes, lógicamente no deben ser sino dos, pero al menos dos, el de los dominados y el de los dominadores, ¿cómo, una vez desaparecida esta diferencia, podría hablarse de la realización de un Estado de partidos? ¿No estaríamos, más bien, frente a un Estado de un solo partido, esto es, una forma de autocracia?

Lo primero que debemos hacer es recordar que, según la doctrina política del marxismo riguroso, tal objeción no puede referirse sino a la etapa transitoria de la "dictadura del proletariado", ya que, desaparecido el Estado en la segunda etapa, la de la libre sociedad comunista, ni cabe hablar de ningún tipo de Estado. Circunscrita de este modo la objeción a su propio punto, no cabe negar que, analizando las cosas desde aquella misma posición marxista, apenas si la objeción puede obtener respuesta, porque, efectivamente, siguiendo siempre la línea del marxismo estricto, sería de todo punto inconcebible que, una vez borradas las diferencias de clase, puedan seguir existiendo dos partidos políticos, y no uno solo. Tanto así que en el caso de Rusia justamente, constituya o no en la práctica una aplicación rigurosa del marxismo, el partido comunista no tolera frente a sí ningún otro partido.

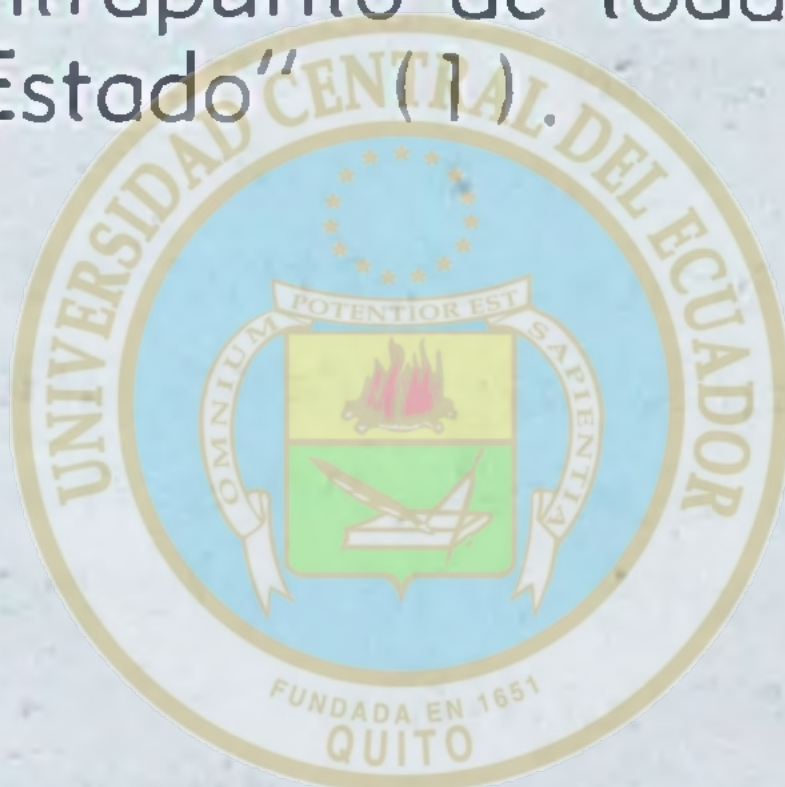
Pero es que no se tiene en cuenta que si los partidos políticos son por ahora, como no pueden menos de ser, organizaciones informadas por la contraposición de intereses, lo que los hace aparecer lógicamente como formaciones de clase, es principalmente porque así lo demandan las condiciones materiales de la realidad social; y que, por lo mismo, una vez transformadas éstas, si es cierto que ya no podrán seguir subsistiendo los partidos en su carácter presente de órganos de clase, nada impide, en cambio, que se los pueda concebir, y puedan para ese entonces efectivamente darse en la realidad, como organizaciones de la comunidad es cierto, pero informadas por nuevos y diversos principios, pongamos por caso, por las diferencias pro-

venientes de la diversas actividades y funciones individuales, con su dualidad fundamental de intelectuales y manuales.

Y el desarrollo de esta objeción puede dar lugar al planteamiento de una segunda, antinómicamente contenida en la primera, y relativa al principio de la libre discusión, supuesto racional de los partidos políticos, según la teoría democrática, en cuanto puede considerársele incompatible con aquel aserto de que las organizaciones partidistas son formaciones de clase. ¿Cómo es posible —podría decirse— que, si se conciben los partidos como condicionados por la realidad material —siendo por lo mismo ineludible que el explotado integre su partido y el explotador el suyo—, tal realidad, que es en verdad inexorable, pueda permitir que tenga cabida en las organizaciones partidistas el principio de la libre discusión? A lo cual hemos de responder sencillamente que el mencionado principio no debe ser concebido —una vez más— como entrañando de un modo real la discusión efectiva de cada individuo, sino como un supuesto racional, como una necesidad dialéctica, de acuerdo con la que siempre ha de conceptuarse a toda sociedad como sujeta a la alternativa constante de una doble fuerza —tesis, antítesis— en la que justamente radica la esencia última de toda **discusión** y, luego, de toda nueva síntesis.

Una última cuestión necesita ser contemplada, y ella mira hacia el porvenir de la forma estatal ecuatoriana. ¿Cuál va a ser la posible dirección de nuestro Estado en cuanto forma sociológica? ¿Logrará hacer brotar alguna vez ciertos elementos que faciliten el aparecimiento de las condiciones materiales necesarias para una transformación profunda de la democracia ecuatoriana? La actual contradicción existente entre la forma jurídico - estatal y la realidad material por ella regulada necesariamente tendrá que ser superada y resuelta. Y si no olvidamos el recíproco juego y la mutua condicionalidad que se dan entre materia y forma, quiere decir que las mutaciones de la una tienen por fuerza que traducirse, a plazo más o menos largo, en transformaciones de la otra, pues ninguna de las dos es por sí misma inmutable. La actual forma estatal, naturalmente, tendrá que sufrir algunas variaciones, si no en cuanto a su función sociológica, sí, empero, en cuanto a su

conformación exterior y, principalmente, en cuanto a su fundamentación interna; por otro lado, habrá de transformarse en los elementos circunstanciales que la caracterizan como una determinada configuración histórico - concreta, mas no en su íntima esencialidad abstracto - racional; tendrá que ir avanzando y guardando, al mismo tiempo, su índole esencial y más profunda, que no es otra justamente que la de procurar el reino de la justicia y de la libertad por medio de la razón; de la justicia, porque, como ya quería el mismo Aristóteles, "el arte social debe tener por resultado el más grande de todos los bienes, esto es, la justicia, que no es otra cosa que la misma utilidad común"; y de la libertad —que no es sino una forma de justicia—, porque, como dice Kelsen, "la idea de la libertad es y será el centro eterno y fundamental de toda especulación política. . . . formando así el contrapunto de toda teoría social y de toda la práctica del Estado" (1).



ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

(1) Véase: "Esencia y valor de la Democracia".—Pág. 51.

CAPITULO IV

EL ECUADOR COMO FORMA CULTURAL: NACION

Cuando se habla de la Nación en cuanto forma cultural, se entiende hablar de un conjunto sistemático de procesos relacionistas cuya última y específica característica está constituida por las relaciones entre los hombres, en cuanto creadoras y mantenedoras de cultura, esto es, realizadoras de historia como contenido cultural. Sin tiempo ni espacio para detenernos en una exégesis del concepto de cultura, sólo anhelamos dedicar breves líneas a la tarea de desentrañar y poner de relieve el principio regulativo ideal, la idea fundamental a la luz de la cual conviene examinar la cultura, para luego, descubierta y puesta en claro tal idea, contemplarla proyectada sobre el vasto campo histórico - empírico de la realidad ecuatoriana.

Si la cultura en general, en cuanto fenómeno humano, ha de tener su idea reguladora, quiere decir, por una parte, que una tal idea sólo puede ser hallada en un plano valorativo, y, de otra, que es posible trazar un límite diferencial entre el **concepto de cultura y la idea de cultura**, esto es, una diferencia más o menos semejante a la que media entre historia como realidad empírica e historia como devenir cultural de la humanidad.

Cuando Oswaldo Spengler nos habla de la diversidad originaria de las **culturas** y de cada una de ellas como de un todo cerrado y excéntrico, que brota casi de modo orgánico del **paisaje** respectivo, es evidente que se halla más cerca de lo que hemos denominado el **concepto**, que de la **idea** de cultura, precisamente porque para él no hay nin-

guna idea regulativa, ni puede haberla, en tratándose del devenir cultural universal, toda vez que éste es fundamentalmente concebido de modo fragmentario y siempre parcialmente.

Dentro del concepto de cultura compréndese toda labor, toda obra, todo **hacer** de los diversos pueblos, responda o no a la suprema finalidad reguladora del incesante desenvolvimiento cultural. Ha de entenderse, en consecuencia, por **cultura**, no sólo el conjunto de afanes, aspiraciones y obras de una determinada comunidad, que, por obedecer a aquella finalidad, tienden a la elevación del nivel humano, al progreso del ser racional, y son, por lo mismo, apreciados y juzgados a través del prisma valorativo de la idea; sino que debe conceptuarse como tal, independientemente del criterio valorativo, todo cuanto un pueblo ha sido capaz de **crear**, en su penosa jornada sobre la tierra, esté o no ello de acuerdo con el supremo fin, o incluso lo contradiga.

¿Cómo llegar, en cambio, a la idea de cultura? Si la cultura es obra del hombre, quiere decir que ella habrá de justificarse tanto más, cuanto más contribuya a elevar la dignidad del ser humano, de la humanidad en general, cuanto más le facilite al individuo, **in génere**, desenvolverse racionalmente y progresar en continua línea de auto - superación, de acuerdo, una vez más, con el principio dialéctico fundamental. Y si el hombre, como ser racional que es, sólo puede considerarse en progreso cuanto más racional sea éste, esto es, cuanto más vaya ensanchándose la esfera de la libertad, pues la razón se resuelve en libertad, aparece que la suprema idea justificativa de la cultura y la que le infunde, por así decirlo, una esencia valiosa sólo puede ser la idea de la libertad. En el reino de los valores, ciertamente, la libertad no está sola, pero ella los supone a todos los demás, sin que, en cambio, pueda decirse lo mismo de los otros. Y como quiera que el devenir cultural es universal, no tan sólo en el tiempo y en el espacio, sino en cuanto a su contenido humano, resulta que sólo la idea de libertad queda en pie como la últimamente valiosa y universalmente reguladora de toda cultura.

En este sentido, carecería de toda razón quien quisiera hacer extensivas las aplicaciones metódicas de Spengler también al campo de la cultura como idea, pues el devenir

histórico universal es, en verdad, universal, y cada cultura nacional no es sino un proceso parcial incluso en el proceso cultural totalitario. Es verdad que en el plano realista no hay inconveniente en considerar a las culturas como organismos cerrados y, diríamos, autónomos, expresiones histórico - simbólicas, valiosas todas por **sí mismas**, bajo un método leibniziano - goethiano; mas, en un plano sistemático - formal, y bajo un método dialéctico, no puede tener cabida esa consideración sino que todo el proceso histórico universal ha de ser contemplado unitariamente como el devenir cultural de la humanidad, precisamente porque, racionalmente concebida, también la humanidad no es sino **una**, pues el concepto formal en que ella se resuelve es unitario: la razón, **in abstracto**, como esencia de todo orden. Así concebido el proceso de la historia universal, cabe, no obstante, hacer una advertencia. Aunque este proceso forma parte del proceso íntegro de la evolución universal, es lícito y conveniente diferenciarlo del **proceso** de la naturaleza, en cuanto que éste es un devenir que se cumple por vía evolutiva y aquél, por vía **progresiva**. Ciertamente que puede darse la posibilidad de concebir unitariamente entrambos procesos, reduciéndolos a un punto superior común; pero, para los fines del discernimiento científico y, sobre todo, para los fines prácticos de la **ética**, se hace de todo punto indispensable considerar a cada cual desde un diverso momento secundario.

Ahora bien, para quienes existe una contraposición irreductible entre materia y espíritu, puede constituir realmente un problema el saber si lo que se realiza, lo que se desenvuelve, lo que deviene incesantemente, a través de la evolución universal, es el espíritu absoluto (hegelianismo) o la materia absoluta (marxismo); en cuanto a nosotros, hemos de declarar que no existe tal problemática, ya que concebimos al espíritu nada más que como la fuerza de transformación, la tendencia de transformación de la materia, y, por ende, como algo conceptualmente inseparable. Así, pues, lo que se desenvuelve, lo que se realiza en el proceso universal de la evolución es la materia y, conjuntamente con ella, su espíritu, esto es, su capacidad de transformación, que, justamente, a medida que va realizándose el devenir, va haciéndose más y más potente y avasalla-

dora, llegando, precisamente en la fase **progresiva** de la historia humana, a adquirir conciencia de sí misma, esto es, a encauzarse **sub modo** teleológico.

