

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR.

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE CIENCIAS HISTÓRICAS

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE HISTORIADOR

CARTAS AL ECUADOR: INTERPRETACIONES HISTÓRICAS

BRYAN ENRIQUE TITE MALLITASIG

DIRECTORA DE TESIS: Dra. VIVIANA VELASCO HERRERA

QUITO, JUNIO DE 2017

Dedicatoria

“Para la hija de un hombre con ojos de cristal y papel sellado en la piel”

Eduardo “Gato” Alquinta, Los Jaivas

Agradecimientos

A los docentes de la Escuela de Historia de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Deseo dar las gracias principalmente a Viviana Velasco, directora de esta tesis, quien, además de haber seguido el decurso del presente trabajo desde sus primeros momentos, ha mostrado una paciencia y meticulosidad sin par. Agradezco también a mis lectoras: a Sofía Luzuriaga, a quien debo gratitud no solamente por sus valiosas observaciones, por su confianza en mi esfuerzo, o por su constante respaldo sino también —y sobre todo— por su amistad; y a Ruth Ruiz, por su presteza para aceptar y leer esta tesis.

A mis compañeros de carrera, en particular a aquellos con los que he compartido momentos de intercambio académico (los menos) y de camaradería (los más): Ligia Caicedo, Andrea Bustos, Soledad Andrade, Francisco Urrutia, Francisco Castañeda.

Al Coro de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, por la música. Agradezco en particular a Amanda Chávez, quien explícitamente exigió ser incluida en esta sección.

A las instituciones en las que he realizado consultas (Biblioteca del Ministerio de Cultura, Biblioteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Centro Cultural Benjamín Carrión, Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit) y, más específicamente, a los funcionarios que allí trabajan por su diligencia y cordialidad.

Mi agradecimiento final va dirigido a las personas a las que más debo por la feliz culminación del presente trabajo: a mi madre, Martha Mallitasig, y a mi padre, Luis Tite. Sin su apoyo, comprensión, afecto, y confianza, quizás no habría llegado siquiera a escribir estas palabras.

Resumen

El presente trabajo constituye una interpretación histórica de las *Cartas al Ecuador*, conjunto de textos escritos por Benjamín Carrión a inicios de la década de 1940. Los criterios y autores retomados para llevar a cabo este cometido aparecen expuestos en el primer capítulo. El segundo capítulo constituye una revisión de la vida y obras de Carrión, del contexto político, social y económico del país durante su existencia, y de las obras y estudios en torno a la actividad del intelectual lojano. La interpretación histórica de las *Cartas al Ecuador* aparece desarrollada los dos últimos capítulos de esta tesis. A lo largo del tercer capítulo se esboza un contexto intelectual general para una de las temáticas recurrentes en las *Cartas*: el tropicalismo. Finalmente, en el cuarto capítulo constituye una interpretación de las temáticas del tropicalismo, la ecuatorianidad, y los periodos de configuración de la personalidad nacional.

En *Verdad y método*, Hans Georg Gadamer pone de manifiesto el carácter universal de la comprensión y la lingüisticidad como forma de realización de la comprensión. A partir de estas dos constataciones, puede justificarse la importancia del lenguaje natural en el proceso interpretativo. Precisamente, Ludwig Wittgenstein y J. L. Austin fueron dos autores que dedicaron su atención al estudio del lenguaje ordinario. El primero de ellos insiste en la necesidad de considerar los usos de las palabras en los juegos del lenguaje. Por su parte, Austin lleva a cabo una revisión de los usos del lenguaje y esboza un esquema de los actos lingüísticos. Las nociones de hermenéutica filosófica y de actos de habla resultan pertinentes para una interpretación histórica de textos. Todo esto, aunque puede extenderse al conjunto de la práctica histórica, resulta prioritario para la *Intellectual history*, tal y como la propone Quentin Skinner. Así lo demuestra este historiador al abordar cuestiones estrechamente vinculadas a nuestro acercamiento a los textos del pasado, tales como la verdad y la racionalidad, los paradigmas que predominan en nuestra comprensión, los actos ilocucionarios y las intenciones de los textos, el vocabulario y su relación con el mundo (y el cambio) social.

