

SARANCE

NUMERO EXTRAORDINARIO VII



HERNAN RODRIGUEZ CASTELO

GUSTAVO ALFREDO JACOME

SAMUEL GUERRA BRAVO

GONZALO RUBIO ORBE

CIRILO TESCAROLI

500 AÑOS 1492 : 1992

IOA

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES

Motivo portada: Mindaláe o "Indio Mercader"

Tomado de: José Echeverría Almeida, *El Lenguaje Simbólico de los Andes*

Septentrionales, Colección Curiñán, Nº 6, IOA, 1988, Quito.

SARANCA

*-REVISTA DEL INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA-
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES*

*NUMERO EXTRAORDINARIO
VII*

OCTUBRE 1992

INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Teléfono: 920321 – Fax: 920461

Casilla Postal 10-02-1478

OTAVALO – ECUADOR

COMITE EDITORIAL:

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE

JOSE ECHEVERRIA ALMEIDA

PATRICIO GUERRA GUERRA

HERNAN JARAMILLO CISNEROS

MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

COMPILADOR:

HERNAN JARAMILLO CISNEROS

© *Instituto Otavaleño de Antropología* 1992

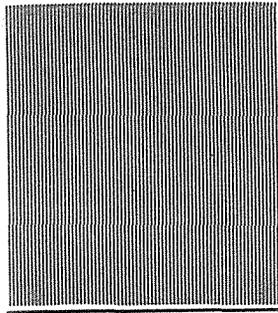
MARCELO VALDOSPINOS RUBIO

PRESIDENTE

EDWIN NARVAEZ RIVADENEIRA

DIRECTOR GENERAL

CARATULA: Jorge Villarruel Negrete



Contenido

Pág

Presentación	9
500 Años de mestizaje	<i>Hernán Rodríguez Castelo</i> 11
"Porqué se fueron las garzas" y los quinientos años	<i>Gustavo Alfredo Jácome</i> 41
Los indígenas y las formas reivindicativas de su cultura	<i>Samuel Guerra Bravo</i> 55
El descubrimiento de América	<i>Gonzalo Rubio Orbe</i> 83
América Latina: 500 años de evangelización	<i>Cirilo Tescaroli</i> 97
Aclaración	115

Los artículos que publica esta revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no traducen necesariamente el pensamiento de la entidad. Se solicita canje con publicaciones similares.

Dirección: Casilla Postal 10-02-1478
Otavalo-Ecuador

PRESENTACION

El Instituto Otavaleño de Antropología siente verdadera satisfacción de entregar al público este número extraordinario de la revista Sarance, el órgano oficial para la difusión de su pensamiento, con motivo de un acto verdaderamente trascendente: los 500 años de la presencia hispana en América.

Este suceso, que ha merecido criterios contrapuestos, según el punto de vista de quienes analizan el hecho, aquí es tratado con profunda seriedad por distinguidas personalidades del mundo cultural, que se dignaron responder favorablemente a un pedido del IOA para que expresaran su criterio sobre un tópico de este amplio tema. De veras lamentamos que otras figuras notables del pensamiento no hayan aceptado nuestro requerimiento, entre éstos, algunos indígenas de Otavalo.

Queremos ver al 12 de Octubre de 1992 como una fecha propicia para la reflexión, para pensar en el aporte cultural, social y tecnológico que dieron los dos continentes que se encontraron a fines del siglo XV. Afortunadamente, las investigaciones realizadas por entidades como el IOA han permitido una mejor comprensión de la vida de los pueblos indígenas del pasado, al igual que a entender y respetar sus hechos culturales vigentes hasta el presente.

En el campo cultural, muchísimos son los aportes proporcionados por los castellanos a los entonces nuevos pueblos de América; de la misma forma, innumerables son las contribuciones de los pueblos amerindios a España. Fruto de esto es un rasgo que pervive y es común a Latinoamérica: el mestizaje, en todos los órdenes, como resultado de la unión –violenta o pacífica– de nuestros comunes antepasados.

Que una visión desapasionada de este hecho histórico nos permita mirar con optimismo al futuro. Que desterremos la idea de que aún existen crueles conquistadores y desamparados colonizados. Es hora de que indígenas y mestizos trabajemos juntos por un Ecuador mejor.

500 AÑOS DE MESTIZAJE

Por Hernán Rodríguez Castelo

de la Academia Ecuatoriana de la Lengua y
la Academia Nacional de Historia

*A mis lejanos antepasados indios
y a mamita Rosa, mi abuela mestiza.*

Fue primero el convencional anuncio de "500 años del descubrimiento de América", con todo su trasfondo de europeocentrismo y triunfalismo colonizador. Europa era un centro al que debían ir adhiriéndose cuantas tierras fuesen los europeos "descubriendo"; es decir, poniendo bajo su rapaz mirada y aun más rapaces zarpazos de sociedades en trance al capitalismo. Lo que estuviese del otro lado de ese centro privilegiado —donde Dios había puesto su sede y tenía un vicario que se consideraba con poder para regalar pedazos del mundo a los príncipes cristianos— era tierra de nadie o, dicho en fórmula fidelísima, tierra de infieles.

Cuando la enorme mentira e injusticia latente bajo ese tal "descubrimiento" fue desnudada —bastaron los primeros remezones para que esa tramoya montada y sostenida a lo largo de quinientos años se viniera abajo—, se buscaron maneras eufemísticas de nombrar

lo que, a todo trance, se quería celebrar. Entonces hizo fortuna aquello del "encuentro", no obstante —¿acaso debido, precisamente, a ello?— la ambigua polisemia del término, que se extiende holgadamente desde un contacto epidérmico y casual a una justa deportiva —encuentro de fútbol— y a una trompiza —tuvieron un encuentro a puñetes—. Encuentro, referido a lo que comenzó a suceder en 1492, acaso significase, antes que otra cosa cualquiera, choque: choque de culturas. Choque desigual, pues la una cultura —imposible y muy poco ortodoxo antropológicamente decidir si una cultura era más avanzada que la otra, o más rica, o lo que fuese— llegaba prevalida de superior tecnología bélica —en nada había progresado tanto Europa en vísperas de los tiempos modernos como en técnicas para financiar, equipar y conducir partidas de hombres que a hierro y pólvora, y so capa de propósito que se hacían parecer justos y nobles, dominasen y escarmentasen a pueblos, ciudades y reinos. De hecho, en las nuevas tierras "descubiertas", nada harían mejor los españoles, al menos en los tramos de conquista, que matar a los nativos.

Fue un choque como el de una frágil vasija de barro, de bella forma y encaprichada ornamentación, con recia olla de hierro enlozado, disparada con violencia. La vasija queda esparcida en fragmentos, varios de ellos aplastados bajo el brutal y pesado artefacto agresor. Ventajosamente para la humanidad y lo humano, comparaciones de esta laya, aunque básicamente verdaderas y tan plásticas, resultan simplistas y, caso de querer extremarlas hasta las medidas de la alegoría, falsas. De hecho, de ser esta comparación adecuada más allá de su primer estallido metafórico, el choque no habría dejado lugar ni para la supervivencia de la cultura india americana, ni, peor, para el mestizaje.

Más allá de todas estas denominaciones que, apenas se las apura un poco, se ofrecen insuficientes y engañosas, cuando no ofensivas, hay que ir a la compleja realidad de las cosas. ("Lo de nosotros no fue un encuentro —ha dicho la dirigente campesina boliviana Domitila Chungara— sino una invasión descarada que saqueó nuestras riquezas, que esclavizó y ultrajó a nuestro pueblo"). Y, frente a esa complejidad, por importante y hasta grande que pudiera entereverse, "celebrar", con toda su ostentosa carga de denotaciones faustas, está fuera de lugar.

Nosotros preferimos "conmemorar", en su sentido más austero de "hacer memoria".

A conmemorar sí estamos obligados. Porque algo comenzó cuando hace medio milenio, tres pequeñas naos hispanas recalieron en playas americanas —¡como estorba en momentos así el anacronismo! En esa hora aquellas playas no eran "americanas"—.

Ese algo que entonces comenzó puede desentrañarse por varios flancos. Pero en la entraña misma, como principio de todo lo otro, hallaremos el mestizaje de las razas blanca europea e india americana, mestizaje del que iba a surgir una nueva raza: la mestiza americana. Y, como la inmensa mayoría de quienes vivimos en este continente, desde México hasta Tierra del Fuego, somos mestizos, ya se ve que la conmemoración nos interesa visceralmente.

El proceso biológico que comenzó la primera vez que los blancos recién llegados copularon con las hermosas mujeres cobrizas de las tierras caribeñas —el caso de hombres cobrizos que poseyesen a mujeres blancas solo se daría mucho más tarde y muy ocasionalmente, en virtud no solo de la escasez de mujeres españolas llegadas al nuevo mundo, sino de las categorías morales machistas traídas por los invasores europeos— no era en absoluto nuevo en la historia humana. Esos mismos hispanos eran producto de sostenido y variado proceso de mezclas raciales. ¿Por qué entonces centrar en fenómeno tan común en el devenir humano lo memorable o memorando de estos 500 años?

Por una razón muy simple: nunca antes un proceso de mestizaje fue tan generoso, tan extendido en el espacio y el tiempo, tan constante, y nunca tampoco llegó a término tan grande, de tanto peso en la suerte misma del mundo. Salvo la serranía peruana, Bolivia y Guatemala y ciertas zonas de la Amazonía, los indios se ofrecen como limitados y pequeños enclaves en una América Latina poblada por más de dos centenares de millones de gentes mestizas. Gentes que ni son blancas ni son indias; que son lo que en el mundo se ha convertido en denominación antonomástica: mestizos. (Y cuando, también como consecuencia de la invasión europea, llegaron a estas tierras los negros, entraron ellos también en ese poderoso y abierto proceso de mestizaje: pueblos enteros de mestizos mulatos).

Prejuicios sociales –de clase y de grupo– haría rehuir el término globalizador del proceso y denominador de la nueva raza, de mestizo. Y vástagos enfermizos de los conquistadores, apoyados en su manía por españoles que siguieron llegando a tierras americanas, se empeñarían en contraponer el término "blancos" al de "indios". Aun hoy, en regiones de importante presencia indígena, como, en Ecuador, Otavalo –población y zonas aledañas–, se sostiene la distinción entre "blanco" e "indio", sin atender a que, precisamente allí, apenas habrá "blanco" que pueda probar una tan problemática como inútil "pureza de sangre". No hay en Otavalo "blancos": hay mestizos. Y no hay en la América Latina mestiza –al menos como sector significativo– blancos, por más que censos y otros recuentos burocráticos, un poco por inercia y otro poco por sedimento de prejuicios, sigan atendiendo a "blancos" como estrato de la pirámide racial. (Y no solo esos buenos burócratas. Hallo que un científico, en el Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador, divide la comunidad en que hace su investigación en "las castas *blanco* y *runa*, con el grupo intermedio de *cholo*".¹ Ojalá, como fruto de estas reflexiones del medio milenio, demos a lo mestizo el espacio que le corresponde como expresión casi total de lo racial y cultural americano.

Desde períodos tempranos de la sociedad colonial se arrastran estos rezagos europeizantes. En un primer momento esa sociedad se negó a admitir la existencia, en el seno mismo de las familias de los primeros fundadores de ciudades, de los mestizos –que lo eran con el mayor rigor racial del término: ¡cuántos de los primeros capitanes llegados al Cuzco o Quito procrearon con las pallas y ñustas incásicas! A toda costa se buscó cerrar los dos ámbitos: al un lado, arriba, los blancos –españoles, señores– y del otro, abajo, los indios –nativos, súbditos–.

Pero esto mal podía sostenerse, y ya para el XVII la pirámide social ofrecía al menos cuatro franjas con personalidad o racial o social marcada: españoles (que habían perdido la exclusividad de aquello de blancos), criollos (blancos también pero ya americanos) mestizos e indios. (Entonces, como una suerte de oscura venganza contra esos mestizos que así crecían y se afirmaban, escribas curialescos se complujeron en fragmentar el bloque con curiosas

precisiones: "cuarterones" llamaron a los nacidos de mestizo y española o de español y mestiza –porque tenía tres cuartos de español y uno de indio–; "quinterón" era el hijo de blanco y cuarterón o viceversa; "saltaatrás" se dijo al hijo de cuarterón y de mulata, por eso de que retrocedía en el color –en México era "tornaatrás"–; "puchueles" eran, según el jesuita Recio, los que tenían bisabuelo indio...).

A partir de entonces el proceso tomó una dirección firme de avance sostenido y, aunque lento, indetenible: los españoles irían quedando como intrusos y acabarían por ser expulsados; entre los criollos y los mestizos se iría estrechando un tácito pacto de americanidad, no obstante sus profundas diferencias de clase. Y los indígenas irían convirtiéndose en grupos marginados, en condición de pasivo resentimiento que en casos adquiriría la tensión militante de la resistencia y hasta estallaría en tumultuosos levantamientos reivindicatorios. Los mayores fueron los que encabezaron Tupac Amaru en el actual Perú y Tupac Catari en Bolivia. Para los pueblos indígenas de América estos quinientos años son, sin duda, de resistencia.

Un gran historiador americano, rico en atisbos poderosos, que, en virtud de esos águilas golpes de ojo, hizo de su "Historia general de la República del Ecuador" mucho más que ordenado recuento de sucesos y figuras, relatando uno de los dos más violentos, extensos y decididos levantamientos de Quito en el período colonial, atendió a la estratificación poblacional del fenómeno y dijo que la sublevación llamada de los Estancos –por haber comenzado con el incendio de uno de esos establecimientos aduaneros regios, el del aguardiente "fue obra de la ínfima plebe". Y más adelante, ya en plena narración de los hechos, escribió: "Esta sublevación fue, pues, como un rompimiento de los plebeyos con los patricios en la antigua república romana: los españoles, en número de más de doscientos, se atrincheraron en el palacio, forzando a tomar las armas hasta a los alumnos del Seminario de San Luis; y el pueblo, ya desbordado, como sucede en días de tumulto, se lanzó a cometer crímenes..."² He aquí el cuadro: algo más de doscientos españoles –"chapetones" se los llamaba, con término que cada vez se cargaba más de connotaciones despectivas y de rechazo–, tratando de capear la avalancha de un pueblo; de un pueblo mestizo.

Y en este mismo pasaje de su historia, González Suárez atendió a ese pacto —que tenía ya algo de natural— entre mestizos y criollos: los mestizos quiteños, victoriosos, ofrecen el gobierno a criollos prestigiosos —terratenientes y aristócratas, podían tratar con las autoridades peninsulares de igual a igual, prevalidos de riquezas y enlaces—. El sabio arzobispo de Quito, mestizo grande él mismo, sintió en toda su fuerza los procesos sociales profundos que habían salido a luz con ocasión de aquella revolución, a mediados del siglo XVIII.

Gentes españolas o europeizantes cerrarían los ojos a esas hondas transformaciones, cuya clave era el mestizaje. Lo han hecho hasta ayer. Parece en extremo sugestivo atender a un caso que compromete a dos historiadores eclesiásticos tenidos generalmente —y con buenas razones— por autores de obras fundamentales, para América el uno, para el Ecuador el otro.

El jesuita P. Antonio Astráin, en su "Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España",³ se refiere, adusto y excesivo, a ciertos casos de relajación en la antigua provincia jesuítica de Quito, y cree ver la causa de estos entuertos en que se hubiese admitido en la Orden mestizos o descendientes de mestizos. "Admitiendo novicios de esta estofa —sentencia—, no era fácil obtener excelentes religiosos".⁴

Al otro jesuita, P. José Jouanen —otro europeo—, en su "Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito",⁵ lo último que se le hubiera ocurrido era reivindicar la aptitud de los mestizos para ser buenos religiosos —porque, ¿qué podía faltarles: inteligencia, voluntad, religiosidad?—; da la razón rendida y totalmente a Astráin en cuanto a los mestizos y procura descargar de la tremenda culpa de haber admitido mestizos a los maestros de novicios de la Provincia jesuítica quiteña. "Vemos —escribe, piadoso y compungido— que todos fueron de los Padres más graves y virtuosos, de quienes no se puede pensar que faltasen en cosa tan grave a las obligaciones de su oficio".⁶ ¿Cómo iban a permitir que se llenase el noviciado "de gente inútil e indigna"? (He aquí su calificación, sumaria, de mestizos: gente inútil e indigna). Pudo haber habido, admite Jouanen, como buen jesuita, flexible dialéctico, tal cual aflojar la criba y descuidarse; pero solo lo concede para sugerir que "estos descuidos fueron casos enteramente

aislados", y, de vuelta a los mestizos, asienta este lugar de resumen de la visión europeizante y aristocratizante de los mestizos americanos: "Con mayor razón se debe decir esto de haber recibido mestizos o hijos de mestizos. Por la condición aviesa de esta clase de gente y por el desprecio con que eran generalmente mirados, los Padres Generales habían prohibido recibirlos sin expresa licencia suya".⁷

(Y qué de raro hallar tan deprimente concepto de los mestizos en dos jesuitas europeos de la primera mitad de nuestro siglo, si en un ensayista mexicano y de hoy, en libro de la década, damos con esta interpretación del mestizo americano tan lastrada de prejuicios:

"Los mestizos duplicaban la ambigüedad criolla: no eran ni criollos ni indios. Rechazados por ambos grupos, no tenían lugar ni en la estructura social ni en el orden moral. Frente a las dos morales tradicionales —la hispana fundada en la honra y la india fundada en el carácter sacrosanto de la familia— el mestizo era la imagen viva de la ilegitimidad. Del sentimiento de ilegitimidad brotaban su inseguridad, su perpetua inestabilidad, su ir y venir de un extremo al otro, del valor al pánico, de la exaltación a la apatía, de la lealtad a la traición, Caín y Abel en una misma alma, el resentimiento del mestizo lo llevaba al nihilismo moral y a la abnegación, a burlarse de todo y al fatalismo, al chiste y la melancolía, al lirismo y al estoicismo".⁸

Octavio Paz, que parece escribir como si no se sintiese mestizo y sufriese mal el "ascenso de los mestizos" hasta haberse convertido en "la mayoría de la población mexicana", habría sido un brillante secretario para aquellos propósitos generales de la Orden de Loyola en el siglo XVIII. Con todo, y esto vale en descargo suyo en asunto americano tan decisivo, escribe de ese ascenso de los mestizos también esto:

"Además, hay otra razón de orden existencial: entre todos los grupos que componían la población de Nueva España, los mestizos eran los únicos que realmente encarnaban aquella sociedad, sus verdaderos hijos. No eran, como los criollos, unos europeos que deseaban arraigarse en una tierra nueva; tampoco,

como los indios, una realidad dada, confundida con el paisaje y el pasado prehispánico. Era la verdadera *novedad* de la Nueva España. Y más: eran aquello que la hacía no solo nueva sino *otra*”).

Lo de Astráin y Jouanen —que distan mucho de ser textos excepcionales— nos muestra cómo eran vistos por Europa los mestizos americanos, a quienes no podía ya dejarse de ver, y esa era la visión y actitud asumida en América por los órganos reproductores de la ideología de dominación. En todos ellos se advierte, creciente, un recelo que se iría tornando en aversión y odio hacia el mestizo. Y tenían, sin duda, razón desde su perspectiva de custodios del estatuto colonial, porque, conforme el mestizo fuese cobrando mayoría de edad social y política, las ideas de americanidad —autonomía, autoafirmación, conciencia de "otredad"— maduración hasta dar frutos pesados y redondos de libertad.

(Para los jesuitas, por ejemplo, ser súbdito fiel de la corona y decidido vasallo de la potencia peninsular era parte esencial de las obligaciones cristianas. Jesuitas fueron los que salieron a tratar de apaciguar a la enfurecida plebe quiteña cuando lo de los Estancos).

El siglo XVII es aún en toda la América hispana de ascenso de los criollos. Españoles y criollos son todavía los actores mayores en el escenario del nuevo mundo, y entre ellos se polarizaban tensiones que iban cargándose de acritud y hasta odio —ilustran de modo especial tales tensiones, al abrigo de las cuales el mestizo iría ganándose espacios, los violentísimos enfrentamientos entre facciones frailunas a la hora de elegir prior, que trataría de solucionar, salomónicamente, la así llamada "alternativa": debían sucederse en el gobierno de los conventos superiores españoles y americanos, alternativamente⁹—. Lo que marca el siglo XVIII como un gran paso en la maduración de la novedad radical americana es, precisamente, el arribo del mestizo a los primeros planos de la vida de estas sociedades. Mestizos son ya los que escriben páginas de exaltada y cada vez más poderosa autoafirmación en muchas ciudades de América, desde México hasta Chuquisaca. Y el estrato mestizo, más allá de las masas urbanas levantiscas y rebeldes y sus altivos cabecillas, comienza a producir

guías, pensadores, ideólogos. Cada país puede ostentar estupendas figuras, y la suma de esas historias configurarían la historia grande del arribo a la madurez del mestizo americano; es decir, la fragua definitiva de este nuevo mundo.

Nosotros —los quiteños de entonces, ecuatorianos de ahora— tenemos a Espejo —por supuesto, no solo a Espejo—. Espejo no es indio —parte de su pseudomito manipulado e ingenuo ha sido presentarlo como indio—; su padre fue indio, hijo y nieto de indios; su madre, no. Y él —que es acaso lo que más cuenta— nunca se tuvo por indio. Tras ciertos pujos de presentar probanzas de sangre —indispensables para lograr grados en el colegio de jesuitas— y de reivindicar apellidos nobles que por ancestro materno le habrían correspondido —como Doctor de Cía, Apéstegui y Perochena firmó su primera obra, "El Nuevo Luciano de Quito", y en obra posterior reivindicó su derecho a usar tales apellidos: "Por eso es que a mi Nuevo Luciano dándole mi verdadero nombre y los verdaderos apellidos de mi casa en Janier, decía Apesteguy y Perochena"¹⁰ —renunció, en su temprana madurez, a aquellos ornamentos europeizantes e instaló su grandeza en su condición de americano; es decir, mestizo.

Quiso ser agente en su patria, parte de la Nación —como él llamaba a España, la metrópoli más las provincias de ultramar—, de las reformas borbónicas y tuvo a gloria que una obra suya, escrita en cumplimiento de real encargo, hubiese llegado hasta el despacho del Marqués de la Sonora, ministro de Indias, y hubiese sido leída y elogiado su autor; pero la nobleza chapetona y las autoridades de la Audiencia lo tuvieron siempre por personaje incómodo, del que se recelaba y al que hasta se temía. ¿Por qué? Más que por las ideas expresadas en sus libros, por su naturaleza misma. Veían chapetones y pelucones en Espejo, no al indio al que se podía marginar sin más y con el que no era necesario entablar diálogo —el indio era en los tiempos coloniales, y lo seguiría siendo en los republicanos, el sin voz—, sino al individuo de esa otra raza; ese otro tipo que, sin ser ya indio, ni ser español, era lo otro. Ese hombre nuevo que cada vez se sentía más capaz de asumir funciones de gobierno en estas tierras —que sentía suyas— y miraba a autoridades chapetonas y nobleza hispana de igual a igual o —era el caso del doctor Espejo— de arriba abajo,

complaciéndose en crítica acerba y demoledora como quien estaba un poco al margen de esa sociedad y sistema. No era el del mestizo —como se ha dicho— el caso del desarraigado. Era un desarraigado de esa sociedad hispánica sin raíces —ella sí desarraigada—; pero en el mundo americano, él era el arraigado. Sus raíces, de modos muy diversos, eran indias y eran españolas. El caso de los indios —que no se puede llamar de desarraigo— era el de quienes se quedaron en raíces, sin crecimiento, sin proyecto vital válido; el de los españoles era el de quienes se incrustaron como plantas parásitas, sin echar nunca raíces. El único enraizado y en pleno crecimiento era el mestizo. Más aún que sus calidades intelectuales es su propia condición de mestizo, oscura pero vitalmente asumida, la que explica la grandeza del hombre Espejo. Espejo y otras figuras americanas del XVIII ilustran la mayoría de edad y comienzos de plena conciencia americana del mestizo de América.¹¹

"Quien no tiene de Inga tiene de Mandinga". En este dicho se ha resumido la condición de mestizo del americano: o por el lado indio o por el negro todos los americanos tienen mestizaje. Para el siglo XVIII, en muchísimas áreas del continente —aquellas donde no había ni tupida presencia ni especial ausencia indígena— aquello comenzaba a ser auténtica definición de lo americano. Estudios genealógicos actuales, menos aristocratizantes y alienantes que los de antaño, han comenzado a mostrar en detalle los caminos avasalladores del mestizaje. Contribuirán, sin duda, a la afirmación de este concepto fundamental para lo americano. Pero hay algo aún más importante que los meros cruces raciales para la edificación de lo mestizo de América. Porque lo racial no es sino sustento de elaboraciones humanas más complejas y ricas, o, para decirlo de modo más radical, auténticamente humanas.