Este momento, el más impresionante de todos cuantos componen el devenir universal, es el que corresponde al despertar de la razón en la humanidad y, por consiguiente, al comienzo del reino de la libertad, pues, entonces, el hombre toma, por así decirlo, entre sus manos, la corriente del devenir y la impulsa, **siendo impulsado** por ella a la vez, hacia la realización de ciertos ideales. Nadie puede decirnos si todo esto, contemplado desde un punto de vista, llamémosle sobrehumano o, en todo caso, extrahumano, no sea sino un capítulo del ciego devenir universal, de la evolución que marcha sin vacilaciones, y que, por lo mismo, toda la suma de aspiraciones, inquietudes, creaciones y destrucciones humanas no sea otra cosa que una prueba indirecta de la rigidez inflexible del proceso ciego, comparable a la que, en relación con la ley de la gravedad, la daría el aeronauta, que, no obstante elevarse en virtud de dicha ley, se jactase de poder contrarrestarla, al hacerlo.

Pero el hombre, vale decir su razón, ha considerado necesario —y es inexcusable dialécticamente, sin duda—, concebir el devenir parcial de su historia, en sentido progresivo, como obra deliberadamente realizada, como un reino regido por la libertad y, consecuentemente, de aspiraciones y de fines. Puede ser una ilusión, no hay prueba definitiva en contra; y acaso le sucede al hombre, en este aspecto, lo que le sucede al niño cuando ve un bastón introducido en el agua: uno y otro juzgan que el zig-zag y las curvas son reales. Mas, si la razón misma del hombre, necesita concebir el proceso de la historia humana como cumplido teleológicamente, no como un reino de **necesidad** causal, sino como un reino de **libertad**, ¿quién ni qué puede argüir contra ella? Al menos, nadie querrá negar que puede ser ésta la suprema "astucia de la razón", puesta en juego con vistas a su propio desenvolvimiento y perfección; y, en cualquier caso, no cabe duda de que este convencimiento racional del hombre de poder ser, cada vez más, un sujeto de libertad, es lo que justifica el devenir cultural del género humano.

Pero el proceso histórico del género humano y el proceso de la naturaleza pueden contemplarse desde un pun-

to unitario, en el sentido de que uno y otro se cumplen dialécticamente; pues, efectivamente, hay tanta **relación** dialéctica en el proceso que se lleva a cabo de causa a efecto, como en el que se lleva a término de medio a fin. Y, además, no hay que olvidar que existe una finalidad suprema de todo el devenir, de la creación universal, finalidad siempre alcanzada y, sin embargo, siempre subsistente como tal, finalidad que va envuelta en el devenir mismo y que no consiste, como quería Hegel, en otra cosa que en el mismo devenir; finalidad que, siendo en esencia la misma —y justamente por serlo— se manifiesta, si se contempla separadamente los dos procesos, de doble modo, bajo una doble forma: para el proceso natural, como la incesante e inacabable evolución; para el proceso histórico de la humanidad, como el **progreso indefinido**.

Y cuando hemos señalado el ideal de la libertad como la finalidad esencial del devenir cultural y, por consiguiente, como su idea justificativa, nos hemos referido, no a la libertad como ideal inasequible y fijo, como meta inalcanzable, pero ya trazada; no lo hemos hecho en el sentido de Stammler, por ejemplo, pues para Stammler el ideal es la "comunidad de hombres librevolentes", pero con libertad interior, es decir, con pureza ética, con virtud moral, digamos de una vez, por lo que, con razón, se le ha reprochado que su doctrina era sustancialmente la misma que la contenida en la moral cristiana; sino a la libertad como ideal siempre alcanzado y aspirado siempre, pues es de la índole de la libertad, cuya esencia es también dialéctica, el constituir una meta que por mucho que se la alcance, nunca se la alcanza del todo, ya que su reino, como el del progreso, es también indefinido. Y si, hipotéticamente, imaginamos un instante en que la libertad llegare a realizarse en toda su plenitud, debemos advertir que aquel instante sería, **ipso - facto**, el de su anulación, y el proceso tendría que comenzar de nuevo.

Tampoco ha de entenderse, empero, cuando hablamos de la libertad, la libertad concreta del hombre empírico, la libertad del **yo** empírico, sino la libertad como noción abstracto - formal, inherente a todo sujeto racional, a todo ser pensante. Pues la libertad es de tal naturaleza que no agota su significado en las sucesivas formas que reviste a lo largo de la experiencia histórica, sino que siempre lo man-

tiene inextinguible por encima de las peripecias de la historia, y por eso se convierte en ideal humano. La libertad que propugnamos es, pues, la libertad del género humano todo, no sólo del **yo**, sino también del **tú**, es decir, de todos; y es por este profundo sentido que encarna la libertad, por lo que se confunde con la justicia.

Esta libertad total, o esta totalidad de la libertad, tiene, además, otro sentido. Quiere decir que abarca todas las esferas, siendo, pues, libertad exterior e interior, libertad en todos los órdenes, libertad omnicomprendiva, ya que, si la libertad exterior vale poco o nada sin la libertad interior, tampoco tiene valor ésta si no trasciende hacia afuera. También un esclavo podría jactarse de gozar de libertad interna, pero ello no amenguaría en nada, estamos ciertos, lo aflictivo de su situación externa. Poco importa, por otra parte, que el reino de la libertad no llegue a dominarse nunca en su totalidad, ni pueda, ni deba llegar a serlo, pues del conflicto entre el grado de libertad alcanzado y la aspiración a una mayor y nueva libertad es precisamente de lo que ésta vive; lo que importa, y lo realmente decisivo, es que el hombre, justamente por concebirla, no como un estadio fijo que hay que alcanzar, sino como un proceso en perenne desenvolvimiento, sea capaz de avanzar ilimitadamente, en lo que consiste el progreso, cuyo **fin** es exactamente el progreso indefinido.

Pero si el progreso indefinido puede resolverse en un indefinido proceso de liberación y éste, a su vez, en el mismo proceso racional, en el auto - desenvolvimiento de la razón, quiere decir que la razón humana es el centro y la esencia de todo el devenir cultural. De este modo, se hace necesario enfrentarnos con un nuevo problema, pertinente a la cultura, ya, por cierto, implícitamente resuelto o, mejor dicho, anulado, en lo que llevamos expuesto. ¿Cuál es el sentido último histórico y, por consiguiente, la función que, **históricamente**, realiza la cultura? ¿Es una función al servicio del ser humano empírico, o, a la inversa, es una función **objetiva**, a cuyo servicio han de ponerse todos los fines y aspiraciones individuales? Propiamente no parece lícito plantearse este problema, tras de cuanto hemos dicho, pues su planteamiento lleva, sin quererlo, implícita una idea preconcebida, la idea de que el género humano ha de perecer algún día; y todos nuestros razonamientos,

en cambio, nos conducen a la idea necesaria de la eternidad de la razón, admitida la cual apenas si es posible hablar de una **función histórica** de la cultura, (téngase en cuenta que en la problemática mencionada se toma lo **histórico** siempre en sentido empírico), ya que su sentido, su función es por esencia meta - histórica y, lógicamente, también eterna.

Mas, como decimos, suele deslizarse en este problema la idea del término de la humanidad —que, en cuanto mera formación terrestre, puede ser perecedera, no cabe duda— bullente siempre en la mayor parte de los individuos; y, entonces, naturalmente, tiene que suscitarse la cuestión, que está contenida de manera esencial en tal problema, de saber si, digámoslo en palabras claras, el individuo ha de servir a la cultura o, al contrario, la cultura al hombre empírico; si, en otros términos, la vida ha de sacrificarse a la cultura o ésta a la vida. Porque, claro, si, en definitiva, todas las conquistas culturales, todo lo que se llama cultura, un buen día, no va a poder ser aprovechado por ningún ser humano, (y para medir la intensidad de esta verdad, basta representarnos lo que, si así fuese, pensaría de la cultura aquel sujeto que, habiendo llegado a ser el último habitante del planeta, supiese de un modo cierto lo ineluctable de su próximo fin), ¿qué valor, ni qué sentido puede tener (pensemos en ese pavoroso instante del último hombre) un mundo aparte, un reino objetivo de la cultura?

Pero es que esto sucede porque se quiere o se suele asignar a la cultura una función netamente histórica, un sentido temporal - pragmático, sin recordar que esencialmente el devenir cultural halla su sentido en ser un proceso indefinido, cuya última finalidad racional va envuelta en la realización del mismo devenir. Correcta y pulcramente, pues, no cabe plantear problema alguno, que se refiera por un lado al individuo empírico y, por otro, al plano super - empírico del desenvolvimiento cultural —y esto es precisamente lo que va implícito en el ya enunciado—; pues, entre los dos planos no median relaciones de tal naturaleza que puedan servir de base para una interrogante como la señalada. Si cupiera algún problema, en este aspecto, tendría que ser planteado dentro del mismo ámbito, esto es, dentro de uno solo de ellos. Así, por ejemplo, respecto al

punto que realmente quiere enfocar el tópico en cuestión, cabría trazar la problemática de la manera siguiente, supuesta la necesidad lógica de tal problema: Si el sentido del devenir cultural es un sentido eterno, ¿qué sentido tiene, respecto de éste el devenir racional del ser humano, en cuanto ser de razón? Pero nuestra manera de resolver esta cuestión va a ser negándola, precisamente porque, a nuestro modo de ver, no hay necesidad lógica para su planteamiento.

Pues, efectivamente, si el devenir cultural se resuelve en un proceso dialéctico de liberación y si éste, en su más profunda esencia, es, a su vez, un proceso de auto - desenvolvimiento de la razón, quiere decir que, en última instancia, devenir cultural y desenvolvimiento de la razón son una y misma cosa. Y de este modo, la idea de una pugna entre el proceso dialéctico de la cultura y el proceso racional del ser pensante (necesariamente individual, personal) queda perfectamente anulada, mediante la coordinación esencial que acabamos de poner de relieve, según la cual, **culturalismo y personalismo** vendrían a expresar el mismo y último sentido eterno del devenir cultural, cuya grandeza sorprendente, que es a la vez la prueba del estupendo poder creador de la razón, está precisamente en que, al realizarse a sí mismo, sirve a maravilla a la finalidad última de la razón humana, que, a su vez, no es otra que la de, al desenvolverse constantemente también, ser un proceso parcial, una fase rápida y parcial de aquel mismo devenir cultural.

Empero la negativa del problema apuntado, lógicamente, no puede hacerse extensiva al otro plano, al plano meramente empírico de la historia. Y así, en efecto, hemos de reconocer que, dentro de él, media una antítesis entre los fines próximos, inmediatos del individuo y la cultura, también en cuanto manifestación empírica, en la cual, por por cierto, el individuo no puede menos (piénsese en cómo nuestro último habitante de la tierra, puesto a elegir entre que perezca con él el género humano; o, que, sacrificando la cultura, en cuanto empiria, subsista él y, con él, la posibilidad de comenzar de nuevo el proceso de la historia, gustoso optaría por lo segundo) de sacrificar lo empírico de la cultura —lo único que, por otra parte, puede sacrificarse— a lo empírico de su individualidad egoísta, to-

da vez que, en este plano, lo que decide por encima de toda consideración, son las leyes inexorables de la **sangre**.

Las consideraciones anteriores sobre la cultura tienen que ser necesariamente completadas con un tópico particularmente interesante para los fines de este capítulo. Es preciso poner de manifiesto que, si bien el devenir cultural de la humanidad es un proceso unitario, se cumple, empero, históricamente, no sólo a través de los momentos individuales, —los seres humanos concretos—, sino, además, a través de momentos sociales —las varias organizaciones, colectividades, etc.—, entre los cuales descuella principalmente la forma social que estudiamos, la nación. Más todavía, como ya puede al punto comprenderse, según cuanto se ha dicho se deduce que, al examinarla sociológicamente, esta forma, la Nación, resulta ser aquella que tiene por función típica, peculiar y justificativa la de mantener la "unidad de fines culturales" de una sociedad dada, siendo pues su contenido aquello que suele denominarse "**cultura nacional**". Así, pues, lo que, tras las disquisiciones generales que hemos desarrollado, nos interesa destacar es que, si la Nación en general se halla caracterizada sociológicamente por su función cultural, la Nación ecuatoriana sólo como forma cultural merece ser analizada con propiedad. Es a la luz de estos principios cómo vamos a contemplar y examinar el cuadro de nuestra experiencia histórica, en cuanto contenido posible de una posible forma cultural ecuatoriana, de una Nación ecuatoriana.

Lo primero que a cualquier desapasionado e imparcial investigador que con mirada severa escrutase nuestra realidad histórica desde el punto de vista de la cultura, tendría que impresionarle, habría de ser irremediablemente el corte vertical y profundo que el fenómeno de la conquista opera en tal realidad, dividiendo, en éste, como en los otros aspectos contemplados, el panorama de la historia ecuatoriana en dos grandes períodos, de los cuales el primero ha sido ya históricamente superado y el segundo se encuentra todavía en pleno desenvolvimiento. En términos cronológi-

cos, el primero alcanza hasta 1534 y el segundo iníciase en tal fecha.