Benjamín Carrión es uno de los intelectuales más destacados del Ecuador en el siglo XX y, a la vez, una figura polémica y contradictoria. Su vida ha sido retomada para comprender el siglo XX en el Ecuador. Autores como Alejandro Moreano y Fernando Tinajero consideran que durante su juventud Carrión forjó una matriz de pensamiento liberal que mantuvo a lo largo de su vida. Poco antes de que estallara la Revolución Juliana, Carrión partió a Francia. Allí tuvo contacto con varias figuras de la intelectualidad del continente americano, las cuales participaron de una tendencia a preconizar la unidad de América Latina. A inicios de la década de los 40 y en el contexto de la presidencia de Arroyo del Río y, posteriormente, el conflicto de 1941-1942 con el Perú, Carrión escribió sus *Cartas al Ecuador*. Tras el triunfo de la Gloriosa, se fundó la CCE, institución que ha sido vinculada con la iniciativa de democratización de la cultura. En la década de los 50 escribió las *Nuevas cartas al Ecuador* y *García Moreno, el santo del patíbulo*. Carrión falleció en 1979.

Las *Cartas al Ecuador* se caracterizan por la amplitud de temáticas abarcadas. Una de las cuestiones a menudo retomadas es la del tropicalismo. Para sostener esta idea, Carrión retoma nombres tales como los de José Vasconcelos, Waldo Frank, y el Conde de Keyserling. Estos pensadores, no obstante, más que teóricos sobre el trópico, fueron intérpretes de la realidad americana en su pasado presente y porvenir. Esta preocupación de carácter continental fue compartida por otros autores, no solamente extranjeros sino también nacionales. A través de criterios identificados y retomados por dichos autores —el factor no humano (el ambiente), el factor humano (la raza), o ambos— se abordaron varias realidades concernientes a aquella porción del continente que se diferenciaba de la América sajona. A pesar de las constataciones a menudo sombrías, estos autores se mostraban optimistas sobre el destino que le deparaba a esta parte del continente. La literatura sobre la realidad de aquella porción del continente propicia un contexto para comprender la cuestión del tropicalismo. A nivel continental y en el periodo que precedió a las *Cartas*, recaían imprecaciones sobre las tierras tropicales que fundamentaban el tono peyorativo con el que varios autores empleaban palabras como “tropicalismo” o “tropical”. Dicho uso, sin embargo, no fue unánime. Autores como Vasconcelos, Mistral, y Carrión no solo criticaron la desorganización y exceso atribuidos al trópico sino que exaltaron la tierra tropical.

Ya en las *Cartas*, tras señalar que la República del Ecuador no nació de un imperativo histórico, geográfico, o económico, Carrión se vale de la noción de clima para señalar que el tropicalismo es ecuatorianidad. Para confirmar esta aserción Carrión recurre a varios ejemplos históricos de fechas y personajes. Fechas como el 6 de marzo de 1845 son descritas como ejemplos de la pasión por la libertad, expresión tropical. Asimismo, las presidencias de Vicente Rocafuerte (a manera de prólogo), Gabriel García Moreno y Eloy Alfaro son presentadas como los periodos de la configuración nacional. Rocafuerte es retomado para cuestionar la supuesta ingobernabilidad del Ecuador en particular y de las tierras tropicales en general. Para presentar a García Moreno y a Alfaro como tropicales y como configuradores de la personalidad nacional, Carrión cuestiona varias interpretaciones en torno a ellos.