Cabe decir, en efecto, que, avanzado el siglo XVIII —el siglo del comienzo de la afirmación americana de lo mestizo— no menos mestizos son muchos "criollos", por más que lo indio de su sangre no quedase tan a la vista —y en la sociedad colonial a nadie le interesaba ponerlo muy a la vista—.

Es el caso de buena parte de esos intelectuales que en ese mismo siglo emprenden la fundamental tarea de poner las bases de este nuevo mundo con el conocimiento de su geografía –su sustento espacial– y su historia –su sustento temporal–. En pleno siglo XVI, un mestizo peruano había asumido, de algún modo, parecida empresa histórica: Garcilaso de la Vega. Pero en él, por más que estuviese orgulloso de su condición de mestizo, no se apuntó a fundar el ser mestizo de América. Buscó el resarcirse de fracasos personales en el lucro de honores europeos con la exaltación, entre resentida y nostálgica, de glorias incásicas. No era hora para ver con claridad el destino mestizo de América; pero los "Comentarios reales" lo adivinaron.

Varios de los criollos-mestizos que en el siglo XVIII emprenden la tarea de dar al mundo mestizo americano conciencia lúcida de sus raíces históricas y culturales son jesuitas, a los que la brutal expulsión decretada por Carlos III desgajó de su tranquila vida americana y los arrojó a desoladas meditaciones americanas de desterrados. En playas de Italia, en una Eneida al revés, entendieron su condición de hombres otros, distintos de los europeos –a cuyos intereses tan sometidamente habían servido–, por más que hablasen con dominio lenguas europeas y jugasen con la mayor destreza todos los juegos de la cultura europea.

¿Cuántos de aquellos jesuitas americanos fueron racialmente mestizos? Probar su condición de tales resultaría casi tan problemático como probar incontaminada descendencia española. Y, según lo dicho, irrelevante, si por otros caminos venimos a dar a un espíritu mestizo. Que es lo que acontece con el gran historiador quiteño de ese grupo de americanos eminentes: el padre Juan de Velasco, autor, amén de otras obras fundamentales para la cultura quiteña y americana, de la "Historia del Reino de Quito", enorme empeño por enraizar la Nación quiteña en ilustre pasado aborigen.

Velasco fue bisnieto de español, de Javier de Velasco, llegado de su villa cántabra de Castro Urdiales. Allí se acaba lo insospechado español del ancestro del protohistoriador. El caballero aquel casó con dama riobambena, doña Micaela López de Moncayo, y su hijo Juan, que volvió a casar con riobambena, procreó a otro Juan, el cual

engendró, en segundas nupcias, también de riobambeña, a nuestro ilustre personaje. Riobamba era ciudad rodeada por grandes comunidades indígenas; por ello mismo, ciudad donde las familias "blancas", se movían para sus enlaces en cerrado círculo social. Lugar, pues, de mestizaje racial mínimo y, cuando lo había, generalmente vergonzante, ilegítimo, oculto. Se hace eco de este contexto el primer biógrafo del P. Juan de Velasco y escribe que su biografiado nació "hijo legítimo de Dn. Juan de Velasco y de Dña. María Petroche, ambos de excelsas virtudes y calificada nobleza".¹² A la vuelta de medio siglo –1925 a 1977–, el más reciente biógrafo del jesuita –ya no jurisconsulto, sino médico– aventura un pintoresco "Temprano psicoanálisis" y, tras presumir que su héroe "salió del claustro materno, llevando en sus venas y arterias la sangre y entre otros componentes con un grupo sanguíneo seguramente A con rH positivo que es el predominante en la raza europea" (esta tremenda redacción del entrecomillado pertenece al biógrafo médico),¹³ alude a un hecho que pensamos ha de tenerse por factor de mestizaje: la lactancia de nodriza india.

(Puede ser curioso ver todo lo que el doctor Astudillo deduce, puesto a psicoanalista, de ese haber lactado una "leche hecha a expensas de sangre india, que la compartía con su hijo longo":

"ese primer encuentro biológico extrauterino y extraño le produjo una primera incompatibilidad biológica racial y un primer resentimiento subconsciente, fue una incompatibilidad para su intestino y todo el organismo y una frustración para su conciencia, incipiente resentimiento que quedó grabado en lo intrincado y recóndito de su subconciencia y que en su adolescencia y adultez, se traduciría en la poca sensibilidad afectiva a sus progenitores".¹⁴

Nosotros no nos aventuraremos a ir tan lejos y a áreas tan recónditas del P. Velasco como su intestino...).

Eso de la lactancia de mujeres indígenas como factor de mestizaje –en el sentido ya dicho, no estrictamente racial– era cosa que había señalado ya el visitador Juan de Mañozca, en una de sus

cartas al rey –tan acres contra cuanto oliese a criollo o mestizo–, la de 4 de febrero de 1626. "Aunque los criollos no tienen sangre india, han mamado la leche de mujeres indias..."¹⁵

No era la leche de la segunda madre factor único de este mestizaje social: era la tierra patria, el contacto con las gentes indígenas y su mundo. Varios de los miembros de esas aristocráticas familias blancas de Riobamba hablaban quichua. El P. Velasco dominó el quichua, como para ejercitar ministerios apostólicos en esa lengua, y extendió su amor a la lengua india hasta penetrantes análisis sobre sus formas más antiguas y la elaboración de un "Vocabulario de la Lengua peruana-quitense, llamada del Inca".¹⁶

Ello es que el padre Velasco en todas sus obras, a la vez que hizo gala de apasionado amor por lo americano, dejó traslucir por innumerables resquicios, sentimientos americanos propios del mestizo –nunca llegó el criollo a ellos–. Y el ya citado historiador de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito lo juzgó duramente por ello: "No parece que en esta ocasión el P. Velasco se viniese del todo libre del espíritu de nacionalismo, que inficionó a tantos religiosos en los últimos años en la colonia".¹⁷

El siglo XIX se abrió con acontecimientos decisivos para la afirmación mestiza de América. El primero fue un gran foro español donde los americanos hicieron valer su condición de igualdad con los peninsulares y mostraron al viejo mundo, en privilegiada vitrina, la grandeza de las gentes del nuevo. En ese congreso –que solo las dramáticas circunstancias a que había llevado a la España peninsular el peligro napoleónico hicieron posible– Quito tuvo parte destacadísima; sin duda la más brillante de América. Todo por un hombre, uno de los mayores mestizos americanos de la hora: José Mejía Lequerica.

El 6 de julio de 1802, reunidos conciliarios y catedráticos de la universidad de Quito en la sala de acuerdos secretos, concedían el grado que había pedido al más brillante de los quiteños del tiempo, catedrático de filosofía ya y Maestro de Artes –a sus veinticinco años–. Pero lo hacían sin dar a aquello nota de "ejemplar": "sea sin ejemplar en orden a la calidad de no ser legítimo que requieren las

Constituciones para Grados Mayores".¹⁸ He ahí a otro mestizo grande acosado por los pruritos de legitimidad de aquella sociedad cerrada. José Mejía Lequerica había tenido estrecha relación con Espejo, a cuya hermana había desposado al año de la muerte del ilustre médico, reformador y escritor. Para ese 1802 había estudiado cuanto podía estudiarse en Quito —que, gracias a las bibliotecas dejadas por los jesuitas y a otras, era mucho— y había concitado admiraciones de sabios y notables —Caldas, por ejemplo, o Guzmán—. Dos años antes malquerencias de la sociedad quiteña, aristocratizante y conservadora, lo habían relegado al tercer lugar de la terna en una oposición a la cátedra de filosofía. El barón de Carondelet, empeñado en elevar el nivel de estudios de la alicaída universidad quiteña, lo había, no obstante, elegido. "Preferí —daría cuenta al rey— a otro que vino en tercer lugar de la terna por ser más apto para la enseñanza de la juventud según la voz pública desapasionada".¹⁹ Del texto —y de otros parecidos— se desprende que en Quito —al igual que en otras muchas ciudades de América— había una voz pública que apostaba a destacados mestizos sin importarle esa "tacha" y hasta mirándola con simpatía.

Pero siguieron cerrándosele puertas al brillante mestizo quiteño y en 1805, cuando optó al bachillerato en Cánones, no obstante un lucido acto público y puntual presentación de cuanta certificación era menester, el rector lo obligó a legitimar su persona con pruebas de nacimiento. Mejía reclamó con alegato que anunciaba sus más contundentes intervenciones en las Cortes:

"que habiendo precedido el acostumbrado acto público de prueba, y estando para presentarme a la tentativa secreta de Cánones, cuyo Grado me decretó V.S. en junta de Claustro de ordenanza, con vista del Libro de Matrículas y de los certificados de todos cuatro catedráticos de Derecho Civil y Canónico y del Bedel Mayor, me ha obligado V.S. a legitimar mi persona, produciendo pruebas de nacimiento y costumbres. —Esta orden (hablando con el debido acatamiento) es injurídica: pues siendo yo del Gremio y Claustro de la Universidad, no necesito de más legitimación para cuanto en ella me ocurra. Por un principio inconcuso en toda legislación, cualquiera poseedor

de un Grado o Título Mayor en un Cuerpo, queda, por este mero hecho, legítimamente habilitado para todos los otros Grados o Títulos de la misma Comunidad; mucho más si lo que obtiene son de más preeminencia que los que solicita..."²⁰

¿Qué obscura maquinaria se había puesto a funcionar con el torpe propósito de sacar a luz alguna ilegitimidad en el joven profesor de filosofía? Pero haría falta mucho más que esa antijurídica exigencia rectoral para intimidar a espíritu tan seguro de sí. Mejía insistió en su reclamo y protesta:

"El espíritu del Estatuto no es otro... que impedir que los laureles académicos se envilezcan sobre la cabeza de los indignos; y mi modestia no llega hasta hacerme la injuria de creer que aun por la sangre (para no decir nada de la literatura) desmerezco el mayor de los Grados de la más célebre Universidad; pues sé muy bien que son cosas muy diferentes la legitimidad y la nobleza, y que hay mucha distancia de un hijo natural de buenos padres, a los bastardos, sacrilegos, etc. y aun a los mismos partos legítimos de la gente ruin. ¡Y qué doloroso me sería tener que revolver el osario de los Doctores, y quedar oscurecido con el polvo que levantara de muchos vivos algo más que Doctores"²¹

No se defendía propiamente Mejía de la tacha de mestizo —a esas alturas mal podía darse de frente una tacha semejante—, sino de la de ilegítimo —él era un "hijo natural de buenos padres"—; pero al sostener los derechos de esos hijos naturales de buenos padres, sostenía los de todos los mestizos, fuese la que fuese la naturaleza del vínculo de sus padres. Y eso, aclaraba, caso de detenerse en cosas de la sangre y no reparar en la cultura ("para no decir nada de la literatura"). Arrastrado por el calor de su argumentación, el gran orador llegó a dos cosas tremendas, ambas fundamentales para el tema del mestizaje: habló, de un modo obscuro y casi ominoso, de los "partos legítimos de la gente ruin", y sugirió que podía remover algunos árboles genealógicos de esos doctores que se arrogaban el derecho de exigir legitimidades de sangre.

Lo de los "partos legítimos de gente ruin" hay que referirlo a nacimientos con todas las bendiciones eclesiásticas —era lo único que hacía de un parto cosa legítima—; eso inclina a pensar en ruindad de tipo moral: de mediar otras "ruindades", mal se habría podido lograr la legitimación eclesiástica. Fue, pues, aquello durísimo contra la hipócrita sociedad quiteña, representada en el farisaico claustro aquel. Y fue aun peor lo que siguió: el joven doctor retó a todos aquellos doctores, y aun los amenazó, con "revolver el osario"; es decir, hurgar en sus antepasados, y sacudir polvos que distarían mucho de dejarlos en clara condición de legitimidad. Más bien habría de "quedar obscurecido". Sentó Mejía de modo tan duro para aquellos que debían tenerse por puros de sangre la condición casi universal del mestizaje en sociedades como la quiteña de comienzos del XIX. El claustro, como cabía esperar, se exaltó ante lo que estimó "falta de estilo" y conminó al reclamante a que "se abstenga de desacatos". Y se endureció en sus exigencias y negativa. Nunca iban a perdonar al fogoso catedrático aquel crudo y frío diagnóstico de lo que eran, y fue inútil que Mejía acudiese con su querrela hasta el mismo Presidente de la Audiencia. El se sumó a la conjura. El altivo quiteño resolvió abandonar su ciudad.

Cumplidas espaciosas escalas en Guayaquil y Lima, Mejía llega en 1807 a la España de la resistencia popular a la invasión napoleónica y, tras azarosos meses, en los cuales lo mismo tomó el fusil que disfraz de carbonero, vino a dar en las Cortes, que se instalaron en septiembre de 1810 en la Casa Consistorial de la isla de León y debatieron en el coliseo de Cádiz. Allí halló escenario intercontinental a la altura de su talento y elocuencia, para presentar, en sí mismo y en sus apasionados y poderosos alegatos lo que era el nuevo hombre de América, llegado a su mayoría de edad.

La voz de Mejía en Cádiz fue una voz nueva, y numerosos críticos españoles del tiempo testimoniaron haber percibido la novedad. Eduardo Chao, que completó la historia del P. Mariana, tan español y tan poco abierto a lo americano, admiró en Mejía "su deslumbradora elocuencia", pero con salvedades que han de ponerse del lado de esa novedad de voz propia del mestizo americano: "aunque algo afectada e incorrecta". Y, en lo psicológico apuntó notas que se

ve desconcertaban a los españoles: "su grande perspicacia y astucia, y la flexibilidad de su talento, si no es que debemos decir más bien de su conciencia". Todo esto hizo, según Chao, de Mejía el "jefe reconocido de la diputación americana." 22

Comenge también percibió la novedad de voz del americano: "hablaba el castellano con el dulce dejo de América, como si su voz resbalase suavemente por los labios sin rozarlos apenas, y no hubiese consonantes castellanas que arrancasen su sonido de la vibración gutural o del choque violento del aire contra los dientes". Y fue él, don Rafael, el antólogo de las Cortes de Cádiz, quien más caló en el ser dual, casi ambiguo, casi equívoco, del mestizo que fue el quiteño:

"Los liberales le temían por radical, y desconfiaban de sus intenciones por americano; los serviles no lo soportaban como liberal, *pedisecuo* de Condillac e imitador de Destuttracy, y le odiaban por sus tendencias políticas, románticas e igualitarias, que pensaba traducir en leyes prudentes y liberadoras para los indios de América; los habitantes de Ultramar le creían demasiado español para confiarle los derechos indisputables de las colonias; y, en suma, los españoles de todas las latitudes censuraban en Mejía, o sus puntas metropolitanas o sus ribetes indianos, sin dejar de reconocer los méritos que aquilataban su alma generosa.

.....
De una discusión netamente española, entrescaba la oportunidad de proponer la independencia o autonomía de las Colonias; y de un debate de Indias, lánguido y sin sustancia, entre bosque enmarañado y sabana estéril, hacía de pronto ariete contra las intransigencias feroces del régimen político, inquisitorial, con velas verdes y sambenito, atrasado y despótico de la metrópoli.

Era Mejía el genio de la raza española, sembrado y reproducido por el acaso en las selvas vírgenes del Nuevo Mundo, donde el aire puro y el sol espléndido de Quito, su ciudad natal, dieron a su desarrollo y esencial contextura el mayor grado de intensidad y potencia. Mejía fue un español castizo, cuyo cerebro se había dilatado en los bosques ecuatoriales..." 23

Comenge se aproximó, como nadie en el tiempo, a la definición del mestizo americano. Bordoó insistentemente la veta aurífera: "el genio de la raza española sembrado y reproducido"... Pero donde aquello se sembró, para esa magnífica reproducción, no fue en selvas vírgenes: nunca la semilla humana se siembra en selvas; se sembró en la matriz india. Y el crecimiento estupendo no se debió, en primer lugar al "aire puro y sol espléndido de Quito", sino a ese clima cultural en que se fue traduciendo la presencia creciente de los hijos de la unión hispano-india. Otra vez dio en el centro este español al que se ve le gustaba sondear honduras cuando dijo que esos factores que él, acaso por atender más al ejercicio retórico, no aquilató lo bastante "dieron a su desarrollo y esencial contextura el mayor grado de intensidad y potencia".

Este mestizo americano, con esa voz nueva, que daba expresión a una psicología colectiva nueva, encabeza el sector americano de las Cortes. Y, a través de los debates, dejar entrever –astuto, sabía que no debía mostrarse excesivamente diferente de los peninsulares– una nueva cosmovisión y nueva sensibilidad.

La idea maestra –que fundaba la presencia misma de los diputados americanos en las Cortes y permitía exigir igualdad de representación entre americanos y peninsulares– era que los americanos eran españoles en plenitud de derecho. Ha desaparecido por completo la categoría de transición del "criollo" –español trasplantado–. Los americanos son españoles de América. Es decir, españoles –en esto insistían los diputados americanos– y no españoles –esto, por obvias razones, lo eludían–. En el corazón de fogoso discurso, y recatando el peso descomunal de idea en el ímpetu de la elocuencia, exclama el quiteño: "Cayeron para siempre los restos de las cadenas que oprímán a los respetables hijos de los primitivos señores del mundo; rompiéronse los grillos de la industria y agricultura de esas vastas comarcas, los americanos concurren a dictar leyes a la Monarquía española, y en los futuros Congresos no habrá más diferencia en la Representación Nacional que la del número de las poblaciones, siempre proporcionado a la fertilidad y civilización de los pueblos.²⁴ Al mestizo Mejía le sale el indio que llevaba adentro y le estalla cuanto guardaba en su corazón de lo que sabía que ocurría en el

Quito natal, declarado independiente el 10 de agosto de 1809, en golpe ahogado en sangre al año siguiente. La sabiduría del indio para ser taimado y para decir sin decir –táctica de supervivencia que le permitió preservar de la dominación hispana sus más preciados tesoros espirituales– hace de ese estallido relámpago que, instantáneo y extrañísimo, apenas podía ser captado sino por los americanos de corazón mestizo: "Cayeron para siempre los restos de las cadenas que oprimían a los respetables hijos de los primitivos señores del mundo". "Los respetables hijos de los primitivos señores del mundo": otra formidable definición del mestizo americano. Los primitivos señores del mundo son, sin duda, los indios –mejor, lo fueron: a "señores" se junta el "primitivos"–; pero sus hijos no son –del contexto queda patente– los indios: son los mestizos. Los que entran –Mejía lo ve, lo sabe por Quito y otros focos de libertad de América, lo espera de sus luchas en las Cortes– en posesión de la libertad, como iguales a los españoles, y "concurren a dictar leyes a la Monarquía española".

Estos españoles distintos –y la raíz de la diferencia era lo indio, y el medio en que la diferencia había florecido era la tierra americana y las agonías americanas para alumbrar ese hombre nuevo– tenían una pasión dominante, que fue dibujándose como el rasgo más saliente de su personalidad: la libertad.

El 15 de octubre de 1810 pronunció hermoso discurso en favor del proyecto de libertad de imprenta –leído la víspera– don Agustín Argüelles, el tribuno que capitaneaba el sector español liberal de las Cortes. Tan pronto como hubo concluido su noble alegato, se alzó un eclesiástico de apellido Morros para impugnarlo, "celebrado por docto" según el cronista de la sesión. Escandalizado proclamó "ser la libertad de imprenta opuesta a la religión católica, apostólica, romana, y por tanto, detestable institución". Entonces dijo Mejía el primero de sus grandes discursos en las Cortes. Debería ser lectura obligada, no solo de gobernantes y políticos, sino de simples ciudadanos, y al efecto con él inició la selección de piezas del gran orador en el volumen de la "Biblioteca de Autores Ecuatorianos" de "Clásicos Ariel" que le dediqué.²⁵ Aquí solo quiero citar un pasaje de lo dicho por el quiteño en tan decisiva sesión: "Si queréis ser libres, Diputados, con una libertad de imprenta, verdadera, útil, durable y no expuesta a mayores

abusos, abolid, en toda materia y sin restricción alguna, toda, toda censura prevista". ¡Soberbia protesta de pasión de hombre libre! Como para que el conservador Menéndez y Pelayo de la "Historia de los heterodoxos españoles" comentase escandalizado: "Muchos, casi todos, los fautores del proyecto, hubieran querido extender los términos de aquella libertad más que lo hicieron, pero les contuvo el tener que ir contra el unánime sentimiento nacional, y nadie lo indicó, ni aun por asomo, como no fuera el americano Mejía, voleriano de pura sange".²⁶ Con igual altivez y pasión Mejía rechazó la Inquisición. América estaba naciendo a su vida autónoma con voluntad radical de libertad. Y eso no era ni español –España estaba atada por viejas y variadas cadenas– ni indio –al menos en Quito, al régimen esclavista de los dominadores incas había sucedido para la masa indígena larguísima noche de oprobiosa sujeción–.

Y hay un rasgo complementario de esa apasionada y total decisión de libertad: el eclecticismo. Frente a dogmatismo español y credulidad india, eclecticismo. ¡El mestizo americano había visto derrumbarse tantas cosas y caer en contradicciones tantas otras! Aquello amplió increíblemente sus horizontes y flexibilizó su conciencia.

En los apasionados debates sobre la Inquisición, uno de los inquisitoriales españoles había llegado a decir que aquella era una controversia entre Cristo y Napoleón. Mejía destrozó cuanto argumento se había esgrimido en favor del nefasto Santo Oficio en discurso de horas que se extendió ininterrumpido por las sesiones del 11, 12 y 13 de enero de 1813, y, deshaciendo aquello, tan especioso, de la controversia entre Cristo y Napoleón, dijo, entre otras cosas, esto:

"Señor, Jesucristo dijo: "Muchas mansiones hay en mi reino". Con esta alegoría, que después en sus sermones desenvolvió, manifestó que para ir a estas mansiones hay muchas sendas, así como para conseguir cualquier fin santo hay muchos senderos que no son el camino de los errores ni los escollos de la impiedad. Quiero significar, Señor, que en las materias más respetables hay un cierto camino espacioso, dentro del cual se puede ir inocentemente por cualquier parte"²⁷

No es esta sazón oportuna para completar el retrato espiritual del mestizo americano, madura ya en esos comienzos del XIX, ni es cosa que habría de hacerse solo con Mejía. Lo que hasta aquí hemos hecho ha sido seguir brevísimamente a grandes mestizos quiteños (quiteños de entonces; ecuatorianos, diríamos hoy), sin nunca perder de vista que por otras tierras de mestizaje igualmente intenso se daban figuras paralelas. Y hemos reparado en figuras de actuación destacada en los campos más arduos de la cultura, que generalmente se tienen por los de acceso menos obvio o fácil para descendientes de indios. Lo así mostrado vale –por sencilla argumentación "a fortiori"– para mestizos que ejercitaron sus dones naturales por otros lados. Vistos los indios –a buen seguro más por prejuicios de clase que por comprobaciones cualesquiera– como menos dotados para lo especulativo y sistemáticamente apartados de gobierno y administración colonial, el campo en que se les permitió desplegar talento y alguna iniciativa –que pronto se convirtió en total– fue el de oficios y artes. Fueron, por ello, aquellos los territorios del vivir y hacer americano donde más brillaron los mestizos –para el indio puro todo fue tremendamente difícil en aquella sociedad–. Alcanzaron los mejores nombradía, fama, respeto social, holgura económica.