Y la primera reflexión que un hecho de esta naturaleza tiene que despertar forzosamente en la mente de quien quiera que lo observe es la de que un contraste como el que ofrecen los dos períodos, en cuanto etapas del devenir cultural ecuatoriano, es, no sólo un contraste de etapas de cultura, sino un auténtico contraste de dos círculos de cultura completamente extraños, tan extraños como pueden serlo una cultura primaria, de tipo totémico - patriarcal, con ciertos elementos del tipo agrario - matriarcal, y una gran cultura de ciudad, perteneciente a un círculo terciario, más todavía, al cuarto círculo de la cultura occidental, que es la dominante. Este conflicto, del que por desgracia existen aún vivas huellas en la contextura social de la realidad empírica presente, es, si no nos engañamos, precisamente el que constituye la problemática máxima para el progreso ecuatoriano y el que nos da la clave de la incomparable lentitud con que se verifica el proceso de la cultura **nacional** (1).

Naturalmente, toda cultura histórica —manifestación concreta del devenir cultural— puede ser contemplada, o desde el puro concepto de cultura, o desde la idea de cultura. Ello no obstante, no cabe negar que entre las varias manifestaciones culturales, sobre todo cuando pertenecen a círculos harto distintos, es posible establecer diferencias, si no de género, al menos sí de grado, pudiendo, en atención a ellas, afirmar que algunas caen más propiamente dentro de la categoría de cultura como concepto, que de cultura como idea, la que, como por otro lado parece bastante lógico, va desvaneciéndose a medida que vamos mirando retrospectivamente la sucesión histórica de los círculos culturales e internándonos en ellos. Aquello de la existencia de viejas culturas desaparecidas, anteriores a las culturas históricamente, o siquiera pre - históricamente,

(1) Por demás parece advertir que si todo cuanto se va a exponer tiene principalmente aplicación en nuestro país, es, no obstante, mutatis - mutandis, no menos aplicable a la realidad histórica de esta parte sur del Continente, singularmente al conjunto de países que formaban el Tahuantinsuyo.

discernibles (ora en Europa, ora en América, ora en Continentes desaparecidos) y superiores a éstas, que, por ende, no vendrían a ser más que rezagos fortuitos de aquellas, parece evidentemente tener más de mito que de verdad y, por lo mismo, no poder lícitamente sostenerse.

Sí, no cabe duda. El devenir cultural humano es unitario, es un proceso que va desenvolviéndose de un modo gradual; y, a medida que va realizándose por medio de las diferentes culturas históricas, va perfeccionándose en grado, precisamente porque su idea regulativa, la idea de libertad, es, cada vez, más alcanzada y, sin embargo, al mismo tiempo, crece en amplitud y en intensidad; es decir, va convirtiéndose en un ideal, cada vez más realizado y, por lo mismo, cada vez más conscientemente ambicionado. E incluso en culturas pertenecientes a un mismo círculo puede observarse que por encima de cualesquiera contingencias históricas inherentes a cada cultura, lo que flota no es un ideal diverso para cada una de ellas —y lógicamente si cada cultura fuese un organismo cerrado y concluso, su ideal respectivo tendría que ser diverso—, sino un sólo y mismo ideal regulativo del devenir todo de la cultura humana, la aspiración siempre creciente del hombre a una libertad siempre creciente también, desde la obscura —y acaso fatal, del punto de vista de la naturaleza— tendencia experimentada por el hombre de las cavernas del período antidiluvial, hasta la que con fuerza y ya a conciencia experimenta el hombre civilizado de nuestros propios días.

Cierto que, contempladas las cosas en un plano exclusivamente realista - empírico, puede preguntarse si hay necesidad de un ideal regulativo para la marcha de cada cultura o si, al contrario, no es más bien lo cierto que toda manifestación cultural cae uniformemente dentro del concepto simple de cultura, siendo, por lo mismo, lícito el estudiarlas como si fuesen organismos independientemente nacidos, crecidos y muertos; pero es que no se quiere tener en cuenta que, por sobre ese plano, existe un plano valorativo del que justamente se desprende el ideal de libertad, como la luz que ha de hacer brillar y ensombrear más, respectivamente, los puntos luminosos y las manchas oscuras —las jornadas de gloria de la libertad y las sombrías

de la opresión y el despotismo— que alternan en el devenir grandioso de la humanidad.

Pero cierto también, por otro lado, que si se admite un ideal de libertad, y si se contrasta a su luz la realidad histórica de las culturas diversas, no tarda en llegarse a un punto en que surgen de modo inevitable las siguientes preguntas: ¿Cómo un ideal de libertad, no obstante ser la idea justificativa del hacer empírico de toda cultura, ha logrado tan poco y en tan pequeña escala ser realizado? ¿Cómo es que existen culturas, como la Egipcia, como la misma Incaica, pongamos por caso, que parecen sustentarse precisamente sobre la negación del ideal de libertad, sobre las cabezas de miles de esclavos o poco menos que esto? ¿No existe una palpable contradicción entre el ideal cultural y los hechos reales de cada cultura? A todo lo cual hemos de contestar que, en primer lugar, un ideal, menos todavía el ideal de libertad, no padece quebranto porque en determinadas horas del devenir histórico se lo combata y se lo niegue, pues también la negación de la libertad es necesaria en su plano, como lo es el error en el plano de la verdad; y que, por otra parte, tal parece ser la extraña y trágica prerrogativa de toda cultura (al menos, de las hasta aquí realizadas) o sea, el asentarse siempre sobre la humillación de una mayoría resignada que sirve de pedestal para que se yerga la respectiva cultura.

No obstante, es imposible dejar de reconocer que, pese a las dolorosas realidades de todas las culturas hasta el presente históricamente realizadas, el género humano ha avanzado siempre en la consecución efectiva de su ideal de libertad, a través del proceso histórico que le ha tocado recorrer. Y si bien, claro está, ninguna cultura hasta ahora ha dejado de ser una cultura de clase, formación de clase, cultura de los "diez mil superiores", según frase de Schneider, nadie puede dejar de ver que, al menos para el futuro, la humanidad va en pos de alcanzar tal objetivo, haciendo que la "cultura nacional" sea en verdad una formación colectiva.

Ahora bien, de acuerdo con las nociones aquí expuestas, parece poder desprenderse la afirmación de que la cultura incaica, como cultura primaria, o a lo sumo secundaria, que es, encuadra perfectamente como objeto de una

investigación realista (concepto de cultura); mas, como quiera que dentro del plano en que nos hallamos colocados, lo que importa es justamente contrastarla a la luz del ideal cultural regulativo, bien se ve que lo que nos incumbe es descubrir el grado de realización del ideal, en medio de las incontables vicisitudes de las circunstancias históricas.

Evidentemente, si recorremos el cuadro fáctico de la cultura incásica, no podemos menos de encontrarnos con notables creaciones, a cual más interesante, aportes valiosos de una raza valiosa al proceso universal del devenir; cierto, también, que en los diversos sectores culturales la cultura incaica se demuestra como una de las expresiones históricas más atractivas, ora por la originalidad de sus construcciones, ora por su capacidad de expansión por entre los pueblos colindantes; no menos cierto, además, que, por lo que respecta al hemisferio precolombino, dicha cultura puede jactarse de ser la cultura prócera del hombre americano; cierto, completamente cierto, por último, que, al igual de sus congéneres de México y Egipto, constituyó para su tiempo, vale decir, para el hombre que entonces la creaba y **cultivaba**, una apreciable muestra de las posibilidades espirituales en él encerradas. Mas, por encima de todo, contemplándola a través del prisma del ideal supremo de todo movimiento cultural, ¿no queda siempre flotando un gran vacío, el gran vacío que se halla en toda cultura, en que, para poder sostener las nuevas creaciones, es siempre necesario —puesto que sólo así se ha podido conseguir— el sacrificio de la **libertad** del mayor número?

También en la cultura incaica, como siglos atrás en la del viejo Egipto, es posible encontrar la magnificencia de audaces creaciones en los diversos campos; en una y otra alienta y palpita un profundo sentido de grandeza que se manifiesta a través de aquellas; pero tenemos derecho a preguntar si vale la pena, en uno y otro caso, sumir a miles de individuos en la opresión, a trueque de que la historia conserve el recuerdo de un nombre execrado o de una época nefasta para la libertad humana. ¿Está compensado, por ejemplo, si nos referimos a Egipto, el que innumerables trabajadores cautivos hayan perecido en la construcción de sus pirámides, sólo con que éstas puedan servir de eternos testigos del paso de un pueblo por los umbrales de la his-

toria? Y a buen seguro que ninguna persona sensata podrá menos que dar una respuesta negativa. No, decididamente, rotundamente. Ni las grandiosas pirámides de Egipto, ni los soberbios monumentos de nuestra pasada cultura indígena, ni siquiera las supremas manifestaciones artísticas del supremo sentido de belleza del pueblo griego, nada, ni la severa e imponente majestad de una construcción del pensamiento, como el Derecho Romano, nada es capaz de justificar la miserable esclavitud de un solo hombre. Por encima de todo, el ideal de libertad prevalece como la única meta, la única aspiración digna del ser racional, precisamente porque el proceso de liberación no es, en el fondo, sino el mismo proceso dialéctico de la razón humana. Y, dígase lo que se quiera, el hombre sólo en cuanto ser racional es creador, agente y sujeto de la historia.

Desde el punto de vista de la libertad, la cultura incaica se nos aparece, como toda otra cultura primaria desde luego, ubicada dentro de un estadio social rudimentario; y si, admitiendo una bifurcación de la historia entera de la humanidad, llegáramos a afirmar la existencia de un período en que se tiene la **intuición** mística de la libertad y de otro en que predomina la **consciente** aspiración a ella, habría que encuadrar decididamente a la cultura indígena dentro de la primera etapa.

Si únicamente se tratara de contemplar el cuadro de la cultura incaica, desde el aspecto realista - empírico, nosotros seríamos los primeros en ponderar en su justo valor el **hacer** cultural de nuestros aborígenes. Llegaríamos a afirmar que es un sistema de construcciones sorprendente por su conexión, por su carácter unitario, por la perfecta regularidad de las partes y, más que todo, por la capacidad, desenvolvimiento y perfección que le era inherente y que, sin duda, se hubiera trocado en realidad, a no mediar la interrupción catastrófica de la invasión española. Pero es que por el momento no nos movemos dentro de aquel plano; no necesitamos, pues, trazar la descriptiva de dicha cultura, sino observarla desde el ángulo visual del ideal supremo de su devenir, el ideal de libertad. Y al hacer esto, tenemos que convenir en que la cultura aborígen estaba situada a alguna distancia de su ideal, siendo poco apreciable el grado de realización de éste, y, por ende, no muy grande su **valor** como proceso del devenir universal de la cultura.

Si nos hemos referido singularmente a la etapa cultural incásica de la historia y pre - historia indígena del Ecuador es porque la cultura **ecuatoriana** preincaica, podría perfectamente comprenderse con ella dentro de un mismo círculo de cultura, de acuerdo con la teoría de los "círculos". Y que esto es no sólo posible, sino, más todavía, metódicamente legítimo, ora quiera hablarse de una cultura formal, aborígen, anterior a la época incaica, ora quiera verse simplemente manifestaciones esporádicas de los diversos grupos y tribus del territorio ecuatoriano, es algo que lo hemos comprobado ya en un capítulo anterior de este trabajo.

No obstante todo lo dicho, no cabe desconocer que la cultura incaica, a causa de su específico matiz religioso - místico, realizaba al parecer, aunque en esencia era una "cultura de los diez mil superiores", una coordinación de todos los elementos componentes de la colectividad, dando la impresión de ser el contenido exacto de una forma nacional integral. ¿Puede, empero, hablarse de nación con referencia a aquella realidad? ¿Sería lícito mencionarse una "nación" quiteña aborígen o siquiera una nación incásica? Evidentemente, todo depende del sentido en que se quiera tomar el vocablo "nación". Mas, si recordamos, a este propósito, la diferencia capital y específica entre **nación y nacionalidad**, tomada de Carlton Hayes y realizada por nosotros en el decurso de este Ensayo, sólo de "**nacionalidad**" podría propiamente hablarse en relación con las comunidades humanas de aquel tiempo. Y si, por otra parte, recordamos también, a mayor abundamiento, que la comunidad incaica se caracterizaba principalmente por ser una comunidad elemental (en la que predominaban las fuerzas primordiales de la vida, una comunidad de **sangre**, en definitiva); y que, precisamente, la nomenclatura sociológica para estas comunidades se halla significada y expresada en la voz "**nacionalidades**", sólo nos quedará por añadir, concluyendo con ello, que es impropio todo intento de hallar en aquellas realidades del pasado una aplicación formal de la categoría histórico - cultural denominada "**Nación**".

Que un pueblo tenga "unidad de cultura" no significa necesariamente siempre que todos aquellos que lo componen han de hallarse bajo un mismo **estilo** cultural, sino, todo lo más, que un tipo dado de cultura ha de ser el predominante sobre toda otra caracterización cultural retrazada o futurista. De este modo, la restricción que el concepto de unidad cultural sufre ya con sólo mirarlo a través de un criterio dialéctico, esto es, considerando en el momento actual, a la "cultura nacional" en cuanto formación de clase, se ve acompañada de esta otra forma de restricción, en virtud de la cual el tipo dominante de cultura se encuentra siempre limitada y parcialmente esparcido, junto o al lado de otros tipos, caracteres y elementos culturales que pueden pertenecer a épocas ya superadas o sencillamente ser anticipaciones felices de círculos escogidos, ora en un sector, ora en otro de la cultura, pero que no forman un auténtico todo cultural homogéneo, que es lo que a primera vista puede entenderse cuando se habla de una cultura nacional. Y lo más común —por extraño y hasta paradójico que pueda parecer— es precisamente que el tipo dominante de cultura no siempre implique, como acaso podría sospecharse, "cultura de la mayoría", sino cultura de una minoría, justamente la minoría dominante. En este sentido, al hablar de cultura dominante, sólo se quiere expresar que una cultura dada, por ser el **estilo** de una minoría dominante, entraña de modo necesario la idea de subordinación respecto a los otros posibles tipos de cultura coexistentes.