Tabla de contenido

Introducción.....	1
Capítulo I. Sobre la posibilidad de una Historia de las idas	6
I. Necesidad de delinear criterios para la interpretación histórica de las ideas.....	6
II. La hermenéutica y su giro hacia la ontología.....	8
III. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer.....	9
IV. Comprensión y juicios previos.....	12
V. Lenguaje y comprensión	15
VI. Relevancia del lenguaje.....	16
VII. Acción y lenguaje	18
VIII. Interpretación y acción lingüística.....	22
IX. Verdad y racionalidad en la interpretación histórica de las ideas.....	24
X. Paradigmas. Mitologías.....	29
XI. Actos ilocucionarios. Relevancia de la recuperación de las intenciones.....	32
XII. Vocabulario, cambio conceptual y mundo social.....	38
XIII. Conclusiones.....	43
Capítulo II. Sobre la vida, contexto e interpretaciones de Benjamín Carrión.....	45
I. Una figura controvertible.....	45
II. Primeros años de Carrión. La matriz ideológica liberal	47
III. El descubrimiento espiritual de un continente. <i>Los creadores de la nueva América</i>	49
IV. El mestizaje.....	52
V. Arielismo. <i>El desencanto de Miguel García</i>	57
VI. <i>Mapa de América</i> . Carrión, el conversador	59
VII. El surgimiento de la afirmación nacional de la cultura	61
VIII. Carrión y el socialismo.....	62
IX. México. <i>Atahualpa</i> . La Historia en Carrión	62
X. Carrión y la crítica literaria	66
XI. Colombia.....	68
XII. Los albores de los años cuarenta	69
XIII. Los comienzos de las <i>Cartas al Ecuador</i>	70
XIV. El conflicto con el Perú. La derrota.....	74
XV. Después de la derrota.....	77
XVI. La Revolución de 1944.....	84
XVII. La Casa de la Cultura Ecuatoriana	85
XVIII. Estabilidad política. Agotamiento cultural.....	91
XIX. Carrión, divulgador. Pérdida del objeto de pensamiento. Los santos del espíritu ..	92

XX. Gobierno de Ponce Enríquez. Recuperación del objeto de pensamiento. <i>Nuevas Cartas al Ecuador y García Moreno, el santo del patíbulo</i>	94
XXI. La Revolución cubana. Nueva generación intelectual	97
XXII. Los años finales de Carrión	99
XXIII. A manera de conclusión	100
Capítulo III. Sobre la literatura en torno a la realidad de “Nuestra América” y la cuestión del tropicalismo.....	103
I. Justificación de un contexto para el tropicalismo, cuestión central en las <i>Cartas al Ecuador</i>	103
II. Las interpretaciones de “Nuestra América”	105
III. Criterios para la comprensión de la realidad americana	108
IV. Consideraciones en torno a los componentes de la realidad americana: el plano no humano.....	109
V. Consideraciones en torno a los componentes de la realidad americana: el plano humano.....	111
VI. Toma de postura en torno a los planos de la realidad americana.....	115
VII. El indio como factor étnico de América.....	117
VIII. El español como factor étnico de América.....	119
IX. El mestizo como factor étnico de América.....	120
X. Discusiones en torno al mestizaje	121
XI. La economía colonial	123
XII. Las independencias. La cuestión de la nacionalidad.....	124
XIII. Las economías tras las independencias.....	127
XIV. El desenvolvimiento económico norteamericano. Expansionismo.....	128
XV. Caos y desorden de las repúblicas americanas	131
XVI. El factor humano de “Nuestra América” y su porvenir.....	133
XVII. Ideales en torno al destino de “Nuestra América”	135
XVIII. Tropicalismo: una consideración previa.....	139
XIX. (El desprecio al) trópico.....	139
XX. El debilitamiento de las energías humanas. El dominio del trópico	141
XXI. La desorganización y veleidad política	145
XXII. La palabrería y vacuidad en la literatura	147
XXIII. El desprecio al trópico, replicado: una anotación preliminar	150
XXIV. La actividad humana en el trópico. La profecía vasconceliana.....	151
XXV. La defensa del trópico en la literatura.....	155
XXVI. Conclusión.....	158
Capítulo IV. Sobre el tropicalismo, la ecuatorianidad, y los periodos de la configuración nacional	160