Ha escrito Paz, como parte de su deprimida imagen del mestizo:

"En una sociedad en la que la división del trabajo coincidía más estrictamente que en otras con las jerarquías sociales, el mestizo era, literalmente, un hombre sin oficio ni beneficio. Verdadero paria, su destino eran las profesiones dudosas: de la mendicidad al bandidaje, del vagabundeo a la soldadesca. En los siglos XVII y XVIII el hampa se reclutaba entre los mestizos; en el siglo XIX, los acogieron la policía y el ejército. Carrera fulgurante: bandido, policía, soldado, guerrillero, caudillo, líder político, universitario, jefe de Estado".²⁸

Por razones fáciles de captar parece verosímil que mestizos hayan engrosado las filas de mendigos, vividores y soldados –sin descontar en estos dos últimos renglones a chapetones pobres y criollos sin fortuna–; en un momento dado deben hacer forzado también las puertas de conventos y monasterios. Pero de allí a

generalizar para el enorme grupo humano aquello del "sin oficio ni beneficio", hay largo trecho. Dentro de la general falta de oficio de la sociedad colonial, a Quito sus mestizos la convirtieron en bullente obrador de maravillas de pintura y escultura —la Escuela Quiteña con su producción asombrosa en cantidad y calidad—. Y a la hora de sugerir arbitrios para sacar a Quito —ciudad y provincia— de la sorda decadencia económica en que se iba hundiendo, Espejo volvió los ojos a aquellos mestizos artistas. Fue en su famosísimo "Discurso dirigido a la Ciudad de Quito sobre el establecimiento de una Sociedad intitulada Escuela de la Concordia". Hizo entonces el más alto elogio que de los mestizos quiteños haya hecho un mestizo quiteño:

"Según la condición y temperamento (si se puede decir así) de las Almas Quiteñas, mucho ha sido, Señores, que en el seno de vuestra Patria, no saliesen los Homeros, los Demóstenes, los Sócrates, los Platones, los Sóphocles, Apeles y Praxíteles; porque Quito ha ministrado la proporción feliz para que sus hijos, no solamente adelantasen en las letras humanas, la Moral, la Política, las Ciencias útiles y las Artes de puro agrado, sino aun para que fuesen sus interventores. Recorred, Señores, por un momento los días alegres, serenos y pacíficos del siglo pasado, y observaréis que cuando estaba negado todo comercio con la Europa, y que apenas después de muchos años se recibía con repiques de campanas el anuncio interesante de la salud de Nuestros Soberanos, en el que bárbaramente se llamaba *Cajón de España*, entonces estampaban las luces y las sombras, los colores y las líneas de perspectiva, en sus primorosos cuadros, el diestro tino de Miguel de Santiago, pintor celeberrimo. Entonces mismo el Padre Carlos con el cincel y el martillo, llevado de su espíritu y de su noble emulación, quería superar en los troncos las vivas expresiones del pincel de Miguel de Santiago; y en efecto puede concebirse a qué grado habían llegado las dos hermanas, la Escultura y la Pintura, en la mano de estos dos artistas por sola la Negación de S. Pedro, la *Oración del Huerto* y el *Señor de la Columna* del Padre Carlos. Buen Dios! En esa era, y en esa región, adonde no se tenía siquiera idea de lo que era la Anatomía, el diseño, las proporciones y en una palabra los elementos de su arte, miráis,

Señores, ¡con qué asombro! qué musculación! qué pasiones! qué propiedad! qué acción! y finalmente, qué semejanza o identidad del entusiasmo creador de la mano, con el impulso e invisible mecanismo de la naturaleza! Esto es, Señores, mostraros superficialmente el genio inventor de vuestros paisanos en los días más remotos y tenebrosos de nuestra Patria. Podemos decir que hoy no se han conocido tampoco los principios y reglas; pero hoy mismo veis cuánto afina, pule y se acerca a la perfecta imitación el famoso Caspicara sobre el mármol y la madera, como Cortez sobre la tabla y el lienzo. Estos son acreedores a vuestra celebridad, a vuestros premios, a vuestro elogio y protección. Diremos mejor: nosotros todos estamos interesados en su alivio, prosperidad y conservación. Nuestra utilidad va a decir en la vida de estos artistas; porque decidme, Señores, ¿cuál en este tiempo calamitoso es el único más conocido recurso que ha tenido nuestra capital para atraerse los dineros de otras provincias vecinas? Sin duda que no otro que el ramo de las felices producciones de las dos artes más expresivas y elocuentes, la Escultura y la Pintura".²⁹

Con la maduración del mestizaje, América estaba madura para sacudir cualquier dependencia de España, que había mostrado no estar a la altura del noble proyecto panespañol que dibujaran los más visionarios diputados en las Cortes de Cádiz. Llegaron las guerras de independencia. Las pelearon los mestizos —sin negar, por supuesto, los empeños de criollos y algunas nobles y heroicas contribuciones indígenas—. La gesta de las guerras de la independencia fue el florecer potente de esa línea certera de maduración de lo americano, que era el mestizaje —de lado y lado quedaban, descentrados, con algo de radical anacronismo histórico, lo blanco y lo indio incontaminados—. El mestizo genial que encabezó y señaló cauce a esa gran eclosión del hombre nuevo de América presentó, en solemnísimas y decisivas ocasiones, aquella vuelta de página de la historia del mundo como la hora en que el mestizo asumía su papel histórico, consciente de la complejidad radical de su mismo ser. Y aquella fue acaso la más penetrante y brillante intuición del genio de Bolívar. Ante el Congreso de Angostura dijo —19 de febrero de 1819—:

"Al desprenderse la América de la Monarquía Española, se ha encontrado semejante al Imperio Romano, cuando aquella enorme masa cayó dispersa en medio del antiguo mundo. Cada desmembración formó entonces una Nación Independiente conforme a su situación o a sus intereses; pero con la diferencia de que aquellos Miembros volvían a restablecer sus primeras asociaciones. Nosotros ni aun conservamos los vestigios de lo que fue en otro tiempo: no somos Europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los Aborígenes y los Españoles. Americanos por nacimiento y Europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenemos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado".³⁰

De certero golpe de timón se puso Bolívar en el corazón del planteamiento de lo mestizo de América; pero le faltó algo, acaso porque a él mismo aquello le faltaba un poco, como mestizo. Habló del "país que nos vio nacer" —a los mestizos americanos—, y, por no calar más hondo, aludió a aquel "disputar a los naturales los títulos de posesión". Había más entraña en el derecho del mestizo a poseer América: por el lado materno era heredero legítimo de esa tierra. En cuanto a la novedad del hombre americano, esa era la novedad: su ser mestizo. Como ha escrito Octavio Paz de los mestizos: "No eran, como los criollos, unos europeos que deseaban arraigarse en una tierra nueva; tampoco, como los indios, una realidad dada, confundida con el paisaje y el pasado prehispánico. Era la verdadera *novedad* de la Nueva España. Y más: eran aquello que la hacía no solo nueva sino *otra*".³¹

Independiente América y expulsados los españoles, a la hora de concretar nuevos proyectos políticos, el pacto entre criollos y mestizos, al desaparecer el enemigo aglutinante, tendería a deshacerse y se agudizarían las tensiones, latentes en el interior de acuerdo asumido por partes tan discordes. De México —donde los criollos tuvieron un proyecto imperial único en América— ha escrito Paz: "La Independencia consumó las aspiraciones separatistas de los criollos pero en un sentido contraproducente para ellos: los verdaderos vencedores, como

se vería más tarde, habían sido los mestizos".³² Los mestizos mexicanos harían en ese "más tarde" la mayor revolución campesina de los tiempos modernos; pero por toda la América mestiza habría también ese "más tarde" de verdadera victoria, o de comienzos de verdadera victoria sobre todo lo opresor y ajeno.

En las repúblicas independientes de la América mestiza, el mestizaje comienza a acorralar hacia la parte superior de la pirámide social a los criollos que no se sumían en el vórtice del universal mestizaje. Las grandes tensiones sociales acabarían por ser no tanto de razas, cuanto de clases. Lo son ahora más que nunca, y ese seguir distinguiendo blancos y cholos y longos y medio indios y mulatos, no pasa de ser aberración manipulada por los detentadores del poder económico. En el Ecuador —que es la parte del horizonte americano que más a la vista hemos tenido en este ensayo— no vivimos sino una inmensa mayoría de mestizos y respetables minorías de indios.

El análisis del mestizaje —clave de inteligencia de lo americano— debe extenderse desde los cimientos puestos en este primer acercamiento a tema tan grande hacia todos los ámbitos decisivos de lo humano, donde cabe hallar, aunque sutiles y complejas, obscuras y extrañas, resonancias de lo mestizo. Comenzando por la lengua, que el mestizo americano recibió de España, con cuanto una lengua implica de cosmovisión y definición del mundo. He mostrado en otro ensayo —de estos que nos va requiriendo la coyuntura de los 500 años— como el hombre de América se fue apropiando del español hasta convertirlo en lengua de dos mundos.³³ Pero, ¿hubo mestizaje? Es decir, el quichua en nuestras tierras, otras lenguas indígenas en otras de presencia india importante, ¿presionaron sobre el español para algo que pudiera decirse de algún modo mestizaje idiomático? Y en la cultura, ¿fue todo imposición? ¿O hubo trasplantes, que se nutrieron de savias nativas? Y en la religión, ¿cabe hablar ante tantas formas sincréticas de una suerte de mestizaje?

Todos estos grandes temas de lo americano —y otros, en la misma dirección— han de ser atacados si queremos redondear la imagen profunda de lo que los americanos somos. En todos esos ámbitos el mestizaje, consumado ya en lo humano esencial, a más de

realidad problemática parece ser proyecto, definición de un gran destino, que los americanos debemos afirmar hoy con mayor pasión que nunca, si hemos de preservar nuestra identidad cósmica de voraces neocolonialismos, inescrupulosos en su poder económico y prepotentes por su desarrollo tecnológico. Hay más en el hombre y en el mundo que billetes y máquinas.

Alangasí, 20 de febrero – 3 de marzo 1992

NOTAS

1. Pieter Muysken: "Contactos entre quichua y castellano en el Ecuador", en *Antropología del Ecuador, memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1989, p. 401.
2. Federico González Suárez: *Historia General de la República del Ecuador*. Libro IV, cap. V, II. "Clásicos Ariel", 63, p. 146.
3. 7 Volúmenes, entre 1902 y 1925, publicados en Madrid, por los sucesores de Rivadeneyra.
4. Ob. cit., t. VI, p. 381.
5. 2 Vols. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1943.
6. Jouanen, ob. cit. II, 161.
7. Ibid., II, 162.
8. Octavio Paz: *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1982, p. 53.

9. Altamente sugestivo en nuestra materia el tema de la alternativa. Sobre él pueden leerse, de gran cantidad de textos; Antonine Tibesar, O.F.M.: "The Alternativa: A Study of Spanish Creole Relations in Seventeenth Century Peru". *The Americas*, XI, 3 (January, 1955), 229-282; John Leddy Phelan: *The kingdom of Quito in the Seventeenth Century*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1967, pp. 268-271.
10. Eugenio Espejo: *La Ciencia Blancardina*. En *Escritos del Doctor Francisco Javier Eugenio Santa Cruz y Espejo*. Tomo Segundo. Quito: Imprenta Municipal, 1912, p. 322.
11. Sobre un proyecto indio, la utopía andina en Perú –vuelta de y a la sociedad incaica–, véase Alberto Flores Galindo: *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas, 1986. Era, por supuesto, un proyecto inviable; no era, en rigor, proyecto.
12. Leonidas Batallas: *Vida y escritos del R.P. Juan de Velasco, S.J.* Quito: Talleres Tipográficos Nacionales, 1927, p. 6.
13. Celín Astudillo Espinosa: *Juan de Velasco historiador, biólogo y naturalista*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1978, p. 62.
14. *Ibid.*, p. 42.
15. Archivo General de Indias, sección la Audiencia de Quito, 61.
16. Ese libro, que se conservaba manuscrito en el "Museum fur Volker-Kunde" de Berlín, desapareció cuando la destrucción del museo, en la guerra. Paul Rivet conoció ese texto y transcribe en su "Bibliographie" el índice (I, 188). Otro vocabulario –que se conoce como B–, remitido de Madrid, fue publicado por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía y la Biblioteca Ecuatoriana "Aurelio Espinosa Pólit", como número 20 de *Llacta*. Quito, 1964.
17. Jouanen, ob. cit., II, 164.
18. Libro de exámenes y Conferencias de 1789 a 1804, N. 70, fol 189 y 189 v. En Alfredo Flores y Caamaño: *Expedientes y otros datos inéditos acerca del*

doctor José Mejía del Valle y Lequerica. Quito: Editorial Santo Domingo, 1943, p. 58.

19. Neptalí Zúñiga: *Mejía el Mirabeau americano*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales, 1947, p. 111.
20. Exposición al rector de la Universidad de Quito, en Celiano Monge: *Relieves*. Quito: Editorial Ecuatoriana, 1935, pp. 86-87.
21. *Relieves*, ob. cit., p. 87.
22. Eduardo Chao: *Historia General de España del P. Mariana con la continuación de Miñana y los escritos de Floridablanca y Toreno, completa en lo contemporáneo por Eduardo Chao*. Madrid: Librería de Gaspar y Roig, 1851. T. V, pp. 335-336. Cf. Alfredo Flores y Caamaño: *Don José Mejía Lequerica en las Cortes de Cádiz de 1810 a 1813*. Barcelona: Casa Editorial Maucci, 1913, p. XLIX.
23. Rafael Comenge: *Congreso de los Diputados. Antología de las Cortes de Cádiz*. Madrid: Hijos de J.A. García, 1909. Texto cit. en Flores Caamaño, ob. cit. en nota 22, p. LVIII.
24. Discurso dicho en la sesión pública del 8 de abril de 1811. En Flores y Caamaño, ob. cit. en nota 22, pp. 265-266. José Mejía Lequerica: *Discurso en las Cortes de Cádiz*. Selección y estudio preliminar Hernán Rodríguez Castelo. "Biblioteca de Autores Ecuatorianos" de "Clásicos Ariel", 75. Guayaquil: Cromograf, s.a. (1972), p. 81.
25. Libro cit. en la nota anterior.
26. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Imprenta de F. Moroto e hijos, 1881, pp. 445-446.
27. En Flores y Caamaño, ob. cit. en nota 22, p. 445; en "Clásicos Ariel" 75, pp. 154-155.
28. Paz, ob. cit., pp. 53-54.

- 29 El discurso se publicó en el primer periódico quiteño, escrito todo él por Espejo; el lugar citado está en el N° 6. Para cuando esto vea la luz estará circulando ya una edición facsimilar de "Primicias", editada por el Colegio de Periodistas de Pichincha para conmemorar el bicentenario de la aparición del periódico: "Primicias de la Cultura de Quito". N° 6. Quito, jueves 15 de marzo de 1792.
- 30 Simón Bolívar: *Páginas selectas*. Madrid: Aguilar, 1975, pp. 232-233.
- 31 Ob. cit., p. 54.
- 32 Ob. cit., p. 62.
- 33 Hernán Rodríguez Castelo: "El español, lengua de dos mundos, a los 500 años". *Memorias de la Academia Ecuatoriana de la Lengua*, N° 59. Quito, 1991, pp. 19-40.

"PORQUE SE FUERON LAS GARZAS" Y LOS QUINIENTOS AÑOS

Por Gustavo Alfredo Jácome

Miembro de la Academia Ecuatoriana de la Lengua,
correspondiente de la española.

Andrés Tupatauchi, el actante principal de nuestra novela PORQUE SE FUERON LAS GARZAS, creado con alfareras manos y según la misma fórmula de Yavé: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", se plantea, a sí mismo, en la "indefensa página primera", una interrogante de óptica trascendencia. Lo hace, como es natural en un natural, en su íntimo quichua: ¿Pita ñuca cani?, luego, en la lengua de su segunda personalidad, la de aprendiz de "blanco", ¿Quién soy?, interrogante que lleva implícita otra igualmente trascendental pregunta "¿De dónde vengo?"

El óptico planteamiento –lo confesamos– podía quedarle muy grande al inicio simple de una simple novela, por cuanto este óptico planteamiento está totalmente dentro del ámbito de la filosofía heideggeriana. Y esto porque ningún ser humano como el indio está más inmerso en el existencialismo de Heidegger, así como en la angustia kierkegaardiana: "La muerte no es enfermedad mortal: la única enfermedad mortal es la angustia".

¿Era el indio anterior a los quinientos años, un ser humano? Claro que sí, a pesar de los teologuñsimos del Vaticano, quienes históricamente decidieron que era "una bruta animalia", quizá por los celestes regazos de sus plumajes en penachos y su inocente desnudez, reminiscencia también edénica. O por sus mágicos diosecillos brujos. Hoy, a los quinientos años de deshumanización —nuestra hechura—, ¿quién más que el indio en "estado de yecto", en absoluta "yección", arrojado del paraíso de su mundo original? ¿Quién más "caído" por "extrañamiento" que él? ¿Quién más que el indio, quinientos años después, incapaz de "ser ahí", esto es de ser hombre en el mundo?

Heidegger nos habla de las dos maneras de "ser ahí con": la una es el "modo específico en que el hombre es en el mundo con los demás hombres, y la otra manera es la del hombre en el mundo con las cosas".

Sin duda, el indio, desde hace precisamente quinientos años, está en el mundo no con los hombres, sino con las cosas.

A esta situación ha sido reducido por medio de ese proceso de involución advertido por Antonio Sacoto en nuestra novela, y que lo transcribe así en su obra "CATORCE NOVELAS CLAVES": "...una degradación total del ser humano. Como que alguien, algún científico desquiciado, se hubiera propuesto ensayar con el indio un proceso darwiniano al revés, una regresión masiva hacia los estadios de los seres primitivos, y para lograrlo hubiera acertado en la utilización sistemática de todos los medios animalizables y hubiera llevado la anotación prolija de los resultados de la aplicación de cada uno de ellos: hambre y subalimentación y sus efectos; inoculación de todas las enfermedades, no tratamiento y sus resultados; trabajo forzado durante toda la vida, explotación, látigo, maltrato en todas sus crueles sutilezas, guaraperismo, alcoholismo, desnudez, ignorancia, cárcel, represión militar y policial y sus consecuencias, hasta conseguir, en quinientos años, no solo su objetivo, sino romper el lindero inferior de lo humano y arrear toda esa manada ya dentro de la animalidad.

Cuánta razón tuvo vuestro Cosmopolita, ambateños, y nuestro sempiterno Montalvo, al escribir: "Si mi pluma tuviera el don de las

lágrimas escribiría un libro sobre el indio y haría llorar al mundo".

Desde ese nivel subhumano se levanta Andrés Tupatauchi en nuestra novela al tenor de las palabras premonitorias del Fakir, en "Boletín y elegía de las mitas":

"Pero un día volví. ¡Y ahora vuelvo!
¡Vuelvo! ¡Alzome!
¡Regreso!
¡Regresamos!"

Y regresamos nosotros nuestras propias hechuras:

¡Y soy Andrés Tupatauchi!
¡Yo soy Mila Tupatauchi!
Yo tan José Farinango
¡Manungo y Petrona somos!
¡Yo soy Fermín Muenala, el indio en orfandad en vida misma
de mi gringuita Ely!
¡Y yo el longo Jusíco, el que maquinaba que de grande se haría
blanco para hablar en la blanca lengua del blanco

¡HEMOS SIDO CREADOS Y SEREMOS POR SIEMPRE!

Heidegger influye también en la decisión que toma Andrés Tupatauchi de investigar sus orígenes étnicos. En la obra EL SER Y EL TIEMPO, este filósofo afirma: "Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar, conocer 'que es' y 'cómo es' un ente. El buscar este conocer puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta".

Nuestro protagonista Andrés Tupatauchi –sin haber leído a Heidegger–, siguió el camino trazado por el filósofo existencialista. ¿Cómo? Veamos.

Los indios actuales de la comuna de Peguche, son tejedores de diversos artículos. Heredaron el oficio, hoy convertido en industria, de

sus antepasados, tejedores en el obraje de la hacienda de Peguche, en donde vivían muriendo siempre junto al telar. De esta suerte, el telar, que fue instrumento de cotidiana tortura, es hoy la herramienta de superación económica, primero, y luego de elevación cultural. Los hijos de los tejedores analfabetos fueron enviados a la escuela y se volvieron heroicos "escueleros", heroicos, a causa de la agresión inmisericorde de los niños "blancos". En nuestro cuento "Simón Burga", de BARRO DOLORIDO, trazamos la patética biografía del "escuelero". Con la tozudez muy propia de nuestro indígena en proceso de aculturamiento, de la escuela pasó Andrés Tupatauchi al colegio lugareño, en el que se graduó de bachiller. Prosiguió audazmente sus estudios en la Universidad, con no pocos de sus congéneres. En la actualidad hay abogados indios, médicos, ingenieros, arquitectos, sociólogos, antropólogos, enfermeras, profesores, trabajadoras sociales.

Andrés Tupatauchi había ingresado en la Católica de Quito y había sido estimulado con una beca para continuar sus estudios de Antropología Social en una Universidad de los Estados Unidos.

Nuestro protagonista experimentó un doble deslumbramiento: en primer término, el del varón asediado sexualmente por las "gringas", quienes al verle tan huidizo, e introvertido, decidieron ayudarle, y lograron su objetivo. Porque Andrés –según su confesión a su otro yo– en uno de sus monólogos interiores, "no se alcanzaba con las gringuitas, cada una de las cuales creía haber recibido el primer beso de compañero tan esquivo y falto de arrestos. Además, algunas de ellas habían descubierto en el compañero indio un delicioso amante a causa de su lento y deleitable ritmo sexual, por bradipsíquico, frente a las taquisíquicas y enloquecidas gringuitas: "Andrés, debes patentar tu ritmo" –le insinuaron muy sinceramente.

El otro deslumbramiento fue el encuentro en la biblioteca de la Universidad norteamericana con la obra del investigador Udo Oberem intitulada ESTUDIOS ETNOHISTORICOS DEL ECUADOR. Al hojear la obra, Andrés Tupatauchi se percató muy entusiasmado que ella contenía "NOTAS Y DOCUMENTOS SOBRE MIEMBROS DE LA FAMILIA DEL INCA ATAHUALPA, EN EL SIGLO XVI". AI

avanzar en su lectura, descubrió, casi al borde de un colapso, que el primer hijo del Inca-Shyri Atahualpa se llamó Topatauchi, que fue llevado por su padre al Perú en la guerra contra Huáscar y que, al advertir el incontenible avance de los españoles desde Tumbes hacia Cajamarca, "había hecho conducir a su hijo bajo custodia de cuatro mil indios, a Quito". Cuando Benalcázar avanzaba en la conquista del Reino de Quito, Topatauchi fue llevado a tierra de "yumbos", hoy región de Archidona, en la provincia de Napo. Ahí fue rescatado por Benalcázar y puesto bajo la protección de los frailes franciscanos de Quito, quienes, al bautizarle, le pusieron el nombre de Francisco, en homenaje a Pizarro, nombre cristiano al que añadió su nombre aborigen, Tupatauchi, como apellido. Llegado a la juventud casó con la hermana del Cacique de Otavalo, doña Beatriz Coquilago Ango.