Por esto, de lo que se expone se deduce que la doble restricción de contenido a la que hemos hecho alusión, y que en puridad podría realmente ser reducida a un solo momento, es algo inherente a toda cultura, tal como hoy en el día aparece en su realización. No obstante, como es posible metódicamente contemplarlas aparte —y para este instante no queremos fijarnos en la restricción sino desde el punto de vista formal— sólo detendremos nuestra atención en el aspecto del conflicto existente entre el tipo dominante de cultura y los elementos correspondientes a otros estadios culturales, todo ello naturalmente con referencia directa al caso concreto de nuestro país.

Lo que sí cabe observarse, ante todo, es que un conflicto de tal naturaleza, en la mayoría de los casos, sólo se

produce entre estadios, diversos es cierto, pero continuos; es decir, media entre una minoría dominante que ha alcanzado un nivel más alto de cultura y una mayoría oprimida que sigue siempre rezagada, aunque evidentemente su tipo cultural es el mismo que, en un momento anterior del proceso evolutivo, pertenecía a la minoría. Esto es fácilmente comprensible, y, dada la organización económico - social de las colectividades nacionales, puede decirse que no hay razón para esperar otra consecuencia. Por lo mismo, casi no valdría la pena fijarnos en este punto, como si fuera algo característico de la "comunidad cultural" ecuatoriana.

Pero la verdad es que nuestro caso es bastante diverso. No se trata simplemente de que la colectividad ecuatoriana se encuentre dividida en dos porciones, cada una de las cuales posea un tipo cultural diferente, pero entre los cuales no exista una solución de continuidad. Sino que, como una resultante del tantas veces mencionado fenómeno de la conquista, aquella colectividad se halla profundamente escindida, correspondiendo a cada porción una capa cultural independiente, superpuesta la una a la otra, habiendo sido hasta la presente notoriamente escasas las formas de "mezcla y de contacto", ora porque el tiempo corrido no ha sido aún suficientemente largo, ora principalmente porque entre los dos diversos círculos culturales media un abismo incalculable que sólo podrá ser superado en el transcurso de numerosas series del proceso de evolución cultural.

Es, pues, con referencia a estas nociones cómo queremos observar el panorama de la cultura ecuatoriana, en su segundo gran período, o sea, en la etapa subsecuente a la conquista española. Esta segunda etapa, es cierto, se encuentra cortada por un hecho histórico importante: la Independencia. Pero si, desde un punto de vista formal, el hecho tuvo resonancia, trayendo como consecuencia la implantación de nuevos elementos culturales, dentro del sector jurídico - político, en la más profunda contextura material de la sociedad ecuatoriana apenas si produjo levísimas repercusiones, sobre todo desde el aspecto cultural.

Ahora bien, si queremos proceder con método lo único lícito es que este proceso cultural que constituye la segunda etapa sea unitariamente examinado a la luz del principio supremo regulador de todo devenir cultural, a la

luz de la idea de libertad. Y atentos a este criterio fundamental, no encontramos inconveniente en descender a la realidad histórica para subdividirla en los dos períodos clásicos, el del régimen colonial y el de la república, sin que esto pueda implicar nada más que una diligencia metódica de relativa utilidad.

Los datos y conclusiones que, respectivamente, arrojan las observaciones verificadas en el capítulo primero y el examen formal realizado en los segundo y tercero, nos exime de emprender de nuevo en una labor de tal naturaleza. Pudiera muy bien suceder que alguno, al tratarse de un examen del período histórico colonial empezase por establecer, como sucede y ha sucedido con gran frecuencia una comparación con la etapa histórica anterior, la etapa pre - colombina, con el ánimo —acaso premeditado— de justificar así, **retrospectivamente** diríamos, el estadio cultural de la colonia, incurriendo de esta manera en un defecto metódico del que difícilmente saben librarse aquellos que, por un motivo u otro, tienen que detenerse en el estudio de la colonia, muy en especial quienes recientemente se han dado a la tarea de reivindicar la validez intrínseca del régimen colonial (1), por lo que podría llamárseles los **restauradores** teóricos del coloniaje en América.

ÁREA HISTÓRICA
DEL CENTRO DE INFORMACIÓN INTEGRAL

Es evidente que, miradas las cosas en un plano empírico - descriptivo, no hay razón para reprochar que se proceda así; antes bien, puede afirmarse que ése es el procedimiento adecuado para tal empresa, toda vez que de lo único que se trata es de observar hechos, señalarlos, compararlos entre sí, confrontarlos unos con otros, pudiendo muy bien por ello afirmarse que tal procedimiento estará bien denominado llamándolo procedimiento **per comparationem**, el moderno método histórico - comparado justamente, del que se vale la también moderna ciencia de la cultura.

Pero las cosas suceden de distinta manera si nos colocamos en un plano sociológico - cultural, acaso mejor, sistemático - formal, porque entonces cualquier fase del pro-

(1) Alcalá Zamora, Bayle en España; Levillier y otros en América.

ceso cultural que se trate de estudiar ha de contemplarse siempre desde el principio ideal regulador, mediante un procedimiento que podríamos llamar de justificación objetiva de la cultura, de acuerdo con el cual no es necesario ni conveniente entablar comparaciones, sino que cada proceso cultural y cada una de las fases del proceso ha de recibir su justificación de la suprema idea, a cuya luz es preciso contrastar todo momento histórico del devenir cultural.

Esta bifurcación metódico - conceptual no es tenida en cuenta por los autores a los que nos hemos referido, razón por la que no vacilan en establecer un sistema de **comparaciones** entre dos etapas históricas, caracterizadas diferencialmente por sus respectivos tipos culturales dominantes, con el fin de desprender de tal comparación la interesada conclusión de la enorme superioridad de una de ellas con relación a la otra, sin caer en la cuenta de que, según acabamos de poner de manifiesto, no cabe propiamente en este caso utilizar el método de las comparaciones.

Así, pues, la era colonial, en cuanto parte del proceso cultural ecuatoriano, sólo a la luz de la idea reguladora de libertad puede y debe lícitamente contrastarse. Pero, como quiera que para una contrastación de esta naturaleza, lo primero y más importante es descender hasta la más secreta urdimbre del devenir cultural, hasta la contextura fundamental de la sociedad, que no es sino la trama económico - social, dedúcese con claridad perfecta que es esta realidad la que debe ser contrastada a la luz de aquella idea suprema y reguladora de libertad. Quiere esto decir, en otros términos, que en toda sociedad se da una correspondencia dialéctica entre el estado objetivo de la economía social y el **status libertatis**, vale decir, el **status cultural**.

Ahora bien, por lo que ya dijimos oportunamente en un capítulo anterior, acerca de las reales condiciones materiales del sistema económico - social de la colonia, de cuya perduración a través de la República no puede dudarse, viénese a parar en la certidumbre de que aquellas condiciones denuncian la vivencia de un sistema económico, no

feudal es cierto, sino, como lo hemos denominado, **feudaloide**, o, quizá mejor, esclavista (1).

En algún sentido, es cierto, creemos que podría admitirse la relativa semejanza entre la organización económica del medioevo y la de nuestra edad colonial, habida cuenta de que una tal similitud no autoriza en modo alguno el que se pueda llamar feudal a nuestro régimen colonial; pudiendo más bien decirse que lo que parece ser más acertado es desdoblarlo, contemplándolo sea desde el punto de vista de los señores, sea desde el de los dominados, desdoblamiento analítico que por otra parte, es perfectamente procedente, cuando, como en el caso presente, el objeto de investigación es una realidad económico - social proyectada por un fenómeno histórico de conquista. Practicado lo cual, podemos ver sin mayores dificultades cómo nuestro régimen social - económico de la colonia, si, desde la segunda posición parece estar más cerca de un sistema esclavizante, desde la primera igualmente, no puede menos de descubrirse como un régimen dentro del cual la pervivencia de determinados elementos de un tipo asiático de economía, mal extinto aún, acaban por producir en él un hibridismo extraño y hacerlo aparecer como el resultado neto de la violencia inherente a la conquista y a la guerra.

Esta desorientación caótica de la realidad material encuentra su correlato en la incertidumbre jurídica de la legislación colonial, en el sentido de que sus preceptos no aciertan con hallar las calidades ineludibles humanas en la gran masa de aquellos para quienes fueron dictados; incertidumbre que al punto truécase en palmaria injusticia y en recóndita contradicción, toda vez que, no obstante un

(1) Porque evidentemente, si la esencia de una economía feudal se halla constituida, como dice Engels, porque "la propiedad sobre lo producido descansa sobre el trabajo propio", a buen seguro que esto no tiene aplicación estricta a la realidad económica de la colonia, ora porque "lo producido por el trabajo propio", entre nosotros, era y es objeto de propiedad ajena, no quedándole al trabajador —labriego u operario— nada más que una exigua remuneración que apenas si llena sus necesidades vitales más premiosas; ora, principalmente, porque el aserto de Engels, construido sobre una realidad determinada de la historia europea, entiende más bien referirse a la producción del artesanado y gremios de las villas y ciudades medievales, antes que a la agrícola de los siervos y colonos de los campos.

inconfesado anhelo de conceder prerrogativas jurídicas a los sometidos, que se puede admitir se encuentra latente en el sistema legal mencionado, éste acabó por arrebatárselas incluso las parvas que otrora habíanles acompañado.

Tal es la acusación capital y en última instancia decisiva que imparcialmente puede dirigirse contra la forma jurídico - legal de la colonia; y para formularla, no hay necesidad de describir caso concreto alguno, ni menos ponernos a narrar el cómo y en qué manera tenía su aplicación en nuestra realidad colonial la legislación de Indias. La acusación, para ser exacta, ha de formularse atendiendo a la esencia misma de aquella legislación y descartando todo intento de establecer comparaciones, esto es, examinándola en cuanto forma jurídico - legal de una etapa histórica, como un momento del devenir cultural, a la luz de la idea directriz de libertad.

Y el más hondo sentido de esta acusación contra toda la época colonial, bajo el aspecto de proceso cultural, estriba en que, como forma jurídico - legal, entraña una contradicción inmanente, en virtud de la cual, si es verdad que ora expresa, ora tácitamente se reconocieron ciertas calidades jurídicas subjetivas al indio —por cierto, más, por un principio religioso - moral que por un criterio estrictamente jurídico—, también lo es que se crearon instituciones como hechas **ad - hoc** para echar por tierra y reducir a nada aquella pretensa y vacilante personalidad jurídica del conquistado; contradicción, por otra parte, no menos lógica ni más injusta que la misma que incluso en la época presente, con forma jurídica republicano - democrática y todo, se da también entre la garantía fundamental de la inviolabilidad y defensa de la vida del ciudadano, pongamos por caso, y aquel principio, fundamental también, de la libertad de contrato entre patrono y obrero, por obra del cual puede perfectamente quedar —y casi siempre queda de hecho— el segundo a merced y en manos del primero, no ya **ipso facto** —mejor dicho, **ipso jure**—, como sujeto de derecho en todo igual al otro contratante, sino como objeto de una regulación jurídica parcial y opresiva, hasta el extremo de que la garantía de su vida se convierta ya en teoría misma, en su reverso (1).

(1) Esto fué escrito antes de que se expidiera el Código del Trabajo.

Díganlo, si nó, a mayor abundamiento, la mita, el servicio personal, el yanaconazgo, si nos referimos a la época colonial, instituciones que podrán haber sido dulcificadas en la práctica o acaso vueltas más repugnantes, pero que no por ello dejaron de involucrar una negación de la personalidad jurídica del sometido; díganlo también, si queremos referirnos a la época que transcurre, el **concer-taje**, viviente hasta hace pocos años en la ley y en la práctica hasta ahora, y los gravámenes y tributos soportados por los indios hasta cerca de la mitad de la República.

Todo esto, como se ve, aparte de las consideraciones que pudieran hacerse acerca de la realidad de las aplicaciones de unos y otros de los institutos mencionados y sin siquiera traer a cuento ciertas auténticas prácticas subsistentes hasta ahora en el campo de la experiencia histórica.