I. Anotación preliminar	160
II. Ecuador: su origen y su nombre.....	160
III. El tropicalismo como signo de ecuatorianidad	163
IV. La personalidad nacional.....	165
V. El floreanismo y la pasión por la libertad como expresión tropical	167
VI. Vicente Rocafuerte, hombre del trópico.....	169
VII. Los posibles cuestionamientos a Rocafuerte.....	173
VIII. Rocafuerte como respuesta a las acusaciones de ingobernabilidad.....	176
IX. Breves notas sobre Rocafuerte y Sarmiento	178
X. García Moreno y sus intérpretes	179
XI. La tiranía de García Moreno. Contraposición con Juan Montalvo.....	183
XII. García Moreno y Felipe II.....	187
XIII. Alfaro antes de 1895.....	191
XIV. El 5 de junio de 1895 y los acontecimientos que le sucedieron. La cuestión religiosa	194
XV. Responsabilidad de Alfaro en la “persecución religiosa”	198
XVI. La obra de Alfaro. El ferrocarril como empalme de los periodos de ecuatorianidad	200
XVII. La tiranía de Alfaro.....	204
XVIII. Alfaro y la ecuatorianidad de 1910	208
XIX. Notas finales: Alfaro y el conflicto de 1941-42.....	210
XX. Conclusiones.....	211
Conclusiones	213
Bibliografía.....	223
Anexos	233
I. Excursos	233
Los esquemas de pensamiento y la explicación de conceptos ajenos	233
Consideraciones en torno a la contextualización y la historia de las ideas	233
La acción lingüística y las convenciones	235
Skinner: la acción social y la intencionalidad	236
Las contradicciones en Benjamín Carrión.....	237
Carrión, el suscitador.....	240
Brevisísima anotación sobre la coyuntura internacional en las <i>Cartas al Ecuador</i>	241
Keyserling: la sangre y la tierra	241
El lazo con la tierra: contrastes entre los casos del español y del inglés	243
Luis Monsalve Pozo y los forjadores de nuestra América.....	244

Las independencias y el caos. Simón Bolívar y San Martín, relatados por Waldo Frank	245
Los caminos para la América nuestra, expuestos en <i>Indoamérica</i>	246
Luis Alberto Sánchez y el determinismo geográfico	247
Los gobiernos progresistas (y el triunfo liberal)	248
II. Un breve ejemplo de la defensa del trópico	250

Introducción

Desde los distintos ámbitos en los que se desenvuelven, la historia, la filosofía y la literatura tratan de comprender problemas relacionados con la condición humana. Podría decirse que tal es la razón por la que han despertado mi interés en más de una ocasión. No obstante, dados los niveles actuales de especialización académica, resulta prácticamente imposible abarcarlas de manera íntegra. Enfrentado a este escollo, el presente trabajo retoma estas disciplinas y, en medida de lo posible, trata de alcanzar un cierto equilibrio entre ellas: su núcleo teórico proviene de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein y J. L. Austin; su objeto de estudio, de las *Cartas al Ecuador*, una obra del género epistolar escrita por Benjamín Carrión; y su metodología, de la contextualización histórica propuesta por Quentin Skinner.

Podría decirse que *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas*, estudio inscrito en la historia intelectual, consta de tres momentos, los cuales corresponden a sendos objetivos. En el primer de ellos, se abordan problemas provenientes de la hermenéutica y la filosofía del lenguaje que, no obstante su aparente distancia con la práctica histórica, le atañen directamente: la historicidad de la interpretación y el vínculo entre el pensamiento, el lenguaje y la agencia. Las nociones aquí extraídas serán retomadas en los momentos subsiguientes —sobre todo en el último de ellos—. En el segundo momento aparecen tratadas la vida y la obra de Benjamín Carrión. La finalidad de llevar a cabo este cometido, sin embargo, no es realizar una biografía sino identificar las argumentaciones, posturas y divergencias de los diversos autores que, desde sus particulares lugares, han contribuido al corpus sobre este autor. El tercer y último momento es eminentemente histórico: en él se esbozan contextos para las *Cartas al Ecuador* y se identifican los posibles actos del habla llevados a cabo por su autor.

La revisión de determinados problemas provenientes de la filosofía que incumben también al oficio del historiador —esto es, el primero de los momentos enunciados previamente— está comprendida en el Capítulo I de *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas*. Aunque posee un carácter teórico y metodológico, este capítulo no pretende establecer principios fundamentales para la interpretación histórica de textos o comprobar hipótesis sobre la comprensión en general. Su finalidad es más modesta y concisa: explicitar cuestiones como el punto de vista hermenéutico, la lingüística de los seres humanos, y exponer algunos criterios metodológicos para el estudio histórico de las ideas. A manera de una brevísima justificación de lo expuesto en este capítulo, hay que puntualizar lo siguiente: los historiadores trabajan con el lenguaje ya que gran parte de las fuentes a las que recurre son escritas; asimismo, aún en el caso de las fuentes no escritas, estas requieren ser traídas al lenguaje. Tal es la razón por la cual cuestiones como la comprensión e interpretación y su estrecha vinculación con el lenguaje no deben resultar ajenas al historiador. Puede afirmarse que “el esfuerzo por entender el sentido de un texto supone siempre la aceptación de un reto que nos lanza ese texto. Su pretensión de poseer la verdad es la premisa de todo el esfuerzo, incluso cuando al final un mejor conocimiento nos lleva a criticarlo y a declarar erróneo el enunciado” (Gadamer, 2004, p. 275).