El universitario Andrés Tupatauchi, apenas repuesto de su asombro, sacó las siguientes conclusiones:

1ra. El primer hijo de Atahualpa, Topatauchi, debía ser el heredero del trono del Tahuantinsuyo.

2da. Topatauchi casó en Otavalo con la hermana del Cacique, doña Beatriz Coquilago Ango.

3ra. Mi apellido paterno es Tupatauchi y soy otavaleño de nacimiento, luego... la emoción no le permitió terminar la conclusión lógica. Pero razonó con Karen, la más amante de las gringuitas.

Yo debo ser descendiente del Inca-Shyri Atahualpa, y, por tanto, algún derecho debo tener en el Tahuantinsuyo. Karen, con su mentalidad genuina y ford-midablemente imperialista, encendió en el pecho de Andrés una llamita de ambición que se fue volviendo una fogata en virtud de los razonamientos muy gringos de Karen Smit. Esta trazó el siguiente plan de acción. Primeramente, pediremos ayuda a la Academia de la Historia, a fin de comprobar legitimidad como descendiente de Atahualpa. Cuando todo esté comprobado, se podría restaurar el Tahuantinsuyo. Claro, habría que valerse de la poderosa CIA, entronizadora de dictaduras en el mundo y derrumbadora de gobiernos populares y democráticos que no eran de las simpatías de la

gran metrópoli. Desembarcarían los marines. Reclamaríamos el fabuloso tesoro de Atahualpa. Y tú, Andrés, serías el Inca-shyri emperador, y yo, la emperatriz del Tahuantinsuyo.

Con estas ilusiones, contrajeron matrimonio y resolvieron viajar al Ecuador, con la firme resolución de dar con las pruebas mediante las cuales Andrés Tupatauchi debía resultar descendiente legítimo de Atahualpa.

Quienes han leído nuestra novela, saben que los sueños de Andrés Tupatauchi se rompieron, igual que el cántaro de la lechera.

No obstante, la investigación realizada sirvió para que Andrés Tupatauchi inaugurara en sí mismo y en los demás integrantes de la comunidad de Peguche, el orgullo de ser indios, de hablar orgullosamente el quichua, de lucir el guango como una contraseña de su entrañable condición de indios. Y el orgullo racial derivó en Andrés y los demás en un complejo de superioridad que, como sabemos por Alfredo Adler, no es sino la otra cara de menorválido.

La contumaz lectura de "Comentarios reales de los Incas", por Garcilaso de la Vega, fundamentó en los integrantes de la agrupación *Rigcharishun* (Despertemos), organizada y presidida por Andrés, la firme decisión de volver a ser hombres.

¡Lo que hemos sido! —era la exclamación nostálgica ante el deslumbrante descubrimiento de la cultura pre-colombina. Estos fueron sus más importantes logros:

Hace ochocientos o mil años, en el Tahuantinsuyo ya operaban neurocirujanos. La evidencia de sus exitosas intervenciones quirúrgicas en el cerebro, son los miles de cráneos que con diversas técnicas de trepanación exhiben los museos arqueológicos, en especial el de Lima.

Fuimos arquitectos de Machu-picchu, Tikal, Teotihuacán, Ingapirca, Cochasquí.

Fuimos sabios en astronomía. Nuestros astrónomos señalaron con precisión el "Inti-ñan" o camino del Sol, hoy llamada Línea Equinoccial. El cerro de la Marca, a poquísimos metros del Monumento de la mitad del Mundo, es el orográfico mojón.

Nuestros antepasados fueron finos orfebres. Antes que en Europa, ellos trabajaron joyas en platino.

Tuvimos sabios llamados amautas y poetas denominados aravicos. De la destrucción de las expresiones de nuestra cultura aborigen consumada por los conquistadores españoles, se han salvado el drama "OLLANTAY", en lengua quichua, y el POPOL VUH, poema cosmogónico perteneciente a la cultura maya-quiché.

De la organización socio-económica del Tahuantinsuyo, nos cuenta orgullosamente Garcilaso de la Vega lo que nos sirvió para escribir una de las páginas de nuestra novela ya citada. Decimos en ella:

"En aquellos tiempos, la tierra era repartida anualmente, según las necesidades de los ayllus, sembraban y cosechaban cantando, todos tenían que comer: no hubo mendigos, una buena cosecha no era una maldición, no producía —como hoy—, pánico en la Bolsa, no se arrojaba el exceso de las mieses en el mar, no se derramaban en los ríos una buena producción de leche, con el fin de conservar su precio, no se conoció el vil dinero, había un amistoso cambalache, todos tejían su ropa y modelaban su vasija, no hubo ladrones, se castigaba la mentira y la pereza, trabajaban todos para todos. Lo hacían de mancomún, por el bien común, por medio de mingas. El vellón de llamas, alpacas y vicuñas era abrigo repartido entre el pueblo.

El inca no estaba en su trono para robar ni oprimir.
El ejército estaba formado por bravos guerreros,
los bravos no disparaban sus flechas y venablos
contra el pueblo,
no eran soldados de soldada,
no eran aborrecimiento".

Hasta aquí lo que fue esta nuestra linda india, intocada. Lo que vino después son, precisamente, los quinientos años que hoy recordamos. Está bien decir recordamos, memorizando que recordar, etimológicamente, significa *-re*, igual repetición, y *cor-* cordis, corazón. Recordar es volver a pasar por el corazón. Esta la causa por la cual cada uno de nosotros siente los quinientos años según su calidad cordial. Es así como ya no hablamos de los quinientos años del descubrimiento. Los nibelungos nos desmienten, puesto que ellos se adelantaron al casual, al casualísimo hallazgo de un Nuevo Mundo por Cristóbal Colón. Los indios sobrevivientes, por su cuenta, se jactan, heroica o masoquísticamente, de quinientos años de resistencia.

Resistieron mediante el mimetismo sociológico, cuyo mecanismo de aguante únicamente se rompía en las intermitentes sublevaciones, cruentamente aplastadas, tanto por el "monstruo sangriento", durante el coloniaje, cuanto por el "yugo servil" que continuaba vigente en plena época republicana, ya casi dos siglos después del "león destrozado".

Se podría también hablar de quinientos años del exacto cumplimiento de la profecía de wiracocha. O denunciar con el poeta el fin de la coruscante heliolatría, porque, cabalmente, hace quinientos años el Sol cayó bajo las patas de los caballos.

No vamos a tiznar aún más la "leyenda negra". Y no lo hacemos por cuanto en contrapartida de todos los genocidios y los crímenes todos, todos de lesa humanidad, se nos trajo y se nos dejó, para siempre, un excelso, un incommensurable don donativo: la lengua de Castilla, esta con la cual, simplemente, "el hombre habla a su vecino" o es el sublime instrumento de transfiguración en el poeta, el escritor, el santo, el héroe.

Tras el hallazgo de las Indias Occidentales, vino la conquista brutal. La del Perú advino luego del descubrimiento del Mar Pacífico. Se la llevó a cabo como si se tratase de una empresa netamente crematística. Los empresarios fueron tres: un clérigo —cuando no—, Hernando de Luque, y dos capitanes, los dos, por igual, analfabetos, Francisco Pizarro y Diego de Almagro. Antes de firmar en Panamá el comercial contrato —estos dos por interpuestas personas—, los tres comulgaron, conmovedoramente, cada uno con la tercera parte de la misma hostia. Después, lo que sabemos: "Los trece de la fama", Puná, Tumbes, Cajamarca. Cajamarca es un inmarcesible hito de la infamia. El protagonista fue otro clérigo, el Padre Vicente Valverde, en diálogo con Atahualpa. Preciso es recordarlo por cuanto según el contenido de dicho diálogo se consumó la conquista y fueron administrados los tres siglos de coloniaje. Lo hacemos mediante la fidedigna versión de nuestro historiador González Suárez:

"La litera imperial había llegado ya a la mitad de la plaza... cuando de una de las casas salió Fr. Vicente Valverde y, precedido del intérprete, se presentó ante las andas del Inca, hízole una reverencia profunda, le santiguó con una pequeña cruz de madera... y luego le dirigió un discurso en el que le habló de los misterios cristianos, de la fundación e institución de la Iglesia católica, de la obediencia debida al Papa y, finalmente, de la donación que este había hecho de las Indias occidentales a los reyes de España, a quienes el Inca debía someterse y obedecer. Tan extraño razonamiento, hecho en castellano por el religioso y traducido, pedazo por pedazo por el intérprete Felipillo, causó en el ánimo de Atahualpa una impresión profundamente desagradable... Lo que Atahualpa alcanzó a comprender claramente fue lo que se le anunciaba respecto de la donación hecha por el Papa de las tierras del Perú al rey de España y, así respondió indignado: La Tahuantinsuyo es mía, es la herencia de mis mayores. Ese, de quien decís que ha hecho donación de estas tierras a vuestro rey, ha regalado lo que no es suyo! ¿Quién os ha dicho esas cosas?, añadió Atahualpa dirigiéndose el Padre Valverde. ¿Cómo las sabéis?... Esas cosas están contenidas aquí —repuso el religioso mostrando al Inca una Biblia que llevaba en la mano.

Pidió Atahualpa el libro, lo observó por un breve instante con cierta curiosidad desdeñosa y luego lo arrojó con desprecio al suelo

diciendo con voz airada: Ahora me daréis cuenta de los desmanes que habéis cometido en mis pueblos. El fraile recogió su Biblia, se regresó apresuradamente al aposento donde estaba escondido Pizarro y asustado le dijo: ¿Qué aguardáis? ¿No veis que los indios se nos vienen encima? Atahualpa se había puesto ya en pie sobre las andas y arengaba a su gente. El sol se hundía en el ocaso trasponiendo los montes que ciñen el horizonte de Cajamarca..."

El ocaso del Sol de los incas fue total y definitivo. Esto, hace quinientos años. Quinientos años que nuestro protagonista Andrés Tupatauchi soporta en carne propia, hipersensibilizada por la lectura de los decires de Garcilazo de la Vega y las páginas de "Noticias secretas de América". Vivía encandilado con el realismo mágico con que el Inca historiador describe la llegada a tierras del Tahuantinsuyo de los fabulosos viracochas, relucientes en sus armaduras, piafantes en monstruos nunca vistos, mortíferos disparadores del rayo, hermosos extraterrestres de ojos azules y doradas barbas y crenchas, rijosos gozadores de coyas y fiustas deslumbradas. Pero se ensombrecía hasta enlutarse al leer la denuncia patética de "Noticias secretas de América", mayormente verdícas por venir de los españoles enternecidos, Jorge Juan y Antonio de Ulloa.

Transcribimos el recurso compensatorio utilizado por Andrés Tupatauchi, expresado en su habla de esta manera:

"Cada vez que me siento alicaído, voy al Museo del Banco Central. Ultimamente he ido con mi mujer, a sacarle pecho, mostrándole de quienes vengo. Ella, contagiada de mi sentimiento no ha hecho sino apretar mi mano y acurrucarse en mí, más entregada. Estas —le digo—, son flechas de obsidiana de los hombres de El Inga. Mira, Karen, las Venus de Valdivia. Sin figurillas de hace cinco mil años. Karen, mirando el peinado de esas mujeres de hace tanto tiempo, me dice a la oreja, sonriéndome: La mujer siempre fue mujer. Y todo en homenaje al hombre. Los de beauty-parlors deberían venir a copiar estos modelos. Mira, Karen, estos son instrumentos de música, ocarinas y silbatos. Los silbatos tienen figura de mujer. Esos hombres fueron también sabios en eso: hacían música besando a sus mujeres y acariciándolas. Hay que oír con los oídos de la imaginación la melodía

de centenares de estos barro músicos en las fiestas del Inti-raymi. En este departamento están las joyas trabajadas por los orfebres durante los veinticuatro quilates del día: zarcillos, collares, narigueras, brazaletes, clavos faciales... Estas son las botellas-silbato. Ni el entierro durante tantos siglos ha podido quitarles su brujería. Y aquí están balanceándose en su propia voz. Esta llora como la tórtola, con igual sentimiento. Estotra suena abusionera, igualita que el chúshig. Esa remeda el chillido del mono y aquella gruñe como el jaguar. Las veces que oigo el canto-loro de la tórtola de barro, me quedo así, entresofado, porque me llega un chasqui desde muy lejos con un mensaje que tan solo yo entiendo y nadie más. Aquí, adentro, en el museo, paisanos y extranjeros se sorprenden de la cultura de mis antepasados. Los paisanos se hacen cargo por primera vez de su sangre india, sienten recién el orgullo de su origen. A la hora. He visto brillar sus ojos ante las maravillas del indio pre-histórico, como diciéndoles mentalmente a los gringos: Nosotros venimos de esos orfebres, de esos sabios y artistas, de esa finura de alma".

"En verdad te digo que antes que el gallo cante, me habrás negado tres veces".

En la calle, fuera del Museo, una madre india, cocha de miseria en el atrio, con un crío salido en huesos, prendido de la teta chuna como jícama, levanta su mano y el pedido pordiosero. Otro de sus hijos, ya andariego, aprendiz de lloriqueante, con su cara amasada de mechas y mugre, va de una a otra de las patronitas-su-mercé que salen del Museo. ¡Qué asquerosidad! ¡Indios afrentosos! La policía debería mandarles trapiando.

Entonces, cómo no gritar, cómo no maldecir.

Nosotros, los nosotros de ahora,
así apocamiento, así diosolopay, así pura intemperie,
somos papacara de la domesticación eclesiástica.

Nosotros, los nosotros de ahora,
así, espantajos, así embrutecidos, así ladrones, agua-
rapados, pordioseros, pura asquerosidad,
somos hechura de quinientos años de españoles y mes-
tizos,

hechura de encomenderos hacendados feudales mayor-
domos
soldados chapas curas frailes presidentes ministros
cantineros guaraperos
intendentes comisarios abogados tinterillos
diputados demagogos indigenistas

AZTRA IERAC INERHI!

"Llorad, llorad, hermanos,
todos en él pusimos nuestras manos".

Adentro del Museo lo que fuimos.
Afuera, lo que somos.
De Venus de Valdivia a lascibia en montes de Venus,
de joyeros a boyeros,
de aravico a ¡ara vago!
de quipucamayos a capacaballos.
¡Ñaupá tiempo de mi vida!

"Cerca de dos millones de ecuatorianos,
más de la cuarta parte de la población del país,
viven en condiciones dramáticas y pavorosas.
Son los marginados en el sector rural".

El locutor anuncia así FODERUMA, un proyecto de entablillaje que, diositolindo, ojalá no se quede tan solo en eso. Mientras tanto, en el televisor gusanea un amontonamiento de almas-en-pena:

indias embalsamadas en caras de chúsig, de raposa, de murciélago,
tapándose con mantas la viudez en sus cabezas,
indios irisos, amansurrados, irremediables,
todos, seguro, manadamente fétidos,
que nos quedan viendo desde un hilito de vida,
ya sin pronuncia,
culpando con la ferocidad de su mansedumbre,
inmovilizados en lotraveda. Desterrados.

Un pingullo revolotea llorando por todos ellos,
ya sin lágrimas, sin pulso, sin alma.

Adentro, lo que fuimos.

Afuera, lo que somos.

¡OH, PACHACAMAC!

LOS INDIGENAS Y LAS FORMAS REIVINDICATIVAS DE SU CULTURA

Samuel Guerra Bravo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

La expresión "formas reivindicativas" no alude a manifestaciones exteriores de la cultura indígena sino a los significados de sus procesos de emergencia. Nuestro análisis se ubica en el nivel semántico, que permite entender los procesos sociales como procesos culturales.¹

La resistencia como cultura

Los indígenas fueron sometidos hace 500 años y aún hoy continúan en esa situación. Los sucesivos dominadores han renovado sus mecanismos de dominio y los han adecuado a las cambiantes circunstancias históricas. Esto es verdad. Es falsa, en cambio, la visión tradicional que nos presentaba al indígena como incapaz de resolver esa dominación, como alguien que sufría la explotación con resignación, pasividad, negligencia o ignorancia. "Resolver la dominación" significa aquí asumirla. El asumirla es una condición sine qua non para superarla.

En realidad, resulta admirable que el indígena haya podido resistir el peso colosal del dominio y sus diversas modalidades:

reducciones, mitas, obrajes, haciendas, servicio doméstico, salario, etc. La pregunta que corresponde a nuestra época contemporánea acerca de este problema es: ¿cómo hizo el indígena para resistir toda la irracionalidad dominadora? ¿Qué mecanismos utilizó para no desaparecer de una vez en medio de la orgía de violencia que ha padecido? Estas son obviamente interrogantes culturales.

Los indígenas utilizaron múltiples mecanismos, entre ellos, el suicidio (si es que se le puede considerar como un mecanismo de resistencia), la huida a regiones inhóspitas, la migración a los centros poblados y la integración al sistema colonial, la oposición armada.² Pero estos y otros mecanismos podemos sintetizarlos en dos básicos: la fuerza y la sumisión absoluta.

En el primer caso se trataba de enfrentamientos desiguales que resultaron adversos para los indígenas en el balance inmediato; en el segundo, se propiciaba el reconocimiento inapelable de la autoridad y superioridad del patrón o del amo, el anonadamiento (o "nadificación", si se me permite) para autoreducirse a mera fuerza de trabajo sin voz, sin oídos, sin entendimiento (indio mudo, indio sordo, indio bruto). Este mecanismo tampoco tuvo éxito porque el patrón (los blancos mestizos en general) vio en esa actitud, no una estrategia indígena para sobrevivir, sino una característica esencial de su ser, de su condición humana. Definió entonces al indio como vago, sucio, indolente, apático, incapaz; alguien, en suma, que no podía captar la racionalidad del amo y que solo entendía el lenguaje del látigo, del cepo, del insulto, de la violencia, del desprecio.

Pero el mecanismo más eficaz de resistencia empleado por los indígenas ha sido el de la fiesta (del ritual, del espacio simbólico), que le ha permitido realizar una eficaz síntesis entre su mundo cultural y el del patrón. En los rituales religiosos o paganos ha ocurrido lo que no pasaba en el mundo civil (económico, social, político): el patrón, que se vuelve también simbólico (Dios, el hacendado, el Teniente Político, el profesor, el quishca), "reconoce" la existencia del indígena y la necesidad que tiene de él para seguir siendo patrón. Y el indígena, a su vez, reconoce la existencia y necesidad del patrón en un acto que nace de su propia cosmovisión y no por imposición externa. En el nivel de

lo simbólico, el indio acepta la sumisión y explotación, no como un destino impuesto, sino como un acto necesario para ser reconocido en su existencia, incluso para ser aceptado, aunque no fuera más que en los cortos límites del ritual o la fiesta. Este saber que existe y que es reconocido por el "Otro" (la otra conciencia) como existente, ha constituido para los indígenas —dado el nivel de cosificación al que quedó reducido— la resistencia fundamental o esencial que ha dado origen a las demás formas de resistencia.

Esta no es una dialéctica de la afirmación del patrón, sino de la supervivencia del indígena. El reconocimiento de la existencia del patrón es un mecanismo para que este reconozca, a su vez, la existencia del indígena. Con ello el indígena supera los mecanismos insuficientes de la fuerza y el anonadamiento y se descubre a sí mismo como alguien que, aunque oprimido, existe y es necesario. Si no en la vida real, por lo menos en el ritual simbólico, el indígena logra equipararse ontológicamente (como seres existentes) con el patrón, aunque comprenda a la vez que los respectivos rangos y roles sociales son diferentes. Pero es la existencia lo que cuenta en este primer momento para garantizarse la supervivencia que después le conducirá a las siguientes etapas de "ser del patrón" (en las modalidades de esclavo, concierto, huasipunguero) y "ser de nosotros mismos" (forma de existencia por la que luchan en esta época contemporánea bajo modalidades y demandas organizativas, jurídicas, políticas, educativas, etc.).³

El descubrimiento en el nivel simbólico de que son, de que existen, y de que en ese plano son iguales al patrón, ha constituido el hecho más trascendental de la historia indígena, que les ha permitido sobrevivir de mil maneras sabias y audaces. Todas sus estrategias de supervivencia han estado fundamentadas en este hecho histórico y esencial, que les ha conferido la astucia y versatilidad necesarias para escapar (resistir) al dominio a través de ámbitos —como el simbólico— que estaban y están todavía más allá (o más acá, da lo mismo) de la lógica que sustenta el sistema de dominio.

Pero hagamos un esquema que recoja esta trayectoria histórica de los indígenas:

- Cosificación, degradación ontológica que los reduce a...
- Resistencia, supervivencia, descubrimiento de su existencia como...
- Alienación, "ser del patrón" en condición de...
- Liberación, "ser de nosotros mismos" por medio
 - a) del reconocimiento étnico
 - b) de su organización como
 - c) de su participación política en el
- "menos que estiércol de las plazas"
- esclavo
- mitayo, obrajero, con-cierto, huasipunguero
- libre, asalariado
- nacionalidades
- Estado plurinacional y pluricultural

El esquema recoge los momentos fundamentales de la historia indígena que revelan un proceso siempre emergente, a pesar de los obstáculos puestos por los sucesivos dominadores. La astucia de esta historia radica en que los indígenas han roto la lógica del dominador, que entiende la resistencia como contraofensiva violenta. Se ha dado esa contraofensiva a través de las sublevaciones y levantamientos, pero los indígenas desarrollaron también mecanismos cotidianos a nivel de lo simbólico, de lo ritual, de lo cultural que, a la postre, han sido más eficaces en su lucha por la supervivencia.

Las condiciones del dominio y la lucha por sobrevivir obligaron a los indígenas a desarrollar una lógica que entronca, no con los principios lógicos supremos de la cultura europea, sino con su necesidad de sobrevivir. Esta les ha obligado a preservar sus saberes ancestrales, sus mitos, sus símbolos, su cultura experimental y sensible y presentarlos en la época "contemporánea" como contrafuertes de sus luchas. Conocemos algunas de sus manifestaciones de esa lógica, pero su estructura escapa todavía la comprensión racional de nuestra cultura blanco-mestiza. Y ellos, que viven esa lógica, no la han formulado todavía conceptualmente.⁴

El caso es que los indígenas han trascendido a su modo el dominio y han avanzado en un proceso liberador que les ha conducido desde su condición inicial de "menos que estiércol de las plazas" hasta

su condición actual de propietarios e interlocutores sociales y políticos. De la "nada de ser social" a la actual "existencia social" que lucha por su afirmación, por la recuperación de la tierra y la participación política: ese ha sido su camino, su largo y difícil camino de 500 años. Cabe señalar que los procesos de resistencia y supervivencia han ocupado la mayor parte de ese tiempo; la organización de los indígenas, la diferenciación y reconocimiento étnicos, la afirmación cultural y la participación política han sido conquistas de los últimos 30 años. ⁵

Hemos hablado de "proceso liberador" y conviene que digamos dos palabras sobre ello. La categoría de "liberación" ha surgido en nuestras ciencias sociales en el último cuarto de siglo como una respuesta latinoamericana y tercermundista, en el plano teórico, al problema de la dependencia socio-económica. El sentido que damos a la expresión "proceso liberador" se inspira, por supuesto, en este desarrollo contemporáneo de nuestras ciencias sociales, pero alude más exactamente a los avances, a esos pasos hacia adelante que han dado los indígenas en su historia al independizar (liberar) pequeñas "áreas" de su realidad social y cultural.