Cabe dirigir a quienes se han constituido en defensores del sistema jurídico - legal de la colonia la siguiente pregunta: ¿debe una investigación objetiva detenerse a considerar los criterios subjetivos de carácter moral que pudieron haber determinado la prescripción de ciertas normas legales en el ánimo de los soberanos españoles? ¿Es lícito aducir como razón el que la Reina Isabel, Carlos V o Felipe II se hayan sentido impulsados a estatuir la personalidad y libertad del indígena gracias al "cargo de conciencia" que llevaban sobre sí, debido a la bula pontifical que les donara la mitad del mundo recién descubierto? ¿Qué valor jurídico tienen para el caso que nos ocupa semejantes referencias a oscuros y siempre dudosos móviles morales o cristianos? Creemos que debe terminar definitivamente la época de estudiar y observar aquellos hechos y aquellas realidades tan sólo desde un punto de vista biográfico - sentimental, ora rememorando hazañas de los conquistadores, ora gloriándose del espíritu "**benéfico y tutelar**" que informó la legislación colonial y agradeciéndolo, para dar paso a una nueva etapa en que el conjunto de aquella caótica realidad empírica sea enfocado, discernido y analizado desde una estricta posición científica. Nos hemos pasado más de un siglo de vida republicana en buscar justificaciones imposibles de la etapa colonial; y, como quiera que no hemos querido confesar sinceramente que una tarea de esa naturaleza resultaba quimérica, por no tener el valor de proclamar ciertas verda-

des, hemos tratado de llenar esos vacíos, o con la historia novelada, en la que cada español asume el papel de arcángel flamígero enviado por el cielo a despojar a nuestros pobres indios de su paraíso terrenal, (y es preciso dejar constancia de que al menos por lo que se refiere al despojo, esto ha resultado cierto), o con la poesía ditirámica; o, lo que es peor todavía, con una literatura socioloide, pobre de principios sistemáticos, que, ante la imposibilidad de hallar la verdad, se desborda en "peligrosa fecundidad" por las riberas anejas de la retórica o de la erudición documental.

Cansados estamos de oír que España nos ha dado "su sangre, su religión, su idioma", etc., y que, a trueque de esto, bien puede **justificarse** toda la serie de atropellos y vejámenes sangrientos de la Conquista y la Colonia. Siguiendo esta lógica, cuyas últimas consecuencias la refutan **ad absurdum**, habría terreno y base para afirmar que toda conquista y dominación de un pueblo fuerte y más civilizado sobre otro de nivel más bajo es, no sólo un hecho glorioso, —que es lo que siempre han proclamado los enemigos de la libertad, como si la gloria estuviese en la opresión de un pueblo—, sino un deber. Lo que importa profundamente, esencial e íntimamente no es tener tal o cual idioma, sino ser libres y poder cantar esa libertad en cualquier lengua. A menos que se admita como verdad inconcusa que el "tesoro del idioma" es algo que se puede y se debe adquirir a costa de la libertad. Con los que tal cosa creen, empero, en vano intentaríamos hallar acuerdo alguno.

Pero no. Ya es tiempo de que la seriedad analítica reclame su puesto y haga ver claro a todos nuestros cultores del régimen hispano - colonial, que el intento de hallar una **justificación** de aquella época de nuestra historia en el mismo ámbito empírico en que se verificó aquella etapa, como un momento de nuestro devenir cultural, es una empresa que encierra una **contradictio in adjecto**. Porque efectivamente, digámoslo una vez por todas, la historia como proceso empírico no puede justificarse igualmente dentro de la misma órbita; necesita siempre ser contrastada a la luz de un principio teleológico supremo, de una idea absoluta e inmanente, y sólo desde este momento la historia de la humanidad, que como acaecer empírico es un proceso bárbaro del mundo de la naturaleza, se transforma en

una marcha ascendente, en un devenir histórico - cultural de caracteres luminosos, como si aquella idea de la libertad tuviese exactamente la potencialidad de una luz viva.

Mas, como podría darse el caso de que alguien, sin salir del ámbito - empírico de observación, nos dirigiera el singular reproche de que estamos juzgando y condenando una época histórica ya caducada, vale decir, una fase superada del proceso cultural, bajo el influjo de ideales sólo modernamente sentidos y, en todo caso, recientemente esclarecidos, queremos de una vez salirle al paso indicándole que ya en aquellos mismos tiempos tan aciagos hubo una voz, entre otras, que, no obstante ser la de un teólogo católico, no pudo menos que predicar lo contrario de lo que sus contemporáneos y hermanos practicaban y de lo que sus monarcas y legisladores estatuían, acaso porque, en medio de aquella baraúnda de la colonización americana, esa voz era necesaria para formar el respectivo contrapunto histórico.

Fué así cómo el Padre Francisco de Vitoria, mencionado ya antes, declaró que la conquista y colonización del Nuevo Mundo eran injustas, por lo que pesaba una inmensa responsabilidad sobre el español, quien, en vez de "consagrarse al bienestar y al provecho del hermano inferior para redimirlo de su vida descarriada, salvar su alma, y dejándole su señorío, su libertad y el pleno disfrute de sus riquezas, elevarlo en la escala humana", —como, interpretando muy bien a Vitoria, dice el mismo Levillier (1)—, había irrumpido sobre el Continente, inundándole de las densas sombras de una opresión infausta (2).

No fueron, pues, todos los españoles —y dicho sea esto en desagravio a España— los que así procedían y así pensaban. Y cuando uno recuerda que la austera voz de un dominico, que desde luego fué desoída y acallada por el estrépito de los cascos de los corceles y por el retintín metálico de las onzas de oro, surgió del seno mismo de esa

(1) Véase: Revista de las Españas.—Números 89 - 90 - 91.

(2) Sobrada razón tiene, por eso, Arturo Capdevila, cuando, refiriéndose a los españoles, prorrumpie en estas palabras: "Venían cruzados de la caridad, y crearían el mendigo; nuncios de la fraternidad, y crearían el esclavo".—Véase: "Los hijos del sol".—Pág. 237.

España absolutista y cesárea, no puede menos de reconocer que la raza española, si era capaz de destrozar la historia con la punta de la espada, lo era también de producir cultura con la pluma de sus mejores hijos. El ya citado Levillier, para quien por cierto todo lo predicado por el Padre Vitoria no es más que un "sueño sublime", se ve obligado a inclinarse ante la grandeza moral de la doctrina Vitoriana. "No es aventurado, dice, afirmar que la posición de innovador y de apóstol humanitario que ocupa el padre es definitiva: nada podrá ya atenuar la valentía de sus rectificaciones o quitar peso a los progresos científicos que sus doctrinas introdujeron en el derecho de gentes" (1).

Así, pues, como conclusión general hay que expresar sinceramente que el período colonial de nuestra historia, en cuanto momento del devenir cultural ecuatoriano, contemplado a la luz de la idea absoluta de libertad, —y no se olvide que sólo desde este ángulo visual es lícito enfocar aquella desnuda tragedia bárbara que constituye la historia empírica— es un momento que recibe, es cierto, su **justificación objetiva** del ideal supremo, puesto que en último término todo momento, incluso el más opuesto, es dialécticamente necesario; pero una justificación que es **negativa**, es decir, en términos más claros, que lo que podría llamarse "**cultura colonial**" se encuentra apreciablemente lejos de la idea suprema y que, por ende, su **valor**, como fase de una evolución nacional, es todavía inseguro y vacilante.

Ello no quiere decir naturalmente que las obras culturales realizadas durante el coloniaje no tengan su valor como **hacer** cultural. Siempre habrá que reconocer y admirar los adelantos civilizatorios procurados por los españoles en suelo ecuatoriano, dentro de los diversos órdenes de la actividad humana. Pero es que no es éste el caso. La posición pulcramente sistemática es objetiva; y si es cierto que desde ella tiene que mirarse toda la vastedad de la cruda realidad social, es asimismo cierto que sólo refiriéndola a la última y suprema idea del devenir cultural, adquiere valor dicha realidad.

(1) Véase: Revista de las Españas.

Apenas si parece necesario subrayar, a guisa de explanación final, aquello que constituye la idea fundamental de nuestra exposición. Nosotros hemos identificado progreso y cultura, cultura y libertad. Sólo la libertad, en cuanto proceso dialéctico, es la meta del devenir cultural y el devenir cultural mismo. Con tal motivo, todas las fases de un proceso cultural y todos los procesos parciales del devenir total, en los que resplandece la idea de libertad, a través de su creciente realización en la realidad —y sólo ellos—, obtienen una justificación objetiva de carácter positivo, en tanto que los restantes, aunque también lleguen a justificarse, sólo negativamente pueden decirse justificados. Y por desgracia, para nosotros, el momento evolutivo colonial no logra alcanzar una justificación positiva, precisamente porque en él la libertad, la libertad humana, hubo de ser contradicha y ahogada por negaciones sombrías, negada por una opresión tanto más ignominiosa cuanto que ni siquiera pudo servir, como otrora en Grecia por ejemplo, para que sobre ella, a costa de ella, una minoría beneficiada lograra erigir edificio alguno de labor cultural, pues que, por añadidura, tal minoría forastera resultó inepta y hubo de manifestarse casi exhausta en la nueva tierra conquistada. Como si en verdad hubiese creado un mundo, tras de las jornadas, heroicas o no, pero sangrientas, de la colonización y la conquista, se dió por satisfecha y se entregó al descanso. Sólo que en estos casos todo descanso, por merecido que sea suele trocarse rápidamente en ocio, y el ocio cultural no es sino la verdadera muerte de un pueblo o de una raza, precisamente porque entraña la muerte de la libertad.

Y que no se nos venga a decir que, pues se trataba de una minoría explotadora, al menos dentro de ella habrá resplandecido el ideal de libertad, porque desde ahora declaramos inconsistente esa afirmación, por un doble motivo: ora, porque, aunque tal hubiese sido la verdad, aquella libertad habríase visto opacada hasta la bruma por la opresión de la enorme mayoría; ora porque, de otro lado, no podía resplandecer la libertad en aquella minoría, puesto que incluso el mismo colono, blanco o mestizo, que respecto del indígena era señor y amo casi absoluto, aparecía aún, por lo menos en el plano de las relaciones jurídico - estatales entre monarca y súbdito, como elemento ob-

jetivo del Estado, como vasallo del Rey, cuyo dominio sobre todos sus súbditos apenas si era temperado por los fueros de las ciudades y villas y por los derechos de las instituciones municipales. Por ello, dentro del derecho público español de entonces, el vasallo en cuanto miembro del Estado no podía oponer válidamente contra las pretensiones del Monarca título jurídico de ninguna especie.

Si aquella afirmación de que el período republicano no es en el fondo más que una prolongación del mismo estadio colonial, por lo que el hecho histórico de la Independencia se reduciría a ser un episodio de alcances periféricos para la sociedad ecuatoriana, encierra una verdad, es precisamente porque un atento examen de nuestra realidad republicana sólo sirve para poner en claro que la íntima y fundamental estructura social de dicha realidad ha permanecido intacta, en sus más salientes caracteres, determinando así la formación externa de elementos culturales poco o nada diversos a los que nos ha sido posible descubrir en la realidad colonial. Evidentemente, el hecho de la Independencia implicó una transformación, un cambio sobre un aspecto exterior de la forma político - jurídica, dicho en otras palabras, una transformación de la sociedad colonial, pero no en cuanto a su contextura íntima, sino apenas por lo que atañe a un matiz de su fisonomía jurídico - formal.

Lo que podría indicarnos, en verdad, la trascendencia —y hasta qué punto— del cambio producido es la observación de si las condiciones materiales de la economía social del régimen colonial subsisten en su esencia con los mismos caracteres o no; puesto que, en efecto, de su transformación o de su subsistencia depende el que una determinada sociedad pueda decirse transformada y, por ende, en progreso o no. Pero precisamente las ligeras apuntaciones en capítulos anteriores desarrolladas sobre las características esenciales de la realidad ecuatoriana, a través del segundo período que se inicia con la conquista, son suficientes para demostrarnos que quien pretendiera afirmar que la Independencia ha sido un fenómeno cuya capacidad tras-

mutadora hubo de penetrar hasta la esencia de la sociedad colonial, provocando una transformación de su estructura, habría de verse obligado a reconocer lealmente, tras una breve reflexión, que no hay base científica posible para sostener tal tesis. Y que nosotros sepamos, en verdad, nadie hasta ahora ha propugnado una defensa semejante. El que no se llegue, empero, a defender aquella tesis, en realidad indefendible no entraña necesariamente la idea de que su contraria sea la predominante. Y así, podemos decir que junto a una minoría de autores, quienes generalmente están de acuerdo en despojar a la Independencia de toda ulterior repercusión social, la gran mayoría sigue creyendo ingenuamente que tal obra es la conquista magna que hayan podido alcanzar los pueblos de América.

Y como quiera que, al igual de los primeros padres de la Patria, se tiene por cierto que la libertad es algo que basta ser proclamado con énfasis para ser vivido y realizado, he aquí que tales exégetas de la Independencia, ciegos ante la realidad y voluntariamente reacios a toda especulación crítica, llevan ya más de cien años de hablar del reinado de la libertad sobre nuestro pueblo sin caer en la cuenta de que la realidad objetiva de nuestra historia y la severa exactitud de los principios científicos se encargan de desmentirlos rotundamente.

Es cierto que el hecho histórico de que se trata trajo como consecuencia la implantación de algunas nuevas fórmulas jurídicas y políticas; y sería completamente pueril negar la importancia que entraña un proceso que tuvo la virtud de consumir la instauración de un nuevo tipo de Estado, un tipo fundamentalmente diverso y, en todo caso, teóricamente satisfactorio, implantando en nuestros pueblos la figura democrático - racionalista del Estado. Pero, a decir verdad, todo orden jurídico implica de modo necesario la idea de un instituto fundamental, alrededor del cual giran todos los demás elementos en forma sistemática, por lo que, con razón, puede hablarse de "sistemas jurídicos".