Esto resulta particularmente relevante para el historiador intelectual, cuyo objeto de estudio no puede ser aprehendido sino a través del lenguaje. Ni la relación que entablamos con la palabra es sencilla ni los senderos del pensamiento y la escritura son llanos. Por una parte, nuestros esfuerzos por ofrecer interpretaciones sobre los acontecimientos y procesos del pasado están inevitablemente mediados por nuestros juicios previos (paradigmas, estructuras del pensamiento). Por otra, el lenguaje no se agota en la enunciación de hechos; al contrario, es capaz de desempeñar varias funciones según los usos que hagamos de él. En tal proceder, la intencionalidad de los agentes del lenguaje ocupa un lugar de importancia. Si a esto añadimos que, como sostiene Wittgenstein en el §19 de sus *Investigaciones filosóficas*, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”, puede afirmarse con seguridad que no son superficiales las precauciones que deberían tomarse en cuenta al enfrentarnos al lenguaje.

Todo lo expuesto hasta aquí puede suscitar una interrogante perfectamente válida. ¿Acaso conviene recalcar todo esto al tratar la cuestión del acercamiento histórico a escritos pasados? A mi parecer, la respuesta es afirmativa. En más de una ocasión los productos del pensamiento que se encarnan en el lenguaje son tratados como si fueran entidades estáticas. Los textos son concebidos como elementos atemporales; se “presupone que ‘interpretar’ = ‘entender’ = ‘captar’ lo que quiso decir el autor clásico en su discurso político, presentado en una forma coherente y lógica” (Rabasa Gamboa, 2011, p. 162). De manera similar, al asumirse la autonomía de los textos, es decir su independencia de los recursos lingüísticos y el contexto intelectual de su tiempo, se termina por convertir a dichos textos en objetos de estudio autosuficientes. Estas nociones encierran un peligro, ya que ratifican una imagen del lenguaje como suma de palabras cuya función es meramente declarativa (transmitir un significado).

Parte de *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas* se halla, pues, destinada a explorar las posibilidades y los alcances de un estudio histórico que no se limite a la recuperación de lo que un autor quiso decir en su obra. Una historia intelectual legítima no puede limitarse al escrutinio de los textos a ser estudiados (como si estos constituyeran su propia realidad, su propio contexto) sino que debe proceder a situarlos en un contexto argumentativo que permita dar cuenta de las ideas y creencias expresadas en ellos. La identificación exitosa de un contexto preciso puede proporcionar las luces requeridas para identificar lo que el autor en cuestión estaba haciendo al decir lo que dijo. Debido a que hasta “nuestros conceptos aparentemente más abstractos son históricos de inicio a fin” (Skinner, 2002, p. 177), no hay otra posibilidad sino pensar las ideas desde su radical historicidad. Vale insistir en los peligros de un acercamiento despreocupado a las ideas del pasado. Cuando asumimos con excesiva confianza lo que encontraremos en los textos a ser interpretado, tendemos a pasar por alto un riesgo que conlleva nuestro acercamiento: el empleo de nuestros paradigmas, los cuales, en muchos casos resultan inaplicables al momento que pretende ser estudiado.

Todas estas consideraciones, además de enriquecer potencialmente el quehacer histórico, resultan especialmente pertinentes para el objeto de estudio de esta investigación: las *Cartas al Ecuador*. Ni esta obra ni Benjamín Carrión, su autor, han sido estudiadas desde la propuesta teórica y metodológica de

Quentin Skinner.¹ No obstante, hay una cantidad considerable de trabajos sobre Carrión provenientes de otros ámbitos. Ya sea a través de la poesía,² la música,³ la reseña de otros escritores,⁴ la biografía,⁵ o la nota fúnebre,⁶ la figura del Maestro (como fue conocido Carrión por varios de sus contemporáneos) no ha pasado desapercibida. A estas obras deben sumarse los estudios realizados por intelectuales como Fernando Tinajero, Michael Handelsman, Alejandro Moreano, entre otros. Una tendencia general se mantiene en la práctica totalidad de dichos estudios: los textos de Benjamín Carrión son tomados como enunciados, afirmaciones provenientes de una matriz de pensamiento. *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas* retoma y menciona a la mayoría de estas obras. La valía de estos en el presente trabajo, sin embargo, no radica tanto en la información biográfica o cronológica que proporcionan sino en sus argumentaciones. En otras palabras, los estudios y obras sobre Benjamín Carrión permiten identificar las posturas, juicios, discusiones, convergencias suscitados en torno al intelectual lojano.