La historia indígena bien puede ser la historia de sus zonas trabajosamente liberadas y puestas bajo el control de su vida, de su lógica, de su organización y estrategia, de su astucia para sobrevivir y presionar. Podríamos mencionar, por ejemplo, que los indígenas han liberado su capacidad para resistir la agresión permanente y mantener su identidad en medio de condiciones anonadantes y alienantes, que han liberado la posibilidad de aumentar su población luego del genocidio del siglo XVI, que han liberado parte de su fuerza para presionar y conseguir que se suprimiera la esclavitud, la prisión por deudas, el concertaje, el precarismo; que han liberado las posibilidades de organizarse, de reconocerse como étnicamente diferentes; que han liberado en parte su derecho a la tierra y a su propia cultura, que han liberado ("inventado") sus tradiciones; que han liberado su estructura de nacionalidades, oculta bajo la homogenización burguesa del Estado nacional; que han liberado en parte su condición de sujetos sociales y actores políticos; que han liberado el espacio jurídico negador para proponer reformas al estatuto jurídico de nuestro país; etc., etc. A esta

lucha tenaz y a los logros alcanzados hemos llamado "proceso liberador" y quizá en ningún otro caso el término "liberador" alcance un significado más auténtico.

La historia de los indígenas (y la de los demás grupos sociales ecuatorianos) no permite hablar de logros finales e irreversibles en el plano de la justicia, la libertad, la igualdad, el derecho; solo permite hablar de avances paulatinos, de luchas intransigentes (incluyendo en ellas las victorias y derrotas, las continuidades y rupturas, los rodeos y dudas, los aciertos y errores), de progresos inacabados. Los indígenas (y los sectores sociales emergentes, en general) no viven la consumación de la historia, como las clases hegemónicas, solo viven la lucha, el movimiento liberador, la conquista de sus derechos negados, la afirmación lenta pero sostenida de su existencia social, la creación de mecanismos que les permitan dejar de "ser del patrón" y abrirse camino al anhelado y liberador "ser de nosotros mismos"⁶

La organización como cultura

¿Qué ha significado organizarse para los indígenas? No averiguamos por los logros o resultados de su organización, sino por el significado del hecho de organizarse, que ha conferido a los indígenas valores, pautas, comportamientos, actitudes, iniciativas, etc. configuradores de su perfil cultural.⁷

La organización es un fenómeno nuevo en la historia indígena de los últimos cinco siglos, de allí su importancia. La conquista hispánica significó una desestructuración y desarticulación de las organizaciones aborígenes. El sistema colonial y el republicano, que siguieron, excluyeron al indígena y le negaron su existencia social, aunque se sustentaron en su trabajo. La dominación radicaba justamente en utilizar al indígena como la fuerza de trabajo que movía al sistema productivo, y en negarle —a la vez— los derechos de los demás. La condición de esclavo era la única existencia posible para los indígenas, y los esclavos estaban excluidos de la sociedad.⁸

La esclavitud fue el modo cómo la exclusión se viabilizó históricamente y, aunque fue abolida en 1854 en nuestro país, estuvo

vigente en el interior de las haciendas hasta mediados de este siglo. La transformación del Estado en propietario y exportador a partir de 1972, la emergencia de las clases medias que dinamiza la estructura social, el fracaso de los "mediadores" (partidos de izquierda) para incorporar a los indígenas a la lucha de clases, y la experiencia positiva de las comunas (como formas de asociación) creadas a raíz de la Ley de Comunas de 1938, conformaron un contexto favorable a la causa indígena.

Había llegado el momento de luchar contra la exclusión con mecanismos asociativos y organizativos. La "comuna" fue entendida por los indígenas como un espacio propio y un conjunto de relaciones sociales que les había permitido asumir la exclusión, experimentar el valor de asociarse, adquirir la idea de derechos, condenar la dominación y empezar a reaccionar como un "nosotros". Los indígenas han logrado mantener este espíritu comunal —como un rasgo de su cultura— en las organizaciones de segundo y tercer grado desarrolladas en el último cuarto de siglo; espíritu o carácter que se ha convertido en un elemento diferenciante con respecto a las formas estamentales de organización de la sociedad blanco-mestiza. Igualmente, ha permitido formas de participación, representación y delegación basadas en el consenso.

Organizarse ha significado para los indígenas crear posibilidades de éxito en la lucha contra la exclusión; adquirir la capacidad de presionar juntos en un frente común; multiplicar su fuerza en la unión frente a los "mishus" y "su" Estado. Organizarse ha significado garantizarse a sí mismos la irreversibilidad de lo ganado hasta aquí en cinco siglos de historia emergente, invadir el símbolo del poder dominante y obligar al Estado a reconocerles con el aparataje legal que antes sirvió para excluirles, afirmarse en su diferencia e identidad, consolidar su existencia social, ganar un espacio político que garantice la participación.

La organización ha girado en torno al objetivo estratégico de los indígenas: la tierra. Pero ha desarrollado también objetivos "contemporáneos": diferenciación étnica, identidad cultural, educación bilingüe intercultural, infraestructura, recursos, crédito, etc., que los

indígenas expusieron en forma detallada en los 16 puntos de su plataforma de lucha presentados al gobierno en Junio de 1990. Pero el objetivo fundamental (por histórico y emergente) ha sido el de conquistar un espacio social y un reconocimiento por parte de los blanco-mestizos.

Los indígenas aprendieron que ni la integración al "mundo" blanco-mestizo ni la lucha de clases eran los caminos adecuados para sus demandas. Dejaron de ver la realidad a través de las ideologías "mediadoras" de los partidos de izquierda y enfrentaron el reto de verse a sí mismos como etnias diferentes, portadoras de visiones y de luchas reivindicativas. Convirtieron entonces a la organización en una estrategia de diferenciación, del mismo modo como siglos atrás hicieron del ritual simbólico la estrategia de igualdad con el patrón (y con el blanco-mestizo, en general).

Pero ni la igualdad ni la diferencia han sido atributos que les pertenecieran por el hecho de ser indígenas. No, han sido conquistas históricas, mecanismos para la construcción de su subjetividad, momentos reivindicativos de su identidad etno-cultural, estrategias para la afirmación individual y colectiva. Los indígenas no se definen en el horizonte de una esencia ontológica, sino en el marco histórico de relaciones comunitarias. De allí el valor que atribuyen a su cultura, a los elementos que estructuran su "condición de indígenas", y no propiamente su "ser indígenas". O, si se quiere, su ser es pertenecer, relacionarse. Y, por ello mismo, diferenciarse.⁹

Las organizaciones indígenas responden a estas demandas "contemporáneas" de su proceso histórico, se identifican con ellas, las representan. Y a pesar de la multiplicidad de organizaciones locales, regionales y nacionales, todas se mueven dentro de un horizonte común emergente y reivindicativo. Esto les caracteriza y les confiere un perfil cultural específico.

¿Pero ante quién formulan los indígenas sus demandas? Ante el Estado, que para ellos simboliza el dominio y la exclusión. Esto nos obliga a estudiar el significado de esta relación política e interpelante de los indígenas con el Estado, que constituye a la vez una expresión cultural.

Las reivindicaciones políticas como cultura

Como hemos visto, los indígenas superaron hacia los años sesenta de este siglo la visión clasista ("prestada" por los partidos de izquierda) de sus demandas y desarrollaron una visión étnica, más ajustada a su lógica. Esto los enfrentó directamente al Estado como instancia jurídico-política que podía y debía resolver aquellas demandas.

El Estado es, para los indígenas, la organización suprema del poder blanco-mestizo, que ha legitimado y legitima su exclusión ante la faz de los demás estratos sociales. Pero es también el espacio simbólico frente al cual se convalidan sus reivindicaciones. El Estado es su antagonista "contemporáneo".

Enfrentarse al Estado significa para los indígenas dar la cara a la historia denigrativa de los últimos cinco siglos, construir su alteridad y convertirse en interlocutores, avanzar —en fin— en el camino hacia el "ser de nosotros mismos". El Estado es la instancia ante la cual van a medir el nivel de existencia social alcanzado y la situación real de su igualdad con los "mishus". Van a medir también su capacidad de presión, su fuerza política. Puesto como antagonista, el Estado es para los indígenas algo así como el termómetro de su historicidad. Y esto es decisivo porque todo el poder de los blanco-mestizos está concentrado en el Estado o representado por él. El Estado es la arena donde se va a dirimir el conflicto de la igualdad y la diferencia, además del conflicto de derechos. El Estado es la contraparte que les permitirá afirmarse como sujetos sociales y políticos.

El levantamiento de 1990 legitimó estas aspiraciones de la globalidad de las nacionalidades indígenas existentes en el país. Aquel suceso fue la ocasión, no solo de presentar un listado de demandas, sino de penetrar en los espacios sagrados del poder blanco-mestizo para exigir el reconocimiento que se les había escamoteado durante siglos. Reconocimiento directo e inmediato entre los blanco-mestizos y los indígenas, entre los "otros" y "nosotros". Lo verdaderamente significativo para los indígenas fue ver a su dirigencia negociar frente a frente con los representantes del Ejecutivo, como iguales. Una

igualdad que ya no es simbólica, como cuando el prioste abrazaba al patrón en el patio de la hacienda durante la fiesta de San Juan, sino real y objetiva. La interlocución, el diálogo, la interpelación, la protesta, el rechazo, la crítica, el acuerdo y el apoyo adquirieron nuevas dimensiones para los indígenas a partir de Junio de 1990. Habían alcanzado, tras duras luchas, el reconocimiento de su existencia social.

Esta fue una victoria política y cultural. Política, porque se dio en la arena del Estado, la instancia política de los blanco-mestizos. Cultural, porque fueron reconocidos "como son", esto es como indígenas, como etnias que viven, se organizan y luchan de acuerdo con sus valores, sus cosmovisiones, sus saberes, sus símbolos.

Pero hay algo, también político y cultural, que no ha sido logrado todavía: ser reconocidos como nacionalidades. Esta es su lucha actual.

Una nacionalidad es, para los indígenas, "una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio". Y ellos encuentran que en nuestro país habitan nueve grupos étnicos que cumplen esa definición. La demanda de ser reconocidos como nacionalidades ha surgido de la diferenciación alcanzada en las últimas décadas entre indígenas y mestizos (que son los que controlan el Estado). Es ese contexto el que viabiliza su propuesta de reformar el Estado para que acoja como entes políticos (ciudadanos) a quienes estaban excluidos de él. Esto supondría una modificación del Estatuto fundamental del Estado, la Constitución, reconociendo al Ecuador como un país plurinacional y pluricultural. Ello posibilitaría, además, la aprobación de una Ley de Nacionalidades Indígenas, cuyo proyecto fue elaborado ya por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso en 1987.

El definirse como nacionalidades les permite entrar de lleno en el juego político, más allá de las reivindicaciones étnicas, les permite ser sujetos de derechos, soberanos dentro del Estado. El ser reconocidos como nacionalidades ratificará legalmente la igualdad y —a la vez— la diferencia tan trabajosamente conseguidas, consolidará su identidad y les proporcionará el horizonte necesario para una

revalorización de su pasado y una puesta en práctica de su visión comunitaria.

Pero, ¿qué significan para nuestra época contemporánea estas propuestas políticas de los indígenas? Significan, en primer lugar, la quiebra de los conceptos de nación mestiza y de Estado nacional. Y, en segundo lugar, la propuesta de un proyecto político alternativo.

La presencia indígena en el escenario socio-político-cultural ha puesto de relieve el verdadero drama de nuestro país: la inexistencia de una nación ecuatoriana. Un siglo y medio no fue suficiente para que los terratenientes criollos y la burguesía agro-exportadora pudieran construir la nación ecuatoriana. La misma diversidad del país impidió una globalización del dominio del capital hegemónico, y la última "propuesta" de los sectores dominantes de integrar al indígena al Estado nacional y de culturizarlo fracasaron ante la emergencia indígena de las últimas décadas. Ante los ojos de nuestros contemporáneos, el Ecuador aparece como heterogéneo y diverso en lugar del país homogéneo y unitario que pretendían los sectores hegemónicos, plurinacional y no uninacional, pluricultural y no unificado bajo la cultura blanco-mestiza.

El proyecto de construir una nación ecuatoriana no ha perdido vigencia, pero tal construcción no se hará bajo los parámetros excluyentes de los blanco-mestizos. Eso es lo que se sabe en este momento en que el proyecto indígena ha sido presentado como una alternativa. Dos proyectos políticos se han situado frente a frente: el uno, pretende la "unificación nacional" a base de la integración, el mestizaje y la culturización de los indígenas; el otro, habla de un Estado integrado por nacionalidades diferentes e iguales en derechos. En el primer caso, el Estado personifica y representa los intereses políticos de todos sus miembros; en el segundo, el Estado es un "mediador" que coordina (confedera) a las diferentes nacionalidades.¹⁰ Dos culturas políticas viven ahora una relación antagónica que se resolverá, sin duda, en el futuro con una síntesis que significará una reforma del actual Estado mestizo.¹¹

Las reivindicaciones políticas del contra-proyecto "indio" se concentran en la territorialidad, autonomía, autodeterminación y

autogobierno: aspiraciones que han sido calificadas de inconstitucionales por el gobierno socialdemócrata. El Estado mestizo encuentra que la propuesta política indígena implica la desmembración de su territorio, la renuncia de su soberanía y el trastorno de su régimen jurídico y administrativo. Según el gobierno, los indígenas proponen la creación de un "Estado paralelo". Y eso, por lo pronto, resulta inaceptable.¹²

Lo que se concluye es que la alternativa indígenas no entra todavía en el horizonte cultural de los blanco-mestizos. Por dos razones: una que proviene del Estado mestizo: la mentalidad todavía excluyente y la limitación legal; otra que proviene de los indígenas: su impaciencia y radicalidad, que un funcionario del gobierno calificó de "extremismo indianista".¹³ Son dos posiciones culturales, dos maneras distintas de entender un ámbito político que algún día llegará a significar lo mismo para todos: la democracia. Una democracia real y participativa como lo prevé la utopía indígena.

Otras modalidades de la cultura reivindicativa

Lenguaje y educación

"En algún momento, la CONAIE entregó oficialmente el pliego de 16 puntos que, con el apoyo de organizaciones de derechos humanos..., había proclamado como un "Mandato por la tierra y por la vida", y como plataforma de lucha del levantamiento".¹⁴

Esto era algo inédito en la lucha indígena: la entrega de un pliego de demandas. Y era inédito, no por las demandas, sino por el "pliego", por la utilización de la escritura, y por el hecho de que ese pliego escrito recogiera la plataforma de lucha del levantamiento. ¿Por qué la novedad y cuál su significado?¹⁵

La escritura es algo así como la graffía del pensamiento, el signo lingüístico de la razón pensante. Pero los indígenas, expulsados del ámbito de lo humano a raíz de la conquista, fueron expulsados también

del ámbito de la razón. Y quedó establecido en el pacto colonial que solo los blancos (para entonces, ni siquiera los mestizos) tenían derecho a la razón, al pensamiento, al logos, a la ciencia, a la virtud, al bien, al ocio; mientras los indígenas quedaban recluidos en el ámbito de las manos, del trabajo, de la esclavitud, del pathos, del vicio y la animalidad. La escritura, como el pensamiento, no les era necesaria.

Algunos miembros de la élite indígena aprendieron a leer y escribir, pero eso sirvió para que escribieran la visión de los vencidos y propusieran volver al incario. El conquistador descubrió entonces que el dominio se facilitaba si se mantenía a los indios iletrados. La escritura (el pensamiento, la razón, etc.) adquiría de ese modo el rango de instrumento de dominio.

Después, en la época republicana, los blanco-mestizos desarrollaron el proyecto de integrar a los indígenas al Estado nacional y culturizarlos. Pero los indígenas, que luchaban por sobrevivir al interior de las haciendas o fuera de ellas, no veían la utilidad de la escritura en función de sus demandas. Desconfiaban de ella, pues había servido únicamente para engañarlos, imponerles obligaciones tributarias o prohibirles sus derechos. Aún estaba fresca en su memoria su deplorable experiencia con los "quishcas" (tinterillos).

Pero llegó el momento en que la lucha requería entrar en el espacio y la lógica de los blanco-mestizos y, entonces, se volvió necesario aprender a leer y escribir. La presentación de un pliego escrito como plataforma de lucha del levantamiento de 1990, supone –según un autor– cuatro grandes cambios: a) los indios aprendieron a manejar ese sistema enigmático de las palabras escritas...; b) los indios se sienten parte de este Estado, y plantean reconstruirlo de modo plurinacional para volverlo viable; c) advierten que el Ecuador es un país complejo en el que no solo hay indios, y proponen un debate a todas las etnias, clases, géneros y regiones que comparten este territorio; y d) han asimilado y manejan la capacidad proyectiva occidental "traduciendo" sus puntos de vista a un proyecto moderno, posible de ser discutido por la racionalidad blanco-mestiza.

La alfabetización mediante campañas intensas y periódicas fue el mecanismo utilizado por el Estado para que los indígenas

aprendieran a leer y escribir. Han sido dos las campañas más importantes en los últimos años: el Programa de Alfabetización Jaime Roldós Aguilera lanzado en 1980, que concluyó con la propuesta experimental de educación bilingüe intercultural; y la Campaña "Monseñor Leonidas Proaño" desarrollada en 1989, que concluyó con la creación del Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y la Dirección Nacional de Educación Indígena.

Este cambio de actitud de los indígenas frente a la escolaridad y la educación ha sido requerido por la dinámica de su lucha, que ha enfrentado la necesidad de entrar en el espacio sagrado del blanco-mestizo (el Estado) para plantear sus demandas y reivindicaciones. Ha necesitado conocer su idioma, sus signos lingüísticos, su lógica. Ha debido aprender a manejar "ese secreto poder de la escritura". Pero eso significa que los misteriosos instrumentos del lenguaje y la escritura que el dominador utilizaba para sojuzgarlos, han sufrido un vuelco de sentido: ahora sirven, en manos de los indígenas, para impugnar, para protestar, para reclamar, afirmarse y diferenciarse, para enfrentar al blanco-mestizo con sus propias armas.

No es adecuado pensar que el indígena busca alfabetizarse para integrarse en mejores condiciones al mundo blanco-mestizo o para comunicarse entre indígenas. Eso no va con su lógica.¹⁶ El aprendizaje y el uso del lenguaje y la escritura es, por lo pronto, estratégico: lo requieren para definir su ley, sus derechos, sus demandas. La lucha indígena no tendría perspectivas en la época "contemporánea" si no conociera las mediaciones lingüísticas y escriturales que conectan a los indígenas con los blancos en igualdad de condiciones. Se trata de un uso alternativo y reivindicador de instrumentos que antes sirvieron para el dominio.¹⁷

Además del lenguaje y la escritura, los indígenas se encuentran en el proceso de liberar el ámbito de la educación y ponerla bajo su control. Llevará tiempo superar los contenidos, métodos y orientaciones alienantes del actual sistema educativo ecuatoriano, pero el hecho de ser educados en su propio idioma ha sido un gran paso. Significa, simplemente, que lo étnico ha sido reconocido como un ámbito semántico. Con ello se ha abierto la posibilidad de

conceptualizar sus prácticas significantes y hacer de su cultura el horizonte final de su recuperación histórica.

El discurso étnico

No ha sido fácil para los indígenas calibrar el lenguaje conquistado a sus demandas históricas. Así lo ve por lo menos el gobierno que ha caracterizado la posición de los indígenas como de un "extremismo indianista". Esto, por supuesto, es un problema político, pero lo es también de lenguaje, de discursividad, de cómo se expresan las demandas.

Para el gobierno, el "extremismo indianista no acepta que haya brechas en el Estado, ni siquiera acepta que haya divergencias entre los partidos políticos: para ellos, todos son malos, porque están compuestos de blanquimestizos. El indianista radical desea llevar las reivindicaciones de autonomía, territorialidad, bilingüismo, hasta su máxima expresión, pues para él ninguna meta intermedia vale la pena, si no implica la separación del Estado nacional, la soberanía sobre el suelo, el aire y el subsuelo de un territorio indígena, y la oficialización del idioma de la minoría en pie de igualdad con el de la mayoría. Al extremista indianista no le gustan compromisos, a no ser por mera táctica eventual, pues él prefiere los métodos extremos: el paro, el levantamiento, la huelga, el boicot... Al extremista indianista no le importa, por lo demás, que sus planteamientos generen reacciones, a veces, violentas y, en todo caso, peligrosas para la organización y sus integrantes: para él una reacción semejante solo puede ser positiva pues "desenmascara" al opositor. Tampoco le interesa lograr consensos, ni en sus negociaciones hacia fuera ni en sus tratos hacia dentro". 18

No nos interesa por ahora analizar la dimensión política de este "extremismo", sino su dimensión discursiva. Es probable que el discurso indígena, vinculado básicamente a la territorialidad, la identidad étnica y las nacionalidades, encuentre por ahora problemas para precisar con exactitud lo que se quiere decir. Estos problemas, de existir, provendrían de las limitaciones del lenguaje blanco-mestizo para expresar la realidad indígena, y no de una insuficiente

comprensión de los indígenas de sus propios problemas.¹⁹ Pero esos problemas existen y no es la hora de escamotearlos.

Por ejemplo: La demanda de territorialidad no puede ser satisfecha del mismo modo en la amazonía y en la sierra; la cultura es entendida por los indígenas como una manifestación superestructural –al modo como la entienden los blanco-mestizos– y no como un constitutivo esencial y diferenciante de su etnicidad; el reconocimiento de las nacionalidades está vinculado a la autonomía y autodeterminación, pero ¿en qué consiste esta autonomía?, ¿en un Estado paralelo?; la democracia real y participativa, ¿cómo se daría exactamente o cuál sería su viabilidad?; y ¿cuáles son los verdaderos perfiles de su proyecto alternativo para transformar la sociedad y el Estado?

Este es un tiempo de ajustes semánticos y lingüísticos que conducirá a las deseadas precisiones conceptuales y discursivas. Pero no deja de ser real una cierta inadecuación entre el discurso y la realidad étnica, que les impide ser concretos y propositivos. Los indígenas han sido temporalmente arrastrados por la racionalidad de los blanco-mestizos al penetrar en su lógica y entenderla, y están pensando su realidad con esa lógica. Ellos tienen su propia lógica, pero sus demandas no serían acogidas (y perderían su condición de interpelantes y reivindicativas) si no fueran expresadas en la lógica blanco-mestiza. Eso arma un problema no sencillo: ¿cómo formular demandas coherentes con la realidad étnica en modelos conceptuales de la lógica blanco-mestiza?

Este desajuste de lógicas produce un conflicto de interpretaciones e impide una real comunicación entre indígenas y blanco-mestizos, entre la CONAIE y el Gobierno. No es raro que cada uno haga de su lógica una trinchera. Vivimos años marcados por el enfrentamiento y la suspicacia, y queda para el futuro el desarrollo de mediaciones o síntesis que permitirán comunicarse y entenderse.

Este tiempo llegará cuando los blanco-mestizos hayan asimilado, no solo la lógica indígena, sino su presencia en el escenario socio-cultural. Por hoy, los indígenas están ocupados en crear alteridad

ante el Estado, en delimitar los espacios de interlocución, ratificar su existencia social, y construir los caminos de su emergencia. Y para estos objetivos quizá sirvan más las demandas y los discursos genéricos.