Ahora bien, si una interpretación exacta del devenir histórico - cultural ha puesto en claro, con aplicación a toda realidad empírico - concreta, que el instituto fundamental de todo orden jurídico es el de la propiedad de los medios de producción quiere decir, lógicamente, que, por un

lado, no habrá realidad concreta alguna que pueda eludir la aplicación de este principio de alcance general, y, por otro, que únicamente una transformación esencial de dicho instituto fundamental de la propiedad (que el proceso de esta transformación se halla sujeto absolutamente a las transformaciones materiales de la economía de un pueblo y condicionado exclusivamente por ellas, —y, sobre todo, que conceptualmente no quepa concebirse sino de este modo—, es precisamente lo que constituye la afirmación cardinal del Marxismo, que en este momento no nos toca analizar) es capaz de determinar la del sistema entero y, por último, la auténtica transformación de la misma sociedad.

Atenidos a estos principios incontrovertibles, por consiguiente, para juzgar de la validez y del alcance de la transformación operada por la Independencia, toda la labor de cualquier investigador imparcial se reducirá a comprobar si el instituto fundamental de la propiedad del período colonial ha perdurado en el republicano o ha sido sustituido por un nuevo régimen, a través de él. Tal comprobación, por otra parte, necesariamente ha de efectuarse dentro del mismo sistema jurídico, que, en definitiva, es la realidad empírica en cuanto contenido de una forma social dada, sin que haya necesidad de recurrir a una nueva tarea descriptiva de aquella realidad.

Ciñéndonos rigurosamente a la verdad, tenemos que consignar, si tratamos de resolver la cuestión precedente, que el instituto de la propiedad, no obstante ciertas variaciones secundarias que han sido introducidas, HA PERMANECIDO Y PERMANECE ESENCIALMENTE EL MISMO, A TRAVES DE TODO EL SEGUNDO PERIODO DEL DEVENIR HISTORICO DEL ECUADOR, puesto que dicho régimen jurídico, desde los días de Almagro y Benalcázar hasta ahora, consagra como principio central el principio de la propiedad privada individual de los medios de producción.

Y la historia y los principios científicos generales no tienen por qué fallar sólo cuando de nuestro pueblo se trata. Si pues el instituto de la propiedad se conservó intocado a través de las peripecias de la Independencia y no obstante las innumerables **revoluciones** de la República, casi está por demás que sentemos la conclusión de que en esencia el sistema jurídico no varió desde la conquista, por mu-

cho que apareciese como nuevo en su fisonomía, en cuanto derecho público; y que, por tanto, la sociedad ecuatoriana no experimentó ninguna transformación esencial.

Las afirmaciones que acabamos de hacer llevan propiamente implícita la idea de lo nugatorio que sería, en estricto sentido, proponernos la tarea de contemplar de nuevo parcialmente la realidad del período republicano en cuanto fase del proceso cultural ecuatoriano; pues que, siendo en su última esencia la misma, la realidad social de todo el segundo período, y pudiendo ser, por ende, lícitamente contemplada como un todo unitario, habiendo sentado ya ciertas conclusiones, con particular referencia al estadio colonial, podría creerse —y desde luego con razón—, que es redundante un nuevo examen parcialmente referido al sub-período de la República, pues dichas conclusiones serían válidas también para éste, y así es en efecto. Pero como de un lado hemos reconocido anteriormente la conveniencia de la subdivisión, aunque más no sea que para los efectos de la exposición, y por otro no está por demás conceder alguna importancia al cambio operado sobre nuestra realidad en cuanto contenido de la forma político - jurídica con la adopción del nuevo tipo de Estado, el democrático - racionalista, no parece superfluo el detenerse por breves instantes en una consideración particular del sub-período republicano, en cuanto fase —la actual— del proceso histórico - cultural del Ecuador.

El nuevo tipo de Estado implicaba, como ya se ha indicado, el reconocimiento de la personalidad humana, en cuanto elemento subjetivo del derecho, en todos y cada uno de los componentes de la sociedad o **pueblo**, considerado como categoría jurídico - política, como elemento subjetivo del Estado; todo esto en contra de lo que hasta entonces había constituido la teoría y la práctica del Estado, es decir, precisamente, de la forma jurídico - estatal autocrático - dogmática, echada a rodar por el incontenible empuje de la razón humana. Pero hay que confesarlo, era si no peculiar de esta nueva configuración estatal —y sin duda es todavía—, el que su postulado fundamental, inexcusable en la construcción teórica, no siempre se viese **efectivizado** en la aplicación real, dando así lugar a que se presentase el caso de que el grupo minoritario de una sociedad pudiera hábilmente y sin violencia aturdir a la mayoría con

engañosas prédicas de libertad, al mismo tiempo que conculcarla **ipso - facto**, tan pronto como se quisiese poner en práctica los principios doctrinarios que informaban la nueva configuración jurídico - estatal.

Y esto precisamente es lo que sucedió, dentro del proceso de nuestra historia, cuando, como una consecuencia de la campaña de emancipación, hubo de adoptarse una nueva forma de Estado. Y es esto también lo que sucede incluso ahora mismo, dentro de la fase que se desenvuelve actualmente. Nada de extraño tiene ello por otra parte: es la condición fatal del tipo democrático del Estado; y sin duda de todo tipo hasta aquí aparecido en la historia. Sólo el mismo tipo democrático, por cierto una vez que de acuerdo con su índole dialéctica penetre en su fase nueva y superior, podrá corresponder con exactitud plena en la realidad a los postulados fundamentales de su teoría.

Pero, a fin de no insistir sobre tópicos ya desarrollados, sólo queremos subrayar en este instante que justamente tal deformación es la que ha colmado las aspiraciones de la clase dominante, pues, a más de que ha permitido la subsistencia de la opresión colonial, encubriéndola con el ropaje de una libertad ficticia, ha paralizado el verdadero avance de este pueblo hacia conquistas efectivas de profunda virtualidad cultural.

Así, pues, la minoría, que en definitiva fué la gestora del movimiento, fué la clase que con él salió beneficiada, si puede emplearse tal vocablo en estos casos en que un grupo cualquiera medra y crece sobre la infinita subyugación de una gran mayoría de individuos, a quienes por otro lado se les reconoce, no sin que tal reconocimiento entrañe una cierta ironía, igualdad de condiciones jurídicas con sus dominadores. Pero a renglón seguido debemos preguntarnos: ¿tiene valor cultural, para la sociedad entera, para el pueblo todo, esta hipotética —y en todo caso leonina, diríamos— ganancia de una casta o clase privilegiada?

La República, es cierto, a través de su evolución gradual, ha implicado un vago esfuerzo y un impreciso sentido de mejoramiento y de avance cultural, que se hacen patentes en las lentas, pero innegables demoliciones de viejos institutos jurídicos y políticos, rezagos anacrónicos de lo que llamaríamos nuestro "ancien régime", tales como, por ejemplo, la abolición de la esclavitud de los negros (Urbi-

na, 1850 - 52), la excención de los tributos que pesaban sobre los indios (Urbina, García Moreno) y la abolición del concertaje de los mismos (Baquerizo Moreno, 1918). Por otro lado, es preciso reconocer que el afán por estas transformaciones jurídicas no se ha dirigido únicamente a destruir institutos ya gastados por sí mismos, sino que también se ha concretado en determinadas creaciones de otros nuevos, de índole amparadora y benéfica.

Pero eso no es todo, ni siquiera basta. Si, según se ha puesto en claro, ningún orden jurídico puede considerarse transformado en sentido progresivo y, por ende, culturalmente más valioso que el precedente, si no se ha empezado por reformar el régimen o instituto de la propiedad, columna vertebral sobre la que descansa el sistema íntegro de las instituciones jurídicas, ya podemos comprender —alrededor del caso que contemplamos— que si tal régimen aparece, incluso en el orden jurídico republicano, intocado y encuadrado y condicionado dentro y por las mismas condiciones objetivas materiales que lo encuadraban y condicionaban ya desde el primer instante de vida colonial, no ha sobrevenido esencialmente transformación valiosa alguna.

A nadie se le ocurrirá creer que con estas expresiones nosotros pretendamos aniquilar todo lo que, dentro de esta etapa signifique un esfuerzo hacia la libertad, y, a decir verdad, cada día más profundo y más impetuoso, ni menos echar por tierra el conjunto de obras, conquistas y creaciones que pueden denominarse con el nombre de **hacer** cultural. De ninguna manera. Cabe, antes bien, descubrir como característica diferencial de aquella etapa el esfuerzo creciente hacia la libertad, y hasta podría decirse que ese carácter le permite prevalecer culturalmente sobre el período de la Colonia. En este sentido puede afirmarse que la Independencia y la libertad, antes que hechos históricamente realizados ya, son fermentos, tendencias profundas que sólo ahora apenas está alimentando nuestro pueblo. Si se penetra más en el íntimo sentido de estas cosas se podrá ver todavía que, más que de un **valor** cultural, se trata, diríamos, de un **pre - valor** (en el sentido de algo que, sin ser valor aún, pugna por serlo, y, por ende, lo supone e implica ya, al modo como la gestación supone e implica ya la persona del que va a nacer); o, en otros términos, que

nos hallamos en un momento histórico inmediatamente anterior a la realización de una cultura auténtica.

Tras de todo lo expuesto, la tesis definitiva y cierta que cabe sentarse, por lo que se refiere a este segundo momento de nuestro devenir histórico - cultural, es la de que, no viéndose realizado en él, el supremo ideal de libertad, apenas si aparece, dentro del proceso cultural de la humanidad, como una fase parcial de valor **non nato** todavía; y, dentro del devenir histórico nacional, como una etapa, más valiosa es cierto, si convenimos en parangonarla con la etapa de cultura aborígen, pero que, a la luz del ideal supremo, no alcanza objetivamente a justificarse de modo plenamente positivo.

Pero toda vez que se trata de un valor que será pronto realizado, puede ser ya tomado en cuenta, aunque más no sea que como una gloriosa anunciación, del mismo modo exactamente que el brillo rojo de un claro sol de estío es anunciado y precedido por **cúmulus** de extraños resplandores.

Ahora bien, si en el momento actual de nuestro desenvolvimiento histórico - cultural, nos encontramos bajo un signo de aurora, en un estadio culturalmente **inmaturo**, o, diciéndolo en términos técnicos, si todavía los procesos relacionales generadores de la cultura no son lo suficientemente duraderos y consistentes para que puedan ser condensados en "**estructuras**" sociales de orden cultural, quiere decir, en fin de cuentas, que la respectiva forma cultural, o sea, la forma nacional ecuatoriana es también, **pari passu**, una forma **non nata** todavía, aunque se la presienta ya o, lo que es lo mismo, en otras palabras, que el sistema social nacional no es algo dado todavía, sin que se pueda precisar cuáles van a ser las características peculiares de tal sistema. ¿Cómo hablar, entonces, de "**Nación ecuatoriana**? ¿Cómo hablar de "**cultura nacional**?" Con toda evidencia, sólo impropriamente es posible en el presente instante hablar de tales cosas.

Es ya tiempo de alumbrar el panorama obscuro de nuestra realidad caótica para ver qué verdades se ocultan en las regiones más profundas de ella. Y que no se vea en esto —por el carácter aparentemente desfavorable de nuestras conclusiones— una tarea pesimista, anti - nacional o, sencillamente, desalentadora. Al contrario, cualquiera que

medite sobre la esencia de ellas podrá percibir con claridad que, precisamente porque señalan algo no hecho, no realizado todavía, porque significan algo **non nato**, una tarea por hacerse, en definitiva, —y este es su último sentido—, que hay que acometerla incluso sabiendo que no se podrá dar por terminada nunca; precisamente por ello, decimos, son conclusiones reconfortantes y prometedoras, y, sobre todo, conclusiones que impelen al individuo a obrar —y tal debe ser la finalidad última de toda filosofía, como ya lo entendió Fichte—, y a obrar con actividad, justamente porque sabe que lo único dialécticamente necesario en el devenir cultural es precisamente la necesidad de su curso, pero que, en cuanto a los valores implícitos en él, a su realización y a su creciente perfección, al creciente y cada vez más alto **valor** de los **valores**, es una tarea que por esencia depende de su libertad y del modo cómo logre penetrar, hasta dominarlo y hacerlo servir a sus fines racionales, en ese curso dialéctico del devenir histórico - cultural de la humanidad.

Pero, entonces, si la categoría formal de la "Nación" no tiene cabida sobre nuestra realidad empírica actual, ¿se podrá hablar, al menos, de "nacionalidades", a la manera de lo que hicimos con referencia a la realidad histórica aborígen? En aquella etapa podía realmente comprenderse bajo el nombre de nacionalidades a las comunidades humanas existentes, y hasta podría decirse que, por ser sus diferencias culturales poco notables, todas podían ser reducidas a una sola nacionalidad, a un solo sistema social correspondiente, precisamente el Imperio en los últimos tiempos. La realidad empírica de la segunda etapa, empero, se resiste a conformarse a un semejante esquema científico; puede afirmarse que sólo forzando un tanto el sentido es lícito hablarse de nacionalidades, con respecto a las por lo menos dos grandes porciones en que se divide la población de nuestro país, entre las cuales media una inmensa y por el momento irreductible diferencia de **status culturales**, debiendo admitirse que se proceda así únicamente en fuerza de una necesidad sistemática (1).