La lógica histórica de los indígenas tiene determinaciones que la lógica nacional de los blanco-mestizos aún no asimila. Una de esas determinaciones –tan fundamental que sin ella no se entendería el Ecuador "contemporáneo"– es la de la afirmación y diferenciación étnica. Eso es decisivo para los indígenas de hoy. Esta determinación se expresa en el enfrentamiento entre la historicidad de la existencia indígena y la historicidad de la razón blanco-mestiza, entre la sabiduría andina y a la ciencia de occidente; enfrentamientos radicales que andan a la búsqueda de mediaciones y de síntesis.

Ciencia y sabiduría

Uno de los problemas culturales planteados por la irrupción indígena en el ámbito del Estado es el de la relación entre lo que se ha dado en llamar la "sabiduría andina" y la "ciencia occidental". Para algunos este no es un problema: existe una ciencia andina y... se acabó. Otros, que contextualizan el asunto en la historia de los indígenas, entienden que si la lógica de los indígenas es diferente a la de los blanco-mestizos, sus formas de conocimiento serán también diferentes.

Las diferencias están marcadas, no tanto por los contenidos y métodos de los respectivos conocimientos, sino por los horizontes que confieren sentido a esos contenidos y métodos: histórico el uno, lógico el otro. De allí que plantear el problema en términos de "empírico" para el conocimiento experimental/indígena y "científico" para el conocimiento lógico/blanco-mestizo es no entenderlo o reducirlo a determinantes de logicidad interna desarrollados por el pensamiento de occidente, con lo cual reproduce –en el plano del conocimiento– el dominio vigente en otros planos. Esta forma de plantear escamotea un problema fundamental de carácter histórico que define esencialmente al conocimiento indígena: el de su valor diferenciante y afirmativo. Para los indígenas, el conocimiento no es un conjunto de conceptos,

sino una acción con la que construyen su identidad y diferencia. El conocimiento es un arma de lucha, un mecanismo reivindicador y no una construcción conceptual de acuerdo a ciertas reglas y procedimientos. Los condicionamientos históricos del conocimiento son determinantes en el caso de los indígenas, como lo son los principios lógicos supremos para el conocimiento "científico". Esa es la diferencia, irreductible por hoy, que requerirá en el futuro de mediaciones y síntesis adecuadas.

El hecho "contemporáneo" es que dos formas de conocimiento (dos lógicas, dos cosmovisiones) se encuentran frente a frente. A la una le mueve la historia; a la otra, la razón. La una es práctica y reivindicativa; la otra es formal y ha cumplido un papel homogenizador y dominante. La una es comunitaria y participativa; la otra es individualista y excluyente. Pero... ¿significa esto que la una tiene que primar sobre la otra, como hace 500 años?

Quienes han pensado este problema no son propiamente los indígenas que están interesados –con toda razón– en los aspectos reivindicativos del problema, en la reconstitución global de sí mismos y de sus saberes. Somos más bien los mestizos los que lo hemos puesto este asunto sobre el tapete de la discusión académica. Y en este campo, a más de discutir la posibilidad de un encuentro entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena,²⁰ se han formulado también propuestas para una superación dialéctica del enfrentamiento y la exclusión.²¹

Los indígenas resolvieron este problema en el pasado mediante el sincretismo o la yuxtaposición. Fue una astuta solución de supervivencia. Hoy viven un momento de conquista de igualdad social con los blanco-mestizos, lo cual plantea –como es lógico– el problema de la igualdad en el plano de los conocimientos. En esta coyuntura contemporánea, los indígenas han propuesto la tesis de la complementación entre la sabiduría andina y la ciencia occidental.²²

"Complementación", "encuentro" o "síntesis" requieren de mediaciones que aún no han sido desarrolladas por las partes en conflicto. Obviamente, la solución no está a la vista, pero las

posibilidades de una armonización soberana están abiertas, al menos de parte de los indígenas. ¿Cómo compaginar el conocimiento y la lógica de la reivindicación con el conocimiento y la lógica del sometimiento? Este desafío cultural al interior del Ecuador y América Latina atravesará los próximos años.

Tiempo e historia

Aunque parezca paradójico la conciencia del tiempo es un fenómeno "contemporáneo" en el Ecuador. No me refiero al tiempo cronológico que miden los relojes, sino al tiempo histórico que aflora en los procesos de existencia social. Hasta hace un par de décadas estábamos arrastrados por el tiempo y solo la irrupción de las clases medias permitió que nuestra cultura lo percibiera, por primera vez, como un elemento sustancial de nuestra historia. Las diversas instancias del tiempo (presente, futuro y pasado) se han convertido en referentes obligados del obrar y el pensar de los diversos sectores de nuestra sociedad.

Esto está ligado al nivel de historicidad alcanzado por los distintos sectores sociales, lo que produce en ellos una percepción diferenciada del tiempo y una organización de su vida de acuerdo a sus distintas instancias. Estudiaremos este asunto con más detenimiento en el capítulo siguiente. Por hoy nos interesa esclarecer cuál es la instancia del tiempo que regula la vida de los sectores sociales emergentes, particularmente de los indígenas.

Si echamos una mirada global a sus demandas contemporáneas tendremos una pista para descubrir cuál es la instancia del tiempo que les orienta. Los indígenas han luchado en las últimas décadas por derechos (a la tierra, a la identidad cultural), igualdad social, reconocimiento, presencia política, afirmación de sí mismos y una nueva estructura de la sociedad y el Estado. Todas estas demandas constituyen reivindicaciones fundamentales para ellos, pero constituyen también el reclamo de nuevos parámetros para la globalidad de la sociedad y el Estado ecuatorianos. Esto significa que tienen clara conciencia de que vienen del pasado aunque no estén ligados a él (y esta es la diferencia "contemporánea" con su percepción

del tiempo en épocas anteriores), de que tienen mucho que lograr en el presente y de que la plenitud de su existencia social, aún en proceso, estará en el futuro.

Este comportamiento cultural con respecto al tiempo, les ha permitido asumir su pasado como valioso (el pasado aborígen, fundamentalmente), rehacerse en la resistencia, supervivencia y emergencia del presente, y plantear alternativas para el futuro. La definición de su existencia frente a la sociedad y el Estado ha significado la obligación histórica de definirla también con respecto al tiempo. Solo en estas dos últimas décadas, los indígenas han hecho del tiempo un constitutivo de su existencia; esto es, han reivindicado su derecho al presente y al futuro, liberándose de su clausura en el pasado a la que les había condenado el sistema de dominio.

Pero hay una instancia del tiempo que les corresponde con más derecho, luego del levantamiento de Junio de 1990: el futuro. Los indígenas se han convertido en los signos del futuro en el presente. Del futuro posible, que no es otra cosa que ese conjunto de posibilidades inscritas en el mismo presente; y del futuro utópico —no por utópico menos posible— que acoge las esperanzas y los sueños de una sociedad y un Estado justos, igualitarios y participativos. Los indígenas, que son lo más pasado de nuestro pasado y lo más visible de nuestra presente, son también lo más "real" de nuestro futuro. Son el futuro abriéndose paso en el presente a golpe de reivindicaciones.

Esto supone una nueva visión de la historia indígena: una historia vista desde el futuro. Esta presencia del futuro en el horizonte del presente involucra no solo a los indígenas sino a toda la sociedad ecuatoriana. En este sentido, el futuro se convierte en la perspectiva de la historia general del país. Y este es un elemento cultural nuevo, una conquista de los sectores sociales emergentes.

El futuro no sería futuro si no estuviera de algún modo presente en el presente. Y de hecho lo está bajo la modalidad de proyectos alternativos. El proyecto supremo de los indígenas es el transformar la sociedad y el Estado ecuatorianos. Pero ese proyecto no está plenamente delineado todavía. Y ellos lo saben cuando afirman que el

movimiento indígena "tiene un proyecto político que poco a poco va afinándose y ajustándose a los requerimientos del momento sin perder la perspectiva a mediano y largo plazo".²³ Indudablemente se trata de un proyecto que adquiere la plenitud de su sentido en la larga duración.

Por lo pronto, en la corta duración, los indígenas tienen tareas más inmediatas en el campo de la historia. Escribir su propia historia es una de ellas; una historia que no sea más la del lamento y la queja, sino la de la emergencia y la paulatina conquista de la historicidad.

En una visión global y sintética, se podría caracterizar la historia de los indígenas como ese largo camino que les ha conducido desde la nada de ser social hasta su condición actual de interlocutores, de sujetos que piensan y saben organizarse, de personas, de "otros" que reclaman, que interpelan, que demandan, que rechazan, que protestan, que proponen alternativas. En ese camino —que no es otro que el de la existencia social trabajosamente lograda— ha habido etapas, importantes logros y fracasos, avances y retrocesos, dudas y certezas, continuidades y rupturas, que una historia del indigenado estudiar. Cada clase social ha tenido y tiene sus historiadores; los indígenas deben formar los suyos, para que empiecen a "leer" sus procesos desde su propia perspectiva.

La historia es para los indígenas también un descubrimiento contemporáneo. No se quiere decir con esto que no hayan tenido historia, se quiere decir que la historia ha sido una más de sus reivindicaciones actuales. A medida que logran un nivel cada vez más alto de existencia social se apropian también de su historia, se convierten en sus gestores. La historia será en adelante un instrumento de reivindicación indígena, pero para que ello sea posible, la historia ha tenido que ser ella misma una reivindicación que surgió en el horizonte de posibilidades de los indígenas cuando conquistaron un nivel suficiente de historicidad.

A los indígenas les ha tomado cinco siglos volver a ser los seres históricos que fueron antes de la conquista. ¿Un largo tiempo perdido? Posiblemente. Cinco siglos que deben ser entendidos ahora como el

tiempo que les ha llevado la reconstrucción de su historicidad en medio de condiciones que la hacían imposible. Volvemos a la pregunta, ¿cómo se las ingeniaron para volver al rango humano e histórico del que fueron expulsados con tanta violencia? Solo su increíble astucia para resistir y sobrevivir, para emerger y rehacerse, para avanzar siempre, podría darnos la respuesta.

NOTAS

1. La Gerencia de Difusión Cultural del Banco Central del Ecuador tiene una dependencia encargada de registrar diariamente las diversas manifestaciones de la cultura que salen a la faz pública.
2. Véase Segundo Moreno Yáñez: "La Sociedad Indígena y su Articulación a la formación socio-económica colonial en la Audiencia de Quito", *Nueva Historia...*, Vol. 5, pp. 93-136; Gerardo Fuentealba M.: "La Sociedad Indígena en las primeras décadas de la República, en *Ibid*, vol. 8, pp. 45-77; José Almeida Vinuesa: "Luchas Campesinas en el Siglo XX", en *Ibid*, vol. 10, pp. 163-186; Xavier Andrade y Freddy Rivera: "El Movimiento Campesino e Indígena en el último período: Fases, Actores y Contenidos Políticos", en *Ibid*, vol. 11, pp. 257-281.
3. Andrés Guerrero ha realizado una interesante reconstitución ritual del universo simbólico en los Andes ecuatorianos, a través de un análisis de la Fiesta de San Juan que se celebraba tradicionalmente en las haciendas huasipungueras, y que continúa celebrándose bajo modalidades "modernas": *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*, Quito, Ediciones Libri Mundi, 1991, el capítulo primero. Véase también, entre otros: Marco Vinicio Rueda: *La Fiesta Religiosa Campesina*, Quito, educ. 1982, 395 ps. y Mary M. Crain: *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional/Abya-Yala, 1989, 286 ps., particularmente el capítulo séptimo.

4. "Ni la cólera de los oprimidos, ni su expresión, son actos gratuitos —decía Heraclio Bonilla en 1977—. Pero traducir su significado exige previamente descubrir la lógica interna que ordenó a la civilización andina y que dio sentido y orientación al comportamiento de sus hombres. Pero es aquí, justamente, donde empieza nuestra ignorancia": "Estructura Colonial y Rebeliones Andinas", en *Revista Ciencias Sociales*, Quito, Universidad Central del Ecuador, Nº 2, pp. 111-112. Hoy sabemos algo más de esa lógica que en 1977, pero no lo suficiente como para hacer afirmaciones conclusivas. En realidad, les correspondería a los propios indígenas escribir sobre ella, a los blanco-mestizos nos interesa esa lógica en tanto constituye un elemento que no puede quedar fuera de una consideración social y cultural de nuestro país. Esto explicaría, quizá, que no dispongamos de estudios consistentes sobre la lógica que orienta a los indígenas, y apenas contemos con elementos sueltos en una bibliografía dispersa. Véase algunos elementos que confluyen en este tema en: Alfonso Calderón: *Reflexión en las Culturas Orales*, Quito, Abya-Yala, 1987, 145 ps.; Andrés Guerrero: *De la Economía a las Mentalidades*, Quito, Edit. El Conejo, 1991, 198 ps.; José Sánchez Parga (Compilador): *Etnia, Poder y Diferencia en los Andes Septentrionales*, Quito, Abya-Yala, 1990, 215 ps.; Segundo Moreno Yáñez y otros: *Ecuador Multinacional, Conciencia y Cultura*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1989, 270 ps.; Vladimir Serrano y otros: *Ciencia Andina*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1990, 2 vols.
5. Algunos sostienen que estas manifestaciones de la emergencia indígena han sido reacondicionamientos provocados por su inserción en el sistema capitalista a través del mercado y el salario. Es verdad que los indígenas luchan, entre otras cosas, por conseguir mejores condiciones salariales y de mercado y que —en ese sentido— están dentro del sistema capitalista y de su lógica. Eso no se puede olvidar. Pero los indígenas se han encargado de demostrar suficientemente también que las categorías que le proporcionaba el marxismo no explicaban suficiente y adecuadamente sus procesos históricos. Ellos han preferido remitirse a su propia lógica. De todos modos, el cientista social tiene que recoger ambos cauces, el del capital y el de las reivindicaciones indígenas, y reconocer que allí están funcionando dos lógicas distintas. Sin embargo, si nos ubicamos únicamente dentro del horizonte indígena de comprensión, podremos darnos cuenta que ellos integran sus demandas económicas en un horizonte reivindicativo que tiene que ver con la globalidad de su existencia social. No son razones exclusivamente

económicas las que les mueven, sino razones vinculadas al "sitio que les corresponde como persona y como sujeto que piensa y que sabe organizarse, según manifestó Mons. Corral en el sermón de la "Misa del Triunfo" en el templo de Santo Domingo la noche del 6 de Junio de 1990 (Ver Simón Espinosa: "El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena", en *Indios...*, pp. 179-219).

6. El asunto es complejo porque la situación de dominio ha obligado a los indígenas a moverse en diversas modalidades del tiempo. Así por ejemplo, en la corta duración, el "ser del patrón" (ser considerados indios "propios" de tal o cual hacienda) era motivo de prestigio y de diferenciación social entre los huasipungueros; pero, en la larga duración, los procesos de la historia indígena se han movido en la dirección dejar de "ser del patrón" para conquistar el "ser de nosotros mismos". Volvemos a caer en el ámbito de la lógica indígena que podría explicar estas aparentes contradicciones.
7. Puede verse una sugerente interpretación del proceso organizativo indígena de las últimas décadas en Jorge León Trujillo: "Las Organizaciones Indígenas: Igualdad y Diferencia. La afirmación de los conquistados", *Indios...*, pp. 373-417.
8. Véase cómo se organizaba la ideología imperial a base de la filosofía de Aristóteles en Ginés de Sepúlveda: *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, 179 ps. Véase también Lewis Hanke: *El Prejuicio Racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica*, México, Sep/Setentas, 1974, pp. 82-120.
9. Debemos aclarar aquí que no estamos tratando de conferir a los indígenas rasgo especial alguno. Ellos fueron incluidos en la totalidad dominadora como útiles, como esclavos, condición desde la que han emergido —y continúan en ese proceso— paulatinamente. La historia indígena podría entenderse como un largo camino de humanización, abierto a contracorriente por la terquedad e inhumanidad de sus dominadores. La originalidad de los indígenas radica en haberse protegido del dominio en su etnicidad y en su cultura, elementos que han adquirido en este tiempo el valor de estrategias reivindicativas frente a los afanes blanco-mestizos de integrarlos y asimilarlos a su cultura.

10. Erwin H. Frank hace una caracterización del proyecto nacional "mestizo" y del contra-proyecto "indio" en "Movimiento Indígena, Identidad Etnica y el Levantamiento. Un Proyecto Político Alternativo en el Ecuador": *Indios...*, pp. 503-509.
11. El enfrentamiento se ha radicalizado con la ruptura del diálogo indígenas gobierno y con la negativa, de parte de los indígenas a participar en las elecciones de Mayo de 1992, como un rechazo a la democracia "formal y excluyente". Véase algunas consideraciones sobre esta visión indígena de la democracia en Samuel Guerra Bravo: "La CONAIE y el Voto", "En busca de la síntesis" y "Construir la Democracia", editoriales del Diario *Hoy*, 14, 21 y 24 de Febrero de 1992.
12. Véase el Anexo 3 del estudio "El Problema Indígena y el Gobierno" de Gonzalo Ortiz Crespo, en *Indios...*, pp. 178-179.
13. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios...*, pp. 152-161.
14. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios...*, p. 129. El autor mencionado fue el representante del Gobierno social-demócrata para la negociación con los indígenas, en calidad de Secretario General de la Administración.
15. Galo Ramón Valarezo ha escrito un refrescante ensayo titulado "Ese secreto poder de la escritura", para referirse justamente al hecho sin precedentes de la utilización del lenguaje escrito por los indígenas en el levantamiento de 1990. A propósito de ello hace una indagación sobre los cambios en la actitud india frente a la escritura desde el siglo XVI hasta la actualidad: *Indios...*, pp. 351-371. Nos remitimos a este estudio para los datos históricos. Nosotros pretendemos explorar el significado de este asunto en el contexto de la emergencia indígena contemporánea. Sobre este tema puede consultarse también a Rodrigo Fierro Benítez: *La Escritura en la Historia de los Pueblos Hispanoamericanos*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1988, 117 ps.
16. Galo Ramón: "Ese secreto poder...", *Indios...*, p. 352.
17. Véase un estudio acerca de la tradición oral como forma privilegiada de comunicación y transmisión de conocimientos entre los indígenas en José

Sánchez-Parga: "Formas de la memoria, tradición oral y escolarización", en *Educación Indígena*, Quito, Abya-Yala/MLAL, 1989, Nº 13, pp. 83-106.

18. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios*, pp. 156-157.
19. José Sánchez Parga ha estudiado algunas de las limitaciones del discurso indígena en *Actores y Discursos Culturales...*, pp. 115-117 y 200-205.
20. Véase el artículo de Gerardo Chacón Padilla: "Tesis para la discusión de la posibilidad de encuentro del pensamiento occidental y el pensamiento indígena" en *Ecuador Multinacional. Conciencia y Cultura*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1989, pp. 125-133.
21. Cito dos trabajos que realizan propuestas concretas: Vladimir Serrano: "La revalorización del saber indígena y popular en el nuevo paradigma universal", en *Ciencia Andina*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1990, vol. 1º, pp. 7-42; y Samuel Guerra Bravo: "Problemas epistemológicos en el estudio del saber popular", en *Ibid*, pp. 67-83.
22. Véase Luis Montaluisa: "La Organización y la Cultura de las Nacionalidades Indígenas", en *Ecuador Multinacional...*, pp. 49-62, particularmente las pp. 58-59.
23. *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador...*, p. 314.

EL DESCUBRIMIENTO DE AMERICA

Dr. Gonzalo Rubio Orbe

El 12 de Octubre de 1492 fue la coronación de una de las empresas más audaces y trascendentales en la historia de la humanidad, al producirse el Descubrimiento de América.

El Almirante de la Mar Océano, Don Cristóbal Colón, con un pequeño y valeroso grupo de navegantes, y en asocio con monarcas, religiosos y variadas fuerzas, produjeron una transformación en el conocimiento de nuestro planeta, al encontrar un Nuevo Mundo, nuestro Continente Americano, y al abrir la ruta para hallar nuevas tierras y confirmar la redondez de la tierra.

Este acontecimiento impactó en todos los campos de la existencia de la tierra y su mundo humano. Impactó en su geografía, al descubrir nuevas tierras y una nueva geografía. En lo económico, porque las tierras y sus grandes y variados recursos materiales ofrecieron nuevas materias primas para el desarrollo de actividades variadas y amplias en la producción. Al encontrar nuevas rutas para la comercialización y el intercambio. Se amplió el horizonte geográfico y humano en forma insospechable. Al iniciar procesos variados de explotación económica y producción en variados terrenos; se produjo una verdadera revolución.

El Descubrimiento de América entregó un Nuevo Mundo, que transformó la realidad y la vida de la tierra y de su población.

No fue la respuesta inmediata y directa al objetivo económico esencial: el de encontrar una nueva ruta para llegar a las Indias Orientales, a Cipango y Catay, para restablecer la economía y la vida del Mundo Mediterráneo; de sus estructuras económicas de mercados consumidores de la nobleza y burguesía europeas; de navegantes y carabaneros que surcaban la enorme y peligrosa ruta para absorber la producción de perfumería; de tejidos de fina seda; de objetos artesanales hermosos y bellos de marfil, maderas, de ciertos metales; y lo más valioso, las especias y condimentos que tanto agradaron al paladar de la nobleza y de una naciente burguesía comercial de la Europa de los siglos 14 y las cercanías del 15.

Ese acontecimiento, que transformó la vida humana y económica del mundo terráqueo, que impactó en las ciencias naturales, en las biológicas y humanas, fue el inicio de tantos procesos que determinaron una nueva Era.

Considerada la fecha como la culminación de una grande y temeraria aventura, tiene sus valores y significados muy variados y de significación, con justa razón de su celebración.

En lo que toca a los pueblos actuales, que surgieron de ese acontecimiento traído por España, y de variadas repercusiones para América, concretamente, la celebración para los pueblos iberoamericanos tiene varias consideraciones y diversas valoraciones.

Nos concretamos a la significación para los pueblos y culturas indígenas y de sus descendientes; a las no indígenas, del mestizaje étnico y cultural, fruto de la inmigración, y para los llamados blancos, que son los mayores beneficiados de ese acontecimiento; sus procesos y cambios posteriores.

La conquista de los españoles fue de asaltos, choques y destrucción de aspectos culturales y valores humanos de los aborígenes; fue explotación y apoderamientos de riqueza de los nativos.

Desde que el castellano llegó a América, su sed por el oro fue insaciable. Bastará recordar acontecimientos como la prisión, muerte y rescate de Atahualpa; el sacrificio de Rumihahui y sus generales, principalmente por el ocultamiento del tesoro de Quito y el miedo a la reacción indígena; el apoderamiento de los tesoros de México y la insurgencia de Cuitlahnac, hasta la pérdida de esos valores y la Noche Triste de Cortés; la búsqueda de El Dorado, fantasía cada vez más creciente de una práctica religiosa y de poder de un reinado de indios colombianos, en Cipaquirá.

De esos mismos deseos vale la pena recordar la búsqueda de ese mito, para descubrir, desde Quito y Guayaquil, al gran río mar, el Amazonas; con esa expedición famosa iniciada en Guayaquil con Francisco de Orellana y el sacrificio de Gonzalo Pizarro, hermano de Francisco, y de cuatro mil indios de Quito, para surcar la inhóspita selva; para el sacrificio de esos hombres; de la suerte negra del propio Pizarro, y, al fin, la ruta sin retorno de Orellana, con su improvisada y frágil embarcación, por aguas desconocidas del Amazonas; en encuentros y luchas con bravas colectividades nativas de ese gran Marañón; con encuentros de colectividades extrañas, exóticas, de un sistema matriarcal, no definido y bravo, que las llamaron las fabulosas Amazonas.

En esa búsqueda y apropiación de las riquezas y joyas metálicas serán las víctimas los indios de América; y serán las causas para barbaridades sin cuento, junto con hazañas y esfuerzos inauditos de los castellanos de las primeras etapas de la conquista; quienes buscaron oro y riquezas para retornar a España con recompensa en riqueza, honores, glorias y títulos nobiliarios.

Superada esa etapa, advino la estabilización; a veces hasta paralelamente a las modalidades anteriores. Etapa que produjeron la implantación de otras formas de enriquecimiento; de hacer fortuna para los monarcas, que insaciablemente demandaban más recursos, para atender las necesidades millonarias que exigía una nobleza en jolgorio, en descanso y en escasa producción. Demanda que se satisfizo con impuestos y contribuciones variados, como los del *Quinto del Rey*, el *Tributo de Indios* (pagar contribuciones anuales

por el solo hecho de ser indios), los *Donativos Graciosos*, ridícula y disimulada forma de mendicidad real y otras formas más.

Surgieron formas de explotación del hombre, la tierra y otros medios de producción de América, en favor de los colonizadores que se radicaron definitivamente en nuestras latitudes y de quienes se establecieron transitoriamente hasta hacer fortuna.

También hay que recordar las extorsiones realizadas a los indígenas para la iglesia católica, con formas específicas de recaudación (diezmos, primicias, derechos de iglesia y otras); con las concesiones generales, con donaciones y legados millonarios, hasta transformarse en un Poder Económico, Social y Político gigantesco, como para que la propia colonia tenga que expulsar a los jesuitas por la amenaza de poder material, político y social. Acumulamiento de riqueza, que seguirá con nuestra historia, hasta encontrar hechos muy reveladores, como los hallados en plena República, en el Primer Censo Agropecuario del Ecuador, en que la concentración más grande, increíblemente más grande, de la tierra del país, estaba en la Iglesia Católica. Nada menos que, de una primera prioridad para la aplicación de la Ley de Reforma Agraria.

Para los colonizadores peninsulares, especialmente para los que se ubicaron en las capas sociales altas, de dominio y poder, surgieron sus propias formas de beneficio y recompensa, de amplio y profundo contenido medieval, como fueron las *encomiendas*, las *mitas*, los *obrajes*, *repartimientos* y más formas de abuso y explotación.

En esos nuevos procesos y formas, el indio fue el gran explotado; fue la fuerza de producción manual barata y hasta gratuita; fue el factor trabajo, que no tuvo garantías ni derechos; que fue víctima de abusos e injusticias.

Los aborígenes que quedaron libres de estas formas vivieron marginados; soportando también variadas formas de dependencia de la gran propiedad feudal; con escasos medios de progreso y desarrollo; con tierras de limitados valores, y cada vez más reducidas, hasta llegar al minifundio antieconómico y de producción insuficiente.

En esa realidad económico-social, tan negativa, de cambios radicales, del paso de *lo nuestro al mío* en manos castellanas, y más tarde de los herederos de la Colonia y de las otras etapas históricas, la población indígena tuvo que soportar otro peso, otro azote, tan grave como el cambio en la propiedad agrícola, en las formas de trabajo y explotación, cual fue la discriminación racial y cultural.

El aborigen, a más de soportar las formas de abuso y explotación, pasó a ser el ser inferior, la masa incapaz. A tal grado llegó esta realidad, que hubo españoles que consultaron al papa sobre si los indios eran seres racionales, humanos, como los castellanos. Por suerte, la respuesta pontificia fue justa, humana: los indios eran tan seres racionales como los españoles; y en muchos casos, más valiosos que muchos iberos.

La discriminación impuso formas enervantes e increíbles, como la denominación a españoles de "amitos", "patroncitos", "niñitos" y otras. De esas formas fueron el besar las manos del "Señor" o "Patrón" y de sus representantes y autoridades; que fueron sus verdugos.

A través de la historia colonial se encontrará toda esa negra realidad, expresada en variadas formas negativas y hasta inhumanas.

Será necesario también, a manera de descargo, el puntualizar otros aspectos, los valiosos y de buena intención; que se produjeron en esta etapa histórica, como: Ciertas sanas intenciones de los monarcas; las acciones, medidas y legislación del Real Consejo de Indias; las buenas intenciones de algunas autoridades civiles y religiosas de la península; la acción de fiscalización reservada de la corona, por medio de los comisionados secretos Jorge Juan y Antonio de Ulloa, produjo la dura denuncia en el famoso libro "Memorias Secretas de América"; la obra generosa y la defensa de contados buenos religiosos como Vasco de Quiroga, Pedro de Gante, en México; Fray Jodoco Ricke, Fray Zumárraga y otros, en nuestras latitudes. Pero muchas de esas buenas intenciones se estrellaron y quedaron en letra muerta; debido a la enorme, difícil y casi insalvable distancia entre América y España; por el desconocimiento y hasta ignorancia de los problemas y realidades que se producían en América.

Frente a esos buenos deseos y nobles esfuerzos estaban la codicia y la sed de riqueza; los abusos y formas de explotación de los iberos, que bien sintetizaron en expresiones, como aquellas de *"las leyes se acatan; pero no se cumplen"*, o esta otra: *"más valen los reales que las leyes reales"*.

Fue verdad que los indígenas adquirieron algunas formas de aculturación, de evolución y progreso, traídas por la nueva cultura, más evolucionada, como el conocimiento y uso del arado halado por animales; la rueda aplicada a la carreta para el transporte e intercambio; nuevas semillas y nuevas técnicas de cultivo; nuevos y desconocidos animales domésticos y aves de corral; y otros elementos y formas.

Pero, los progresos anteriores fueron de tan limitados beneficios, que contrastan con los efectos y resultados negativos.

Los indios supieron reaccionar, con valentía y heroísmo, en varios casos, con levantamientos y protestas desde la Colonia; pero esas formas varoniles fueron sofocadas con brutalidad, sangre y tremendos castigos.

El distinguido antropólogo Doctor Segundo E. Moreno Yáñez, en su libro intitulado "Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito", ofrece una amplia y valiosa información sobre estos movimientos, que vienen a constituir reacciones reivindicatorias de los indígenas en plena Edad Media de América; pese a las desiguales y tremendas diferencias en valores de los grupos en acción.

Un balance objetivo y real de estas etapas históricas es definitivamente negativo para la suerte de los indios de América. Sus reacciones de rechazo y repudio a la celebración de los cinco siglos de historia, transcurridos desde el Descubrimiento de América, tienen estas raíces concretas.

Hay consideraciones más críticas y lógicas frente a estas actitudes, si analizamos el proceso más grave y negativo, que significó la paralización vertical del desarrollo de las culturas indígenas, que

habían alcanzado formas y progresos sorprendentes, superiores a muchos pueblos y culturas, comparados en períodos iguales de tiempo.

El corte, vertical, el estancamiento y destrucción de esas culturas fueron consecuencias graves y de tremenda responsabilidad, como para reclamar a la España progresista y brillante de hoy, atención, participación y ayuda frente a las demandas de nuestros pueblos indios. Esta nueva posición significaría una recompensa pequeña a lo que se destruyó y paralizó; a lo que se maltrató y hasta aniquiló.

Las esperanzas que tenían nuestros pueblos aborígenes para el desarrollo y evolución propios, con sus fuerzas y capacidades eran múltiples. Los del Reino de Quito habían tomado los destinos del Tahuantinsuyu con el triunfo de Atahualpa frente a la provocación ciega del imperialismo cusqueño. El proceso de desarrollo y progreso de este grande y vigoroso imperio había iniciado su destino bajo la acción de los grandes (*sinches*) de nuestra nación.

Los progresos logrados en nuestros pueblos fueron dignos de admiración y sorpresa: formas políticas que eliminaron la pobreza, el hambre, la mendicidad, bajo modalidades proteccionista, acaso paternalista y de seguridad; y con estructuras colectivistas.

La orfebrería, la cerámica, la construcción de templos y palacios, de vías de comunicación y muchas más, demuestran esos adelantos y evolución.

La agricultura logró progresos sorprendentes, con la selección de semillas, regadío, la excelente construcción de andenes o terracerías.

La rueda móvil y con eje, se descubrió ya en pueblos de México, como juguetes de niños. Es decir, que estuvieron a un paso de llegar a la carreta y a otros medios de transporte.

Incas, mayas y aztecas alcanzaron grados de progreso "científico" y tecnológico, que podían llegar a formas insospechadas.

La cirujía craneana de médicos del Incario; los túneles mayas que casi lograron encontrar el arco. Los templos, pirámides, palacios y más edificaciones sorprendentes fueron algunos frutos del progreso, del pensamiento y la técnica a que llegó el hombre aborigen de América.

Todo se cortó; se paralizó. Varios valores humanos y técnicos de nuestros indios fueron utilizados y explotados en otras obras, en otros campos, extraños a la esencia y pensamiento de sus culturas y de esos grandes valores humanos. Todo con modalidades de explotación, de dependencia; sin posibilidades de creación de explosión aborigen.

El proceso, con sus formas negativas, no terminó con la Colonia. Las otras etapas históricas continuaron manteniendo las principales formas de explotación y abuso con el aborigen. Continuaron la discriminación racial y el marginamiento de los indios, como formas de sucesión y herencia colonias; como legado de las estructuras económico-sociales coloniales; como beneficio casi indiscutido a favor de las clases dominantes.

Puntualicemos algunos aspectos y campos:

Las formas de explotación en la agricultura siguieron casi iguales, con formas crílicas bajo el *Sistema del Concertaje*; que resultó la continuación de la encomienda. Esta modalidad en la República perduró hasta 1918 y 1920. Su abolición se logró gracias a la lucha ideológica y de justicia social entablada por algunos escritores progresistas, profesores universitarios y contados políticos, y, particularmente, con la noble y decidida intervención del Presidente de la República, Doctor Alfredo Baquerizo Moreno, de franca filiación liberal.

Los beneficiarios del sistema anterior anunciaron que su supresión traería hambre y falta total de productos del campo. Demagógicas posiciones.

Suprimido el Concertaje, el latifundista lo sustituyó con el *Sistema del Huasipungo*, que si tuvo alguna diferencia en el campo teórico legal; en la realidad fue casi igual al concertaje.

El concierto o el huasipunguero perdieron su libertad; fueron totalmente dependientes; fueron explotados en su trabajo; no contaron con garantías de tiempo de trabajo; de salarios y formas de pago; variadas sanciones y hasta prisiones fueron corrientes en el campo, al amparo del poder de la estructura económica-social: de enhacendado, autoridad civil de baja escala (tenientes políticos, policías y alcaldes de justicia) y curas de aldea. Realidad que, salvo pocas y honrosas excepciones, fue generalizada en la Sierra ecuatoriana.

El indio libre se refugió en sus comunidades. Por desgracia con pobres condiciones económicas.

La población indígena que no tuvo la defensa y protección en ciertas relaciones colectivas o de parte de dueños de haciendas y de sus representantes, los "sirvientes", estuvo sometida también a variados abusos y atropellos por buena parte de la población blanco mestiza, y por sectores oficiales, durante buena parte de la vida republicana.

La discriminación racial fue casi generalizada en la Sierra del país. El indio era inferior, incapaz; "peso muerto para el progreso"; pese a que era la fuerza de trabajo más determinante en el sector agropecuario y de construcciones.

Los niños de otros sectores arrojaban los sombreros de los indígenas que estaban sentados tranquilamente en calles y plazas de poblados de blancos y mestizos; en las escuelas se los separaba de asientos. Se "cogía indios" o se "quitaban prendas" en los poblados pequeños para que barran y asean plazas y calles después de las ferias semanales, sin pago o remuneración alguna. Se adulteraba vilmente la *minga*, que fue y es forma de colaboración y ayuda entre los indígenas. La minga para blancos y mestizos de cierto poder y autoridad, era "quitar prendas" por parte de "alcaldes de Justicia", para que realicen trabajos privados sin pago alguno.

En ciertas etapas de nuestra convulsionada vida política, los cuartelazos y revoluciones demandaban de parte de revolucionarios o de batallones "de línea" "cogida o *requisa* de indios", para que

"carguen" pertrechos, armas y otros implementos que debían movilizarse por regiones que solo contaban con caminos de a pie y de animales.

Se puede enumerar casos múltiples de esos abusos y atropellos. Felizmente, gracias a la acción de unos pocos gobernantes, auténticamente demócratas; a los esfuerzos, nobles y sanos, de un pequeño número de escritores, docentes y profesionales, que escribieron sobre la tragedia del indio y que se afanaron por crear servicios educativos; denunciar las formas de explotación y abusos; acompañar y ayudar en gestiones a favor del cambio, se modificó en algo esa triste realidad.

Los esfuerzos se concentraron en determinado período principalmente en el Instituto Indigenista Ecuatoriano, que nació como modalidad sustitutiva de lo que no hizo el Gobierno Nacional, que no cumplió con su compromiso adquirido en Pátzcuaro, Michoacán, México, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, en 1940, de crear un Instituto Oficial para el cumplimiento de los mandatos interamericanos a favor y en defensa de los indios.

La entidad nacional no contó con recursos económicos; los integrantes lucharon en defensa de los indios. A veces, cuando algunos de sus miembros ocuparon posiciones oficiales, legislaron y crearon ciertos servicios y programas a favor de los indios.

Entidades oficiales, con la colaboración y ayuda de Organismos Internacionales, como la Misión Andina, superando obstáculos y trabas nacionales y de las entidades de ayuda, especialmente en lo que toca a la selección de personal, cumplieron programas de beneficio y defensa en favor de las colectividades indígenas.

Los programas realizados junto con los propios esfuerzos y valores grandes de los propios indios, ayudaron a la superación y capacitación de pequeños, pero muy valiosos, grupos de indígenas; los que en la actualidad, con una sólida base de preparación, han creado la conciencia en la población aborígen del país, y, con acción valiente y tenaz, sobre la base de algunas organizaciones nacionales y locales,

como CONAIE; y con formas variadas de sectores geográficos y culturales, están en acción directa de lucha por la causa y derechos de los indígenas. En algunos casos muy contados, con actitudes desbordadas en las estrategias, en acciones y planteamientos, como la negación a participar en el sufragio nacional.

Esta nueva realidad en nuestro país y en todos los de América que tienen población india, ha condenado la celebración de los 500 años del Descubrimiento de América y sus consecuencias posteriores: de atropello, explotación y etnocidio de su pueblo; de estancamiento y paralización de sus culturas y valores; y, en muchos casos, de destrucción de los mismos.

Consideran que los beneficios que les trajo la conquista fueron muy limitados; menores que los daños sufridos.

La situación se presenta crítica, como consecuencia de esos procesos. No solo se trata de la condena o negación para celebrar este gran acontecimiento. Se trata de actitudes de reclamación, protestas y hasta enfrentamientos culturales, sociales y económicos; de choques armados y de violencia.

Lo sorprendente de esta historia es que la población indígena, pese a haber soportado fuerzas y factores de destrucción y aniquilamiento, subsiste aún. Lo que es más, vive de pie con poderes de reivindicación.

Se han logrado algunos cambios importantes en estas relaciones interculturales. En el sector particular y privado se vienen ampliando las actitudes a favor de la causa indígena. En el campo oficial se desarrollan ciertos esfuerzos valiosos y algunas acciones a favor del cambio; pero, estas resultan escasas, limitadas, frente a la complejidad del problema.

Urge un afrontamiento integral y tinoso, que permita un cambio franco y prudente. El diálogo sincero y franco entre los elementos y fuerzas que participan en los variados problemas y realidades; particularmente frente a los intereses económicos, de tenencia y

explotación de las tierras y campos interculturales, deben arbitrarse a favor de un proceso de relaciones y derechos equilibrados y justos.

Insistimos en que, la negación de participación o impugnación de parte de los pueblos indios en la celebración de los 500 años del Descubrimiento de América, es un resultado histórico, fruto de una serie de procesos, de variado contenido, que afectaron y golpearon a los pueblos aborígenes de América y a sus culturas; que crearon una posición crítica y peligrosa, que requiere de soluciones urgentes.



Pero tenemos otra realidad distinta frente al acontecimiento centenario. Iniciamos este análisis destacando lo que significó para el mundo, en todos los aspectos, este Descubrimiento.

Los pueblos no indígenas de América recibieron variados beneficios en su proceso de desarrollo. Esto es innegable, y, por eso, el recordar y celebrar el acontecimiento; el admirar a sus héroes y grandezas, sin olvidar los aportes y valores negativos, son justos y reales.

El español, a diferencia de lo que sucedió en la América del Norte, por los factores que fuesen, se mezcló con la etnia indígena y surgió el mestizaje. Los propios castellanos, los criollos y otros grupos raciales y culturales que llegaron a América aprovecharon de valores y elementos que vinieron al continente, como contribución y características de una civilización más evolucionada.

En el campo de la cultura material llegaron a nuestros pueblos elementos valiosos innegables, como el arado halado por animales; las nuevas semillas y plantas; las nuevas técnicas de cultivo y producción. Los españoles trajeron la rueda móvil, que aplicada a la carreta, al coche y a otros medios beneficiaron al desarrollo de nuestros pueblos.

El arco romano, las nuevas herramientas y técnicas de la construcción impactaron favorablemente en las comunicaciones, en el intercambio y el comercio; en las edificaciones y en otros campos.

La introducción de nuevos animales domésticos y las aves de corral, desconocidos en nuestras latitudes, impactaron en nuestra economía. América fue pobre en estos campos. Caballos, mulares, asnos, ovejas, cabras, cerdos y otros ejemplares, ayudaron al hombre del campo.

En la cultura espiritual, los castellanos trajeron el idioma, nuestro castellano: trajeron el alfabeto, la escritura, la lectura y la educación, que por limitada y llena de prejuicios que fue inicialmente, produjeron beneficios y cambios valiosos; inclusive en las clases y grupos pobres y marginados; de los que surgieron fuerzas revolucionarias y libertarias.

Los adelantos científicos y técnicos de la Europa Medioeval y de inicios de su Renacimiento, impactaron a favor de América. Sin apartar las formas de explotación, dejaron para la historia, templos y monumentos de gran valor cultural.

El sistema numérico, de medidas y monedas en el comercio y en otros aspectos más, fueron fuerzas de progreso para nuestros pueblos criollos, mestizos y blancos principalmente.

Para el sector de creyentes, la introducción del Catolicismo es un aporte novedoso, pese a su monopolio de conciencias, a las fuerzas inquisitoriales y a ciertas formas de explotación económica y de concentración de la riqueza.

El descubrimiento de América abrió los caminos para las relaciones y formas de intercambio de los pueblos de América con el mundo; característica que facilitó la adquisición de adelantos y progresos.

Se puede afirmar que todos esos cambios pudieron llegar tarde o temprano, con otros procesos y formas. Pero, lo que sucedió en la historia es lo real y concreto, en lo positivo y negativo.

El proceso histórico trajo valores y elementos en el arte y las ciencias, que dieron frutos en nuestros pueblos.

Muchos otros resultados y aportes se pueden puntualizar en favor de la América no india.

En la recordación de los 500 años del Descubrimiento de América, España está celebrando el acontecimiento con formas interesantes y muy variadas. Está recordando las hazañas y sus valores. Reiteramos nuestra sugerencia, que en el análisis de esos acontecimientos se considere especialmente la realidad indígena, y con sus valores y fuerzas actuales, muy valiosas y potentes, se definan programas de ayuda y asistencia a favor de los indios y de las tierras que les dieron tantos beneficios y les permitió la real afirmación, de la época de gran esplendor de Carlos V y Felipe II; cuando pudieron decir al mundo que en la grandeza y el poder de España, "no se ponía ni el sol".

Las diferentes formas de reacción de los pueblos iberoamericanos frente a la celebración de un acontecimiento mundial, como el Descubrimiento de América, es una muestra de la diversidad de culturas y etnias existentes; de la disparidad de historias e intereses. Realidad que necesita, sin aplazamientos, un cambio en la política y en las acciones, con miras a la reducción y a la eliminación de tensiones y fuerzas antagónicas, de luchas peligrosas y amenazantes.

AMERICA LATINA 500 AÑOS DE EVANGELIZACION

FUNCIONARIOS REALES, ENCOMENDEROS,
COLONIZADORES Y EVANGELIZADORES

P. Cirilo Tescaroli

Analizar el pasado y encontrar a los profetas que se anticiparon a su tiempo y señalaron caminos no recorridos todavía pueden ayudarnos a descubrir incoherencias en el proceso de la evangelización de América Latina y relanzarlo nuevamente.

Nos ayudará en esta investigación un trabajo realizado por una religiosa brasileña, Carmelita de Freitas, que tomamos del libro titulado: "AMERICA LATINA: 500 ANOS DE EVANGELIZAÇÃO", una obra colectiva publicada bajo la responsabilidad de la SOTER (Sociedad de Teología y Ciencias de la Religión).

Los documentos de la Asamblea Episcopal Latinoamericana de Puebla se refieren a la evangelización de los orígenes históricos de nuestro continente, señalando que *"la evangelización, como tarea humana, está sometida a las vicisitudes de la historia, pero siempre busca transfigurarlas con el fuego del Espíritu en el camino de Cristo,*

centro y sentido de la historia universal y de todos y cada uno de los hombres" (n. 6).

Puebla recuerda también que la Iglesia de entonces *"en su labor evangelizadora tuvo que soportar el peso de desfallecimientos, complicidades con los poderes terrenos, incompleta visión pastoral y fuerza destructora del pecado"* (n. 10).

Estas afirmaciones de Puebla nos interesan para nuestra investigación. *"Las vicisitudes de la historia"* a las que el documento se refiere, constituyen el primer dato que ha de tenerse en cuenta en una reflexión pastoral sobre los 500 años de evangelización. Están en el origen del modelo concreto de evangelización que se configuró entonces y de la estrategia pastoral correspondiente.

Si quisiéramos intentar una descripción condensada de ese modelo, diríamos que se trata *"de un modelo simbólico de evangelización: expansión política y geográfica del reino ibérico cristiano para promover la cristianización de Amerindia; desarrollo de la actividad misionera y religiosa como medio para facilitar también la expansión y la consolidación política del reino cristiano"*.

En otras palabras, se trata de un modelo evangelizador típico del período de cristiandad, penetrado por claros intereses humanos, pretendidos por el Estado en su conquista.

La evangelización de América Latina se inicia en los principios del siglo XVI.

La Iglesia tutela, en cierto sentido, ese proyecto ibérico. Los reyes debían convertir a la fe cristiana a los diversos pueblos sometidos por el proceso colonizador.

Por lo que toca a Portugal, el Padre Antonio Vieira registra en sus escritos esa concepción unitaria de la cristiandad portuguesa en expansión: *"En las otras tierras, unos son ministros del Evangelio y otros no. En las conquistas de Portugal, todos son ministros"*.

Los dos objetivos principales de semejante proyecto estaban claros: anexas las nuevas tierras a los reinos de España y Portugal e incorporar a los indios a la Iglesia Católica.

No es difícil percibir las ambigüedades implicadas en el mismo núcleo de ese proyecto histórico de la conquista evangelizadora o de la evangelización conquistadora.

Los presupuestos y objetivos de la empresa colonizadora llevan necesariamente a la configuración de un original "*Estado misionero*", legitimado y reconocido por la bula papal "*Inter coetera*" de Alejandro VI, dada a los reyes de España en 1493.

Más tarde, la bula "*Universalis Ecclesiae*" de Julio II confirmaba los poderes anteriormente concedidos a los reyes, confiándoles el control de la evangelización misionera y la vida de la Iglesia en América.