(1) "Nada mitiga —dice Spengler— refiriéndose a un problema semejante, la profunda coledad que separa la existencia de dos hombres de diferente tipo".— Véase Ob. cit.—Tomo III.—Pág. 83.

No hay, pues, que hacerse ilusiones ni dejarse llevar por exaltaciones románticas. La investigación científica que acabamos de verificar nos demuestra que no existe una "Nación" ecuatoriana; que no hay, por tanto, una cultura nacional, en el sentido en que debe entenderse esto cuando se refiere a formas nacionales realmente existentes. ¿Cómo compaginar, empero, esta ausencia de cultura nacional con el hecho innegable de la existencia de un tipo cultural dominante en nuestra realidad social, habida cuenta de que lo que se denomina cultura nacional de un país es precisamente el tipo cultural dominante, en cuanto formación de clase? A primera vista, parece no tener salida la cuestión. Habrá de recordarse, empero, para los efectos de esta dilucidación, ciertas anotaciones importantes que hicimos antes.

Cuando, con aplicación a una Nación realmente existente se habla de cultura nacional, se debe entender, es cierto, expresado un tipo de cultura dominante, el correspondiente a las clases altas y dominadoras precisamente, pero respecto del cual los tipos y elementos culturales de las clases inferiores, esto es, de la gran mayoría, no vienen a ser otra cosa que los mismos estadios culturales anteriormente recorridos por la clase dominante, que ha logrado superarlos, sin que entre uno y otro momentos medie otra diferencia que la que suele darse y se da inevitablemente entre una fase dada y la subsiguiente de todo proceso histórico - cultural determinado y parcial. Las cosas varían, empero, cuando, como en el caso de nuestra realidad, el tipo cultural de la clase dominante no mantiene relación alguna posible con los restos de tipos culturales correspondientes a las clases dominadas; pues que entonces, por mucho que se pueda hablar —y naturalmente con razón— de una cultura dominante, en cuanto formación de clase, es evidente que no hay fundamento para hablar de una cultura nacional.

Pero, contentémonos con que existan ya claros indicios para suponer que pronto será una realidad el estallido de una cultura nacional y, por consiguiente, de una Nación ecuatoriana. Y en estas próximas realizaciones de una cultura y una nación ecuatorianas (sea que, en cuanto a su extensión empírica abarquen sólo a nuestro actual Ecuador, o que, llamándolas con más propiedad america-

nas, se refieran a todo este hemisferio) si creemos nosotros; y creemos, a despecho de que pueda objetársenos que, siguiendo ciertas leyes de evolución de los pueblos, válidas para la descriptiva de la cultura, como las formuladas por Schneider, por ejemplo, según las cuales —que acaso hay que conjeturarlas aplicables a todo caso concreto—, la formación de una Nación (es sumamente importante no perder de vista que predomina imperativa y exclusivamente en tales hipótesis un criterio fuertemente evolucionista - organicista) va siempre precedida por el aparecimiento sucesivo del **Gran Poeta** y, luego, del **Gran Pensador crítico**, habría que concluir que, pues no han aparecido hasta ahora, ni el primero, menos el segundo en el escenario de la Historia ecuatoriana, nos hallamos lejos todavía de llegar a valer como Nación.

Y bien; los razonamientos seguidos hasta aquí, nos colocan en trance de hacernos una pregunta importante: ¿Cuáles van a ser las características peculiares y específicas que van a revestir nuestra cultura y su forma sociológica correspondiente, la Nación? Recuérdese que en casos análogamente presentados en los precedentes capítulos nos hemos interrogado igualmente. Y si entonces hemos reconocido la gravedad de tales interrogaciones, por lo que apenas nos hemos permitido sugerir ciertas tentativas de explicación, ahora no podemos menos de declarar que la cuestión se vuelve inquietante y enigmática. Pero, como quiera que se trata de una cuestión que se orienta hacia el futuro, —y que se refiere a toda la segunda parte de este Ensayo—, creemos conveniente dedicarle el párrafo último de las conclusiones generales relativas a esta Segunda Parte.

CONCLUSIONES

Urge advertir que las consideraciones subsiguientes van a ser trazadas, ya no dentro de un plano estrictamente sistemático y que ellas van a referirse al punto capital desarrollado en la segunda parte de este trabajo, o sea, al examen del Ecuador en cuanto posible forma nacional. Y como, según acabamos de ver, lo más palpitante del problema radica precisamente en el esclarecimiento de su dirección futura, bien está que lo planteemos en forma de una poderosa interrogación: ¿Cómo poder descubrir algunos rasgos de la estructuración real que habrá de corresponder a la futura Nación ecuatoriana? Y, antes de esto, ¿es posible anticipar soluciones concretas de problemas futuros; mejor dicho, hasta qué punto hay la posibilidad de trazar los contornos precisos de hechos y fenómenos futuros?

Técnicamente, rigurosamente, nos sería vedado todo intento de delineamiento fenoménico de una futura forma nacional ecuatoriana, pues correspondería esto a una tarea descriptiva, novelada o mística por añadidura, la misma que no incumbe a una ciencia social, **stricto sensu**. Pero si abandonamos los límites y, saliéndonos voluntariamente de la provincia científica correspondiente, queremos dar rienda suelta a nuestra imaginación, entonces veremos que es perfectamente posible construir configuraciones de sucesos y fenómenos futuros, exentas de pretensión de validez científica, aunque poéticas y artificiosas.

De acuerdo con lo dicho, y si contemplamos el caso concreto que nos entretiene, podemos observar que cruzan por nuestra mente inagotables posibilidades, unas cuantas conformaciones que podría revestir la futura realidad de una Nación ecuatoriana. Pero de entre todas ellas son tres

las que en primera línea nos atraen, porque son las que cuentan con un mayor número de condiciones favorables para su realización.

Podría, en primer término, imaginarse que la Nación ecuatoriana, como parece más natural, llegue a tener su realización cabal, como forma cuyo contenido sea —ni más ni menos empíricamente considerado— la misma realidad histórica, geográfica y etnográfica que hasta el momento presente ha constituido y constituye lo que denominamos Ecuador o el pueblo ecuatoriano. Tal hipótesis es perfectamente viable y, al menos dentro del ámbito actual, es la que mayores visos lleva de realizarse. Mas, en el inextricable, y a veces sorpresivo, juego de las fuerzas histórico - sociales, no todo puede hacerlo —aunque pueda mucho— la sola voluntad de los individuos, por lo que bien pudiera ocurrir que nuevas, y en todo caso invencibles, fuerzas de la tierra y de la sangre —pues no hay que olvidar que desde cierto aspecto la historia es también naturaleza— obraran de modo tal que obstaculizaran el cumplimiento venidero de nuestra hipótesis de una nación ecuatoriana comprensiva de una realidad tal como es la que por hoy lleva ese nombre (1).

En los "sombrios encadenamientos de la historia", nadie puede saber de modo cierto lo que ocurrirá mañana; y un pueblo previsivo exactamente es aquel que, frente a las contingentes posibilidades del futuro, se prepara para arros-trarlas o sufrirlas todas, o realizar cualquiera de ellas. Que nadie quiera ver en estas frases una admonición de índole bélica al pueblo ecuatoriano, por mucho que tal cosa estaría explicada por la historia y por la situación presente. Nuestra pretensión es simplemente la de proclamar ante él, verdades que sus dirigentes y políticos, con rarísimas excepciones, no han sabido o no han querido proclamarlas, acaso porque las ignoraban, acaso porque, conociéndolas, les convenía ocultarlas; pero de todos modos, porque sin decir-las, se aseguraba el prestigio falso de una gestión política que en realidad era nula.

(1) Esto fue escrito antes de los sucesos trascendentales de los años 1941 - 1942.

No obstante esta hipótesis bien intencionada, podría, empero, sustentarse aquella, en cuya virtud las formas nacionales en América del Sur, reanudando de ese modo una tradición histórica milenaria, cortada perpendicularmente por el accidente de la conquista, habrán de aparecer en sus modalidades histórico - concretas, como unidades abarcadoras de grandes conglomerados humanos que, en el período ante - colombino, las formaron con caracteres de mayor o menor perdurabilidad.

Así, entre otros, el mismo Waldo Frank (1), los peruanos Valcárcel, Uriel García, el mejicano Moisés Sáenz, el americanista Means, todos, en diversos grados y sin precisión de aspiraciones, dejan entrever la creencia que tienen en un glorioso renacimiento (no se precisa su calidad ni su grado) de lo que se puede llamar el "genio" del perdido Tahuantinsuyo. Oigamos al último de los nombrados: "Los largos años de vagabundear observante y de estudio diligente en el Perú, me han traído la convicción de que todos los pueblos primitivos actuales, ninguno es más tenaz en su pasado y, supuestas circunstancias favorables, ninguno es más capaz de dar al mundo algún día la sorpresa de un espléndido renacimiento de su genio antiguo, como esa raza venerable que constituye hoy día más de la mitad de la población andina" (2).

No se puede negar que tales hipótesis, acaso porque en definitiva extraen su jugo nutricio del fértil suelo de un americanismo o indigenismo emocional o místico, encierran un poderoso atractivo, el "encanto del pasado" y de la tradición, siendo, en este sentido, exaltaciones del más puro colorido romántico; y, así, aunque sometidas al análisis crítico que demandan las exigencias científicas de una auténtica sociología estricta resultan vulnerables, no por eso dejan de surtir sus efectos como doctrinas mesiánicas que, golpeando hasta lo más profundo de las fuerzas primordiales de la vida y de la sangre, impelen a los pueblos por derroteros escabrosos.

(1) Véase: América Hispánica.—Pág. 271.

(2) Véase: Moisés Sáenz.—El Indio peruano.—Pág. 273.

No se puede negar, tampoco, lo peligroso que resulta la prédica de este "nacionalismo" americano, porque, por encima de ser esta tendencia proclive al imperialismo, no parece que seamos nosotros precisamente los llamados a predicarla. Y aun cuando se nos diga que la historia —pues es también naturaleza— no puede prescindir de las fuerzas telúricas y de las voces de la "sangre" y que, por lo mismo necesitan ser oídas, aunque en nombre de la razón y de una ciencia social estricta pretendamos desoírlas, tenemos que responder que bien puede ser así, pero que una sociología formal severa tiene que hacer todo lo posible por desatenderlas.

Y, sin embargo, algo así como un Renacimiento e incluso algo así como una Reforma han de verificarse en América, si es cierto que hemos de alcanzar un plano de auténtica cultura nacional y, por lo mismo, la forma nacional ha de realizarse en suelo americano, cualesquiera que sean las modalidades concretas de su realización.

A pesar de lo expuesto, no cabe duda de que quienes defienden, aunque sin descubrir su valor, la segunda hipótesis están acaso más en lo cierto y, de todos modos, más en consonancia con la lógica de la historia, que quienes, como los **teóricos del idioma**, por ejemplo, suponen que una tercera hipótesis, aquella que ve en la "unidad de idioma" un fundamento decisivo para el establecimiento de una sola unidad nacional hispano - americana (la socorrida frase: "Desde el Golfo de México a la Patagonia", tiene cabida aquí) es la más viable.

No queremos entrar en consideraciones técnicas sobre temas idiomáticos, y desde un punto de vista general, algo hemos dejado ya expresado en otras páginas. Pero esta "unidad" nacional hispano - americana, sobre la base del idioma, esta especie de **Hispania Maior**, en la que por cierto tendrían que entrar España y hasta las Filipinas, y de la que acaso, tendría que estar excluido el Brasil, es, en verdad, para nosotros, una fórmula demasiado altisonante para ser tomada en serio.

No que no puedan entablarse relaciones entre todos nuestros pueblos, ni menos que no deban; al contrario, creemos que tales relaciones son convenientes y, sobre convenientes, inevitables, no sólo por el reclamo del idioma, sino también por el de la misma geografía. Pero de esto a

pretender hallar en tales relaciones el contenido de una gran Nación, existe una distancia tan considerable que sólo la efusión, la poesía o la retórica puede lograr salvarla.

Una Nación, en último término, es una forma sociológico - cultural, es una forma de cultura, y ya sabemos cuál es la esencia de toda cultura y de la cultura en sí. El idioma, por mucho que sea un sector importante de ella, que signifique un aspecto vital de una cultura, no es de ningún modo, no puede ser la cultura. En consecuencia, hacer de la "unidad de idioma" el momento esencial de una cultura y, por ende, de una Nación es un contrasentido científico, que debe ser resueltamente rechazado.

Hubo un tiempo, es cierto, en que se creyó que la unidad de idioma tenía el valor de condición inexcusable para la realización de una forma nacional, y que, por así decirlo, la lengua común era el lazo que sostenía una nación determinada, deduciéndose de tales principios que allí donde se observaba y se observa un mismo idioma, existen ya las mayores probabilidades de poder observarse una "unidad nacional". Esta dirección, que por cierto encontraba sus semejantes en otras tantas tendencias, cada una de las cuales hacía de una aislada manifestación exterior de la vida social nacional el momento esencial de ésta, (así por ejemplo, los teóricos de la raza, los de la geografía, los de la religión, etc.), contó y cuenta, entre sus numerosos y ardientes defensores a notables escritores y hombres de ciencia. De modo principal, durante el siglo pasado, que vió florecer los estudios filológicos, al mismo tiempo que se fortalecía el fervor romántico por la tradición literaria **nacional**, aquella tendencia adquirió especial relieve, hasta el extremo de que cada grupo que hablaba idioma propio aspiró a ser llamado una "Nación".

El encanto del pasado y de las literaturas vernáculas, mezclado con cierta creencia en la superioridad del respectivo idioma, obró de modo decisivo sobre la hipótesis que nos ocupa; y, como quiera que todo esto halagaba la vanidad **nacional** de cada grupo, se convino en establecer que el idioma era lo que hacía la "Nación", sin procurar respaldar por cierto tal afirmación con ningún razonamiento convincente. Por demás parece advertir, de otro lado, que esta teoría —si así puede llamarse— pecaba justamente por su fundamentación casi exclusivamente sentimental, pues,

no apoyándose sino sobre conjeturas, más románticas que científicas, puede decirse que estaba más en pugna que de acuerdo con un criticismo científico - racional.

Y estaba destinada menos a durar y a afirmarse que a perecer rápidamente, no sin antes haber excitado a los pueblos, aunque sea de modo pasajero, mediante su recurso del culto romántico del idioma "nacional", alucinándolos con la supersticiosa idea de una Nación, ente orgánico, y, lo que es más importante, de indiscutida superioridad respecto a todas las demás. Esto por otra parte no era nuevo; pues, el sentimiento más recóndito que en tales auto-sugestiones colectivas palpitaba y palpitará siempre, la **xenofobia**, fué sentido ya desde los más antiguos tiempos, y con mayor insistencia cuanto más antiguos. "Los miembros de un grupo —dice a este respecto Hayes— miran naturalmente como extrañas a las personas que hablan diferente idioma, y por tanto como inferiores e indignas de pertenecer a su agrupación. Las antítesis históricas entre judíos y gentiles y entre griegos y bárbaros tienen analogías en todos los idiomas y entre todos los pueblos" (1).

También el mismo Fichte —y a decir verdad tiene derecho a ser considerado como uno de sus más destacados defensores— contribuyó a la defensa de esta tesis, ya que para él la esencia de una nación reposa en el hecho de formar un círculo lingüístico cerrado. Y así, según él, "la cultura de una Nación es la cultura de un círculo lingüístico; Nación es **lo que** habla y escribe una lengua". Pero ha de tenerse en cuenta, sobre todo, que esta dirección sobresalió —y sólo así se explica su gran boga en aquel tiempo— precisamente cuando, en el campo de la sociología y de las ciencias sociales en general, prevalecía la corriente etnográfico - naturalista, derivada del evolucionismo y sujeta a una metódica estrictamente unilateral, en virtud de la cual era posible contemplar a las naciones sólo como seres orgánicos, superiores sin duda, pero tan reales como cualquier entidad meramente biológica, y, sobre todo, tan sujetos a una ciega evolución como ella misma.

No cabe duda, por cierto, que de entre todas las ma-

(1) Véase: Hayes.—Ob. cit.—Pág. 16.

nifestaciones exteriores de una cultura el idioma es una de las más valiosas; y que, desde luego, si se tratara de considerar a las naciones, únicamente dentro del plano de la realidad empírica —cosa que por ahora resultaría ya metódicamente inadmisibile— nosotros no vacilaríamos en seguir a quienes defendieron o defienden la tesis de la nación como "unidad de idioma".

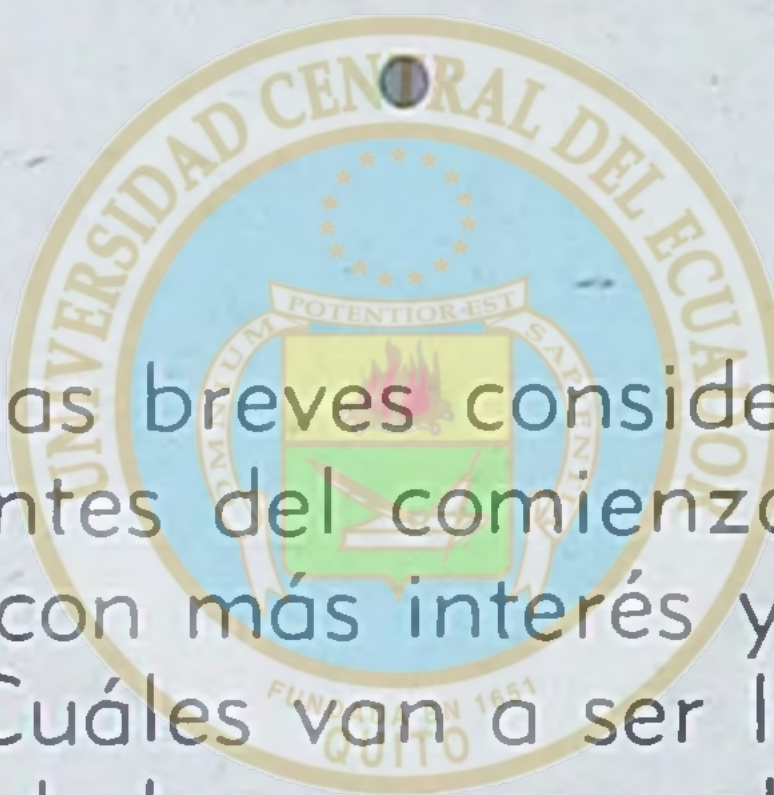
Por otra parte no se debe olvidar que los idiomas son elementos que pueden perfectamente ser objeto de "préstamos culturales", entre los pueblos, como quiera que en definitiva son técnica y pertenecen a este plano; pues sólo lo que pertenece a la parte técnica de una cultura puede ser objeto de "préstamo". Y si es así, el idioma no puede constituir el momento esencial de una cultura, ni por consiguiente de la nación.

Si a pesar de ello, se persistiese en afirmar lo contrario, replicaríamos nosotros acudiendo a la realidad empírica que nos ofrece tantos y tan palpables contrastes como los de naciones sin unidad de idioma e idiomas distribuídos entre varias naciones, que, a menos de asignar al idioma el rol de elemento técnico de la cultura, no comprendemos cómo pudiera tener lugar. Si recorremos la historia de la humanidad, podemos observar múltiples casos en los que no siempre un idioma reveló la existencia de una Nación, ni por dejar de darse una unidad de idioma en otros, dejó de realizarse una cultura y por consiguiente una Nación, o algo que por extensión pueda denominarse así.

Finalmente, si de los países americanos se trata, muy especial de algunos como el nuestro, vale la pena preguntarse, (aunque reconozcamos que pueda responderse a la objeción), de qué unidad de idioma es posible hablarse en pueblos cuya gran mayoría se sirve de un idioma que no es precisamente aquel que se pretende sea el que constituya la supuesta unidad.

Así pues, la tercera hipótesis es la menos probable de las tres, no ciertamente por el contenido esencial de ella, sino porque se la asienta sobre la endeble base de la unidad de idioma. Recúrrase a una fundamentación más científica y más acertada y puede ser que la ingenua aspiración encerrada en la deleznable hipótesis de hoy se trueque en el objetivo razonado de una hipótesis firme de mañana.

De esta manera, como puede verse, no rechazamos **apriorísticamente** el contenido mismo de la hipótesis mentada, ni pretendemos de un modo preconcebido oponernos a la finalidad que ella implica. Pudiera muy bien ocurrir que realmente sobre suelo americano florezcan una sola cultura y una sola forma nacional, y hasta nos alegraríamos de que ello acaezca efectivamente. Lo que rechazamos, y esto sí con énfasis, es que alrededor de este ideal se componga, con más fantasía que juicio, una sedicente hipótesis científica, mediante el desesperado recurso de la "unidad de idioma", frase que, pronunciada por labios de americanos y con referencia al español, encierra una mentira diplomática antes que una verdad desnuda y tiene más de ritual jaculatoria que de grito viril y promisorio.



Y así, tras de las breves consideraciones que hemos hecho, las interrogantes del comienzo vuelven a plantearse al fin; y vuelven con más interés y más acuciante insistencia que antes. ¿Cuáles van a ser las modalidades históricas futuras dentro de las que se realice una Nación ecuatoriana? Y, antes todavía ¿va a ser posible una Nación ecuatoriana, como forma de una realidad histórica exactamente idéntica a la que hoy existe?

Cualquiera que sea la forma concreta que revista en América el proceso de realización de la Nación, o las naciones, no cabe duda que al pueblo ecuatoriano ha de corresponderle una misión valiosa, ora si realiza en sí mismo una Nación; ora si, coordinándose con los demás, contribuye a realizarla, dentro de un ámbito histórico - geográfico continental o poco menos. En todo caso, el pueblo ecuatoriano, en cuanto unidad parcial de cultura no ha de perder lo que podemos llamar, con metáfora hartamente conocida, su **personalidad cultural**, si es que se esfuerza por consolidarla como le incumbe; ni, por otra parte, ha de poder marchar de modo excéntrico, dentro de un círculo cerrado, lejos de la órbita común al sistema social íntegro del Continente, fuera de lo que estaría bien llamar el **tono**

fundamental de un sistema cultural americano, conceptualmente posible y necesario.

Llevados en alas de la fantasía, a la que queremos conceder un breve instante de dominio, nos fuera fácil ver, a través de los futuros tiempos, un Ecuador glorioso, un pueblo fortalecido en su lucha por la libertad, ennoblecido por su aspiración creciente hacia la cultura, persiguiéndolas tanto más a una y otra, precisamente cuanto más las realice.

Quien sabe, ni puede sospechar siquiera por ahora, el **valor** que le tocará representar al pueblo ecuatoriano en el concierto cultural de una América futura. Acaso ésta, en el milenio venidero, profetizado por los vates, milenio que podría significar la exaltación grandiosa de la especie humana, en cuanto seres de razón y por consiguiente seres libres, sepa ostentar un panorama luminoso y nuevo que, sometido a una especie de descomposición espectral, mediante el prisma de una suprema idea, de un valor supremo, arroje el resultado de una imprevista gama de vívidos colores, simbólicos de un gran triunfo cultural. Entonces la cultura o culturas americanas nos ofrecerían una visión dinámica: iluminadas de un lado, nos dejarían ver el cuadro de una humanidad racionalizada y justa que, contemplando en cada ser humano un sujeto de libertad y un proceso singularizado y parcial del proceso universal de la evolución racional, lo considere como a tal, suprimidas todas las categorías diferenciales externas, debidas ora a la historia empírica, ora a la naturaleza; e iluminadas por el otro, nos permitirían mirar cómo en ellas se realiza de modo incesante y cada vez con más ahinco el proceso de autodesenvolvimiento de la razón humana, alcanzando ésta entonces la esfera de su reino sobre la creación entera, reino que, por otra parte y ventajosamente, nunca es estático y es siempre efímero, efímero en el sentido de que a cada momento cambia de límites. Dicho mejor, porque no tiene límites, ni puede tenerlos, porque su límite, su meta y su fin son precisamente carecer de meta, de límite y de fin. En este sentido, la creación, en verdad, entendida como el auto-despliegue de una "fuerza absoluta", es un proceso inconcluso y, acaso, justamente su esencia y su se-

creto consistan en serlo siempre y, por ende, no concluir jamás (1).

Acaso, también, —y esto en el orden de la historia como acaecer empírico—, el corazón de la América del Sur, la cuenca Amazónica, hoy bravía y estupenda, haya de verse entonces transfigurada en un solemne y vasto mar humano, océano histórico, no menos estupendo y pródigo en criaturas que el ámbito telúrico del paisaje salvaje de hoy. A él habrán de confluír entonces como impelidos por una fuerza irresistible, los pueblos todos que circundan esa cuenca —entre ellos el Ecuador en primera línea (2)— del mismo modo que los ríos de sus montañas van a morir ahora en el "**Mare Nostrum**" amazónico.

Quien sabe, finalmente, cuántas cosas más y qué otras posibilidades ocultas en el vientre del futuro nos fuera dado vislumbrar, acaso ver, con sólo que nos dejásemos llevar en el vuelo raudo de la fantasía. "Pero, en fin, —diremos con Schneider—, hay que esperar con expectación qué van a producir en América los dos primeros siglos del próximo milenio para la cultura de la humanidad, después del largo período de preparación que comenzó en el Siglo XVI" (3)

Y si estas palabras del maestro parecen soplar un hábito fecundo de profecía, es porque entrañan verdades. Verdades relativas, es cierto; pero la Verdad Absoluta, ¿hay alguien que pueda decirse llamado a proclamarla?

F I N

(1) Por ello, puede decirse justamente con Manuel Kant, que no hay nada que pueda elevar el espíritu del hombre hasta un asombro tan noble, abriéndole una perspectiva en el campo infinito de la omnipotencia, como esta parte de la teoría, que se refiere a la perfección sucesiva de la Creación".—Véase: Heimsoeth.—Pág. 208.—Cit. de Kant.

(2) No obstante lo últimamente sucedido.

(3) Véase: Filosofía de la Historia.—Pág. 336.