Parece pertinente recordar otros de los numerosos "*privilegios*" concedidos sucesivamente a los monarcas de esas regiones que, de una u otra forma, repercutieron en la pastoral: nombramiento de obispos, administración de los bienes religiosos, derecho de enviar y seleccionar misioneros, facultad de enviar ciertos misioneros, aun sin licencia de los respectivos superiores, etc.

Con ese cúmulo de privilegios, prácticamente toda la administración eclesiástica de las Indias estaba controlada por los reyes. En 1524 se formalizó el "*Consejo Real y Supremo de las Indias*" que, durante muchos años, mediatizó la libre comunicación de los obispos y misioneros con la S. Sede. Hubo una época en que nada llegaba a Roma sin pasar por ese organismo, y los mismos documentos pontificios estaban sometidos a las limitaciones del "*placet*" del rey.

Dentro de la perspectiva de este "*Estado misionero*", y a partir de los muchos privilegios que le fueron otorgados, emerge la figura del misionero agente de pastoral, al mismo tiempo evangelizador y funcionario real. Naturalmente, no todos los misioneros asumieron ese papel ambiguo y la incómoda posición de evangelizador y funcionario

real. Hay inclusive historiadores que afirman que la mayoría de los misioneros de la época colonial tenían como opción clara la prioridad absoluta de la evangelización; opción que los colocaba decididamente del lado del indígena, en defensa de su dignidad y de sus derechos.

Lo que es cierto y documentado por la historia es el papel importante que conjugaron entonces los evangelizadores que habían optado por la prioridad de la evangelización sobre cualquier otro interés o compromiso.

Ya en la primera década de la conquista, la expansión del reino cristiano en América comenzaba a dejar ver la profunda violencia que inevitablemente llevaba consigo, suscitando la reacción de la posición de no pocos evangelizadores en favor de los indígenas oprimidos y masacrados.

Surgen gestos y voces de denuncia profética, que alcanzan notable repercusión política y desencadenan el proceso polémico de marchas y contramarchas en la defensa de los derechos fundamentales de los indios.

Esas dos realidades, "*prácticas colonizadoras*" y "*prácticas pastorales*", se confunden en el período colonial. Están de tal modo amalgamadas que exigen gran percepción para separarlas adecuadamente.

Una de las coordenadas pastorales de la Iglesia después del Concilio de Trento, fue el énfasis puesto en la figura y en el papel de los clérigos dentro de la perspectiva de la salvación de las almas.

En el horizonte más amplio de las prácticas de las conquistas, la actuación del clero religioso y diocesano quedaba, por lo tanto, orientada al aspecto específico de la conquista espiritual. Es necesario tener en cuenta además que el espíritu de las Cruzadas, que era precisamente el de la conquista, estaba todavía fuertemente en vigencia en la península ibérica.

De acuerdo con esta mentalidad de conquista espiritual, la conversión de las gentes, su *"reducción a la fe"*, se convertía en la finalidad primordial de la acción misionera.

Los indios, según la perspectiva de la teología tridentina, estaban desviados del recto camino y era preciso traerlos hacia la senda de la verdad y del bien, es decir: convertirlos.

Al rito bautismal, preparado por una larga catequesis, esa adoctrinación proseguía mediante una constante acción pastoral que tenía como objeto: inculcar las verdades que debían ser creídas, enseñar las virtudes que debían practicarse y administrar los Sacramentos.

La metodología pastoral, como es obvio, se adecuaba bien a la concepción de la evangelización vigente.

Si es verdad que la empresa de la colonización evangelizadora creaba la figura del misionero-funcionario real, arrastrado por los intereses de la conquista, también es verdad ciertamente que no todos los evangelizadores se acomodaron a ese sistema.

Ya en 1551 el Consejo de Indias informaba al monarca que *"en aquella tierra los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios"*.

Precisamente entre ellos van a surgir las voces proféticas más expresivas de aquella época. Es una profecía que tiene un nítido alcance pastoral y que, en cierto sentido, emerge de la experiencia pastoral de aquellos primeros agentes evangelizadores. Por eso juzgamos importante insistir aquí en esa profecía.

Por otro lado, como toda figura profética, los profetas de entonces son hijos de la crisis y sufren los embates de las contradicciones y de las vicisitudes históricas, y no siempre escapan a las ambigüedades y perplejidades de su compleja misión.

Los frailes dominicos Pedro de Córdova, Antonio de Montesinos, Bernardo de Santo Domingo y un hermano lego se establecieron en la Isla Española (Santo Domingo) a partir de 1510. En la misma época, otros religiosos habían llegado ya a las nuevas tierras. Esa comunidad va a desempeñar un papel profético de extraordinaria importancia para la causa de los indios.

Esos misioneros, al desembarcar, traían dos opciones pastorales claras: la opción por la prioridad de la evangelización y la opción por los pobres de entonces, es decir, los indios.

La práctica misionera de un solo año en La Española fue suficiente para que los Dominicos llegaran a la conclusión de que el mayor obstáculo para su catequesis, para su pastoral, eran las injusticias practicadas en contra de los indios. El pecador del nuevo mundo no era el hereje o el pagano, sino el cristiano colonizador.

De hecho, la práctica de la "*repartición*" de los indios en "*encomiendas*" entregadas a los colonizadores, oficializada por cédula real en diciembre de 1503, se había generalizado, acelerando la crisis que venía enfrentando la acción evangelizadora de los misioneros.

La comunidad, después de "continuas oraciones y ayunos", decidió denunciar abiertamente los excesos y abusos perpetrados contra los indios.

El elegido para pronunciar el sermón ante las autoridades y personalidades de la isla fue Fray Antonio de Montesinos, quien posteriormente, según afirma González Dorado, moriría mártir en Venezuela en 1530.

EL SERMON DE FRAY ANTONIO DE MONTESINOS

El argumento medular del documento –firmado por toda la comunidad– era la afirmación de la evangelización como valor prioritario sobre cualquier tipo de proyectos o intereses y la denuncia del escándalo de la conquista cristiano-política que no respetaba la

dignidad humana de los indios y que injustamente los oprimía y esclavizaba, impidiendo el proceso de una auténtica evangelización.

Partiendo del texto evangélico *"Soy la voz que clama en el desierto"*, la denuncia de Montesinos impugnaba la implantación del sistema de *"repartición"* y de *"encomiendas"*. Declaraba injustas las guerras llamadas *"justas"*, cuestionando así los mismos fundamentos del proyecto político de la conquista.

"¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis a estos indios en tan cruel y horrible servidumbre? ¿Con qué autoridad hicisteis tan detestables guerras a esta gente que estaba mansa y pacífica en sus tierras, donde exterminásteis una infinidad de ellas con muertes y estragos nunca oídos?"

"¿Cómo los tenéis oprimidos y cansados, sin darles de comer ni cuidado en sus enfermedades, que vienen de los trabajos excesivos que les dáis y que los hacen morir, o, para decirlo mejor, lo matáis sacando y acumulando oro cada día? ¿No son acaso hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?"

El texto concluye con una especie de anatema que cae violentamente sobre el responsable de aquella situación y sobre los que estaban en connivencia con él.

"Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis contra estas inocentes gentes".

El domingo siguiente, Montesinos insiste en su denuncia con negarles la absolución.

Las reacciones al clamor de esa inesperada e intrépida voz profética fueron inmediatas. El documento y la posición de la comunidad fueron calificadas como escandalosas.

El provincial de la Orden de los Dominicos, Fray Alonso de Loayza, residente en España, llegó a pensar en retirar a los religiosos

de la isla, pues su predicación llevaba a toda a India a rebelarse y les exigió *"bajo santa obediencia y pena de excomuni6n"*, el silencio obsequioso.

El mismo rey, Fernando el Cat6lico, en carta a Diego Col6n, lamenta que el caso no haya sido tratado con el debido rigor, *"pues el error fue muy grande"*.

Leído a la luz de los textos b6blicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, el serm6n de Montesinos aparece en n6tida continuidad con toda la tradici6n b6blica. Releído a la luz del documento de Puebla, deja ver claramente la dimensi6n pol6tica pastoral de toda pr6ctica conforme con el Evangelio.

La bandera levantada por Montesinos y su comunidad ser6 llevada adelante por un peque1o *"encomendero"* espa1ol, m6s tarde sacerdote y fraile dominico, posteriormente obispo de Chiapas: Bartolom6 de Las Casas.

El itinerario espiritual de este convertido misionero de la colonia puede muy bien ser descrito como el proceso de conversi6n a partir del *"otro"* negado, es decir, a partir de los derechos b6sicos y tergiversados por un sistema de dominaci6n.

En ese itinerario jugar6n un papel decisivo su pr6ctica pastoral y su experiencia de misionero encomendero en connivencia con el *"status quo"* del proyecto de la conquista, confrontadas con las pr6cticas abusivas del poder establecido.

El mismo se refiere a esto en sus escritos, a1os m6s tarde:

"Un personaje del Consejo de Indias, espantado de lo que ahora se ve, se oye y se trata de esas tiran6as (contra los indios), me dijo que Dios me pedir6 cuentas porque yo nada hac6a para gritarlas ante el mundo, pues Dios hab6a puesto ese asunto en mis manos".

Un episodio de violencia –de los muchos que entonces suced6an–, la masacre indiscriminada de un grupo de indios inocentes e inofensivos en la expedici6n de P6nfilo de Narv6ez, en la que participaba como capell6n, influy6 decisivamente en su conversi6n.

Las Casas entregó sus tierras y sus indios en manos del gobernador. En adelante, otros serían los polos de sus preocupaciones y de sus luchas.

Liberado de los compromisos con el sistema, conocedor del ambiente en que se realizaba la colonización, Las Casas canalizará sus esfuerzos de misionero en una única dirección: la lucha por la justicia, la defensa de los derechos fundamentales del indio, conculcados, negados por los intereses de los conquistadores. Se proyectará así en el escenario de la expansión colonizadora del siglo XVI y en la historiografía a través de los siglos.

No se puede olvidar que la obra profética de Las Casas es compleja y se sitúa en el conturbado contexto socioeconómico y político del proyecto de la conquista, al que paga, necesariamente, un pesado tributo.

No se puede negar, sin embargo, que su intuición fundamental fue profundamente evangélica y profética: guerras y encomiendas demostraban la injusticia radical de la conquista política; la evangelización, solo podría realizarse por el camino de la paz, del respeto y defensa de la libertad de los indios.

Esta es precisamente la tesis central articuladora de su primer libro *"Sobre la única manera de llamar a todos los paganos a la verdadera religión"* (1537): evangelización y violencia son incompatibles.

De su vasta actividad nos interesa sobre todo su posición profética, que incide en tres frentes, que abarcan su práctica pastoral y sus escritos: el frente político, el frente ideológico y el frente misionero.

En el frente político, Las Casas aparece como denunciante incansable de las situaciones inicuas de la conquista, ante el rey, sus ministros y sus consejeros, proporcionándoles su material y sugerencias para una visión clara de los problemas coloniales y para un cambio de estrategia. Es conocido el papel que desempeña en este

sentido en la promulgación de las llamadas "*Leyes Nuevas*" del año 1542, que constituirían cierto avance en el problema del "*estatuto*" del indio.

En el frente ideológico, que revestía particular importancia en el ambiente cultural de la España del '600, sus escritos y sus tomas de posición desempeñaron con claridad una función desenmascaradora y crítica de las argucias con que se trataba de legitimar y justificar las arbitrariedades de la conquista y de la colonización.

En esta misma línea de lucha ideológica debe situarse su participación en las juntas o comisiones de teólogos y juristas españoles que debatían los principios y los aspectos nuevos del "*derecho de los pueblos*", entre los cuales sobresalía el teólogo y jurista dominico Fray Francisco de Vitoria, considerado hoy el fundador del "*derecho internacional*".

El tono profético de Las Casas y de su crítica a la ideología subyacente en la "*empresa sagrada*" de la conquista es patético y contundente:

"Vuelvo a decir que todas las conquistas que desde el descubrimiento de las Indias hasta hoy inclusive se hicieron contra los indios, fueron siempre injustísimas, tiránicas, infernales, y han sido peores y en ellas se han cometido más atrocidades y más ofensas a Dios que en las guerras que los turcos mueven contra los pueblos cristianos... y todo cuanto en ellas los españoles consiguieron y adquirieron fue y es violento, robado, saqueado y tiranizado". En el plano de las actividades misioneras es necesario poner de relieve las dos experiencias de Tierra Firme (Venezuela) y de Tierra de Guerra (posteriormente Vera Paz, en Guatemala), que constituyen dos modelos distintos del modelo vigente de evangelización.

Como obispo de Chiapas es la clara dimensión profética de su oficio pastoral, urgiendo la aplicación de las "*Leyes Nuevas*", llegando inclusive a prohibir a los sacerdotes que absolviesen a aquellos que explotaban a los indios y se negaban a hacer las justas restituciones.

Como todo profeta, Las Casas pasó por contradicciones, sinsabores y sabotajes, denigraciones y persecuciones. Falleció en uno de sus innumerables viajes a Europa para defender a sus queridos indios. Una frase suya que tal vez mejor expresa su nítida situación profética es ésta: *"El primer fundamento de la predicación de la fe es el rechazo, no solo de la dominación, sino de cualquier indicio de dominación"*.

VOCES PROFETICAS

Las experiencias de evangelización pacífica de Fray Bartolomé de Las Casas, a pesar de sus limitaciones en el contexto de la *"conquista"*, están cargadas de fuerza impugnadora y de utopía, y apuntan en dirección de un nuevo modelo de convivencia intercultural en la paz y en el respeto a la dignidad y libertad de los pueblos.

La primera tentativa de Las Casas en esa línea fue realizada en Cumaná, Venezuela; la segunda en Guatemala, en la región llamada Tierra de Guerra (posteriormente Vera Paz).

Se trataba del proyecto de comunidades agrícolas, en las que españoles seleccionados e indios contactados pacíficamente podrían cultivar las tierras en un régimen de distribución equitativa de las cosechas y donde la evangelización se hiciese, no por la fuerza de las armas, sino por el poder del Evangelio.

La experiencia de Guatemala tuvo más aliento que la de Venezuela. Pero faltaban las condiciones mínimas para que ambas pudiesen alcanzar los objetivos propuestos. De hecho, la idea maestra del proyecto era la predicación a partir de la persuasión y de la amistad. Esta idea maestra fue desarrollada por Las Casas en su primer manual de misionología o de pastoral, titulado *"De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem"* (Sobre la única manera de todos los pueblos hacia la verdadera religión).

Sin embargo, la idea estaba directamente en conflicto con la ideología de la conquista y, sobre todo, con la práctica de las *"encomiendas"*. Era, por tanto, inevitable que la nueva estrategia

provocase la reacción de los "encomenderos" y cayese en atolladeros insuperables.

Es interesante notar como esas tentativas, encaminadas a la búsqueda de una pastoral diferente, iban teniendo resonancia en los medios eclesiásticos de España.

En la línea de la evangelización pacífica, las tesis de Domingo de Soto acerca de los problemas de la práctica sacramental estaban en total sintonía con la posición de Las Casas.

Respondiendo a a pregunta "si se puede bautizar a los hijos de los infieles sin la voluntad de sus padres", el Padre Soto afirmaba que no. Ni el príncipe ni el misionero pueden bautizar a los niños contra la voluntad de sus padres, como no podemos bautizar a los adultos contra su voluntad. Esto es sacrilegio.

La cuestión de la omisión de la Iglesia, o de sectores de ella en el "problema de los negros" no parece tan clara como generalmente se supone. La práctica "esclavista" inquietaba la conciencia misionera de los Jesuitas durante 30 años, entre 1550 y en la intervención del visitador Padre Cristóbal de Gouveia en los años '80.

Ya en 1550, pocos meses después de su llegada, Nóbrega escribió:

"En esta tierra todos, o la mayor parte, tienen la conciencia cargada a causa de los esclavos".

Sin embargo, una cosa es cierta: también contra la esclavitud de los negros se levantaron voces proféticas que, no solo denunciaron las injusticias pavorosas y los abusos existentes, y propusieron cambios sustanciales en la organización de la sociedad, sino asumieron el riesgo de no ser comprendidos, "juzgados" y condenados por las instancias del poder de la época.

Una de esas voces fue la del Padre Miguel García, jesuita español llegado a Bahía, Brasil, en el siglo XVI, como profesor de

teología. Bien pronto el Padre Miguel percibió que la connivencia de la Iglesia, y más concretamente de la Compañía de Jesús, con el proyecto esclavista, constituía una contradicción clamorosa con el discurso evangelizador y con la pretendida evangelización.

Inconforme con aquel estado de cosas y con la pasividad de los misioneros, García se puso a defender una posición pastoral considerada escandalosa y subversiva, que unía a la palabra profética la praxis liberadora. Proponía que se negase la absolución a quienes confesaran tener esclavos y vivir a costa del trabajo de los esclavos.

El destino del Padre García no podía ser diferente del destino de los profetas. Suscitó escándalo, discusiones y disquisiciones entre moralistas y jesuitas. Su posición fue condenada y fue obligado a regresar a su país, tachado como *"hombre lleno de escrúpulos"*.

Poco antes de viajar, dejó por escrito, en carta al superior general de la Compañía, su vehemente denuncia.

En la misma línea profética se sitúa el Padre Gonzalo Leite, quien no dudaba en decir: *"Bien se pueden persuadir los que van a Brasil de que no van a salvar almas, sino a condenar las suyas"*.

Es cierto que la denuncia de estos dos jesuitas no se limitaba a la esclavitud de los negros. Abrazaba también la práctica todavía en vigor de esclavizar a los indios. Pero se refería especialmente al tráfico de negros.

En una lectura pastoral de los *"500 años"* de evangelización este aspecto tiene su importancia. Pone de manifiesto que en los orígenes hubo pastores sensibles en extremos a la conflictiva situación de su pueblo, a las angustias y a los clamores de los pequeños oprimidos.

El obispo Antonio Valdivieso es sin duda la figura que más sobresale, aunque la historiografía registra los nombres de Pablo Torres y de Juan del Valle, de Panamá.

Contemporáneo de Las Casas, Valdivieso se oponía al modelo evangelizador de la "conquista" y al sistema de las "encomiendas".

Por eso su vida fue amenazada, como él mismo escribía al rey de España:

"Estoy en peligro porque pongo cada vez más a estos indios bajo el dominio de su Majestad".

Esto significa que quería sacar a los indios de los "encomenderos", haciendo cumplir las "Leyes Nuevas" de 1542. Tres años antes de su muerte, Valdivieso escribía:

"Mi vida corre peligro, pero sigo en la defensa del indio".

En 1550 moría asesinado por orden del entonces gobernador de Nicaragua, Contreras.

Nos parece importante proponer aquí algunas limitaciones que afectaron la misión evangelizadora en América Latina desde los comienzos.

La primera que puede señalarse es el etnocentrismo de los misioneros europeos. Es interesante percibir que los mismos hombres que defendieron la dignidad fundamental del indígena, no lograron captarlo adecuadamente como "persona-cultura". Esta visión etnocéntrica, despreciativa de la cultura indígena, está en el origen de los errores históricos, tales como la apreciación del indígena como inculto, casi salvaje, y los derivados de allí, el etnocidio y el proyecto de un integracionismo cultural.

La consideración del indio como menor de edad produjo un sistema de paternalismo y tutoría indefinido que llevó a negar la palabra al indígena en graves problemas que le concernían directamente.

La segunda limitación fue la escasa sensibilidad de los misioneros respecto del problema del negro esclavizado. Hasta las

grandes figuras de la evangelización, como Las Casas y Antonio Vieira, que se comprometieron totalmente en la causa de la libertad de los indios, no solo omitieron, sino buscaron justificar la esclavitud del negro como necesidad de toda la empresa colonial. Vieira llegó a decir: "*Sin Angola no hay Brasil*"; esto es: sin los esclavos negros, el Brasil colonial no es viable.

La tercera limitación fue la ideologización de la "conquista". Mejor dicho: el no haber superado los evangelizadores la ideología de la conquista, considerándose ellos mismos "*conquistadores*" en el orden divino y calificando su actividad como "*conquista espiritual*".

Esa ideología hizo que, por un lado, acabasen contribuyendo con su práctica a la estratificación social, axiológica e inclusive jurídica en el continente, claramente antievangélica. Por otro creó bloqueos que hicieron posible una comprensión más positiva de las religiones no cristianas existentes en el continente y dificultaron la edificación de Iglesias autóctonas, así como el surgimiento de prácticas pastorales más de acuerdo con la situación.

A la distancia de cinco siglos de sus comienzos, la evangelización de nuestra América Latina sigue siendo una tarea urgente y un desafío para toda la comunidad eclesial. Hace algunos años, la III Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla de los Angeles (México), hizo de este tema el contenido de sus reflexiones y debates en busca de nuevos rumbos y de nuevas estrategias evangelizadoras y pastorales.

Una de las constataciones más contundentes de esa Asamblea fue precisamente la contradicción intrínseca de un continente llamado cristiano-católico, en coexistencia, y muchas veces en connivencia, con un sistema económico, político y cultural opresor de la persona y generador de dominación, explotación y marginación.

"En pueblos de arraigada fe cristiana se impusieron estructuras generadoras de injusticia", afirma el Documento de Puebla, n. 437, y: *"Constatamos como el más devastante y humillante flagelo la situación de pobreza inhumana en que viven millones de latinoamericanos"*, lemos en el mismo Documento, n. 29.

"Vemos a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres –sigue diciendo el mismo Documento, n. 28– El lujo de unos pocos se convierte en insulto frente a la miseria de las grandes masas.

Esto está en contra del plan del Creador y de la honra que le es debida. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social, cuya gravedad es tanto mayor cuanto se da en países que se dicen católicos".

Ante esta visión angustiante de la realidad, sentida como apremiante desafío, solo era posible una opción solidaria de acuerdo con la buena nueva del Reino: la opción por los pobres y por una estrategia pastoral correspondiente, o sea la opción por la evangelización liberadora. Lo que significa que si la primera evangelización se hizo bajo el signo de la "conquista" y de la sujeción, la nueva evangelización solo podrá superar las ambigüedades del primer modelo, realizándose bajo el signo de la liberación. Pero esto pide que se tenga en cuenta algunos presupuestos pastorales.

En este sentido, las dos grandes opciones de los evangelizadores-profetas de la primera evangelización, esto es, su opción prioritaria y absoluta por el Evangelio, más allá de cualquier otro interés, y su opción preferencial por los pobres, constituyen hoy también los presupuestos básicos de orden pastoral para la Iglesia y el desempeño de su misión en el mundo.

Estos presupuestos tienen desdoblamientos de enorme actualidad en el contexto latinoamericano.

1000

1000

ACLARACION

Por un lamentable traspapeleo, en la Revista Sarance N° 15 se omitió el nombre del musicólogo Juan Carlos Franco como coautor del artículo "La bomba en la cuenca del río Chota-Mira: sincretismo o nueva realidad". El Instituto Otavaleño de Antropología ofrece públicas disculpas al señor Franco por este error involuntario.

Se transcribe textualmente la versión del Sr. Juan Carlos Franco sobre este asunto: "Soy el autor del artículo "La Bomba en la cuenca del río Chota-Mira: sincretismo o nueva realidad", aparecido en la revista Sarance N° 15. Este trabajo forma parte de una investigación elaborada por mí sobre la música tradicional de la población negra asentada a lo largo de la cuenca del río Chota-Mira: el caso de la Bomba y las Bandas Mochas, la misma que fue financiada por el Banco Central del Ecuador a través del Centro de Investigación y Cultura. En este proyecto el Sr. Julio Bueno fue contratado única y específicamente para transcripción y análisis musical".

La Coordinación

IOA

Instituto Otavaleño de Antropología

CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES

CASILLA 10 02 1478 TELF 920 321

OTAVALO - ECUADOR