El Capítulo II abarca el segundo momento del presente trabajo. En otras palabras, dicho capítulo combina una biografía, un estado de la cuestión y una contextualización social y política. Allí se revisan estudios y trabajos sobre la totalidad de la vida y obra de Benjamín Carrión. Tal tarea no debe ser confundida con el objetivo del presente trabajo, el cual es identificar los posibles de actos del habla desplegados en una obra en particular —las *Cartas al Ecuador*—, no reconstruir el pensamiento de Carrión ni analizar un supuesto discurso subyacente a través de la revisión de todo el corpus del intelectual lojano. LA aclaración previa no excluye la revisión de otras obras suyas que aporten elementos para la interpretación de las *Cartas* (tal es el caso, por ejemplo, de *Los creadores de la nueva América*, libro de 1928 retomado en el tercer capítulo) pero sí limita las cuestiones a tratarse en los capítulos del presente estudio.

Quedó señalado que el presente trabajo investigativo se adscribe a la historia intelectual, corriente que enfatiza la importancia de la contextualización en el proceso de comprender históricamente las obras de los autores. Todas las observaciones en torno a la comprensión, el lenguaje, los actos ilocucionarios,⁷ y la contextualización han sido retomadas con el fin de realizar un acercamiento

¹ De lo revisado, hasta el momento, el único trabajo histórico producido bajo esa línea es la tesis doctoral de Rafael Polo Bonilla titulada *Crítica y modernidad: historia intelectual de la crítica en el Ecuador de los años sesenta a la primera mitad de los ochenta* (2011).

² Adoum, «Benjamín Carrión: gran señor de la nación pequeña».

³ El grupo Pueblo Nuevo musicalizó un poema de Benjamín Carrión («Canción del retorno») y el poema de Adoum dedicado a aquel.

⁴ Para citar algunos ejemplos: Aguilera Malta, «Benjamín Carrión, exégeta de la vida ecuatoriana»; Gómez de la Serna, «Breve silueta preliminar»; Mistral, «Prólogo»; Kingman, «Benjamín Carrión en familia»; Labrador Ruiz, «Un entusiasta prevenido»; Morales Benítez, «Desde una ventana se habla del Ecuador con Benjamín Carrión».

⁵ Aravena, *Geografía humana de Benjamín Carrión*; Barriga López, *Benjamín Carrión*.

⁶ Guillén, «Adiós a Benjamín Carrión»; Rodríguez Castelo, «“Idioma y estilo” de luto».

⁷ Término acuñado por el filósofo del lenguaje J. L. Austin en su obra *Cómo hacer cosas con palabras* (Conferencias dictadas en Harvard en 1955 y publicadas póstumamente en 1962 bajo el título *How to do things with words*. La versión empleada para este trabajo corresponde a la primera reimpresión española de 1982). Aunque el tema será tratado con mayor profundidad en el Capítulo I, por el momento basta con señalar que Austin, al emplear

histórico a las *Cartas al Ecuador*, aquel conjunto de 17 textos escritos a inicios de la década de los cuarenta que aparecieron inicialmente en la prensa y fueron recogidos posteriormente en un libro (1942). Estas *Cartas* no serán consideradas únicamente como enunciados, afirmaciones sino primordialmente como actos del habla, expresiones que hacían algo además de decir algo. Para identificar el rango de actos realizados, se procurará situar a dichas *Cartas* dentro del contexto intelectual (convenciones del lenguaje, discusiones en curso, argumentos retomados) pertinente para cada una de ellas.

Las *Cartas* de Benjamín Carrión tratan sobre varias temáticas (véase al respecto el Capítulo II); por tal motivo, *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas* se limitará a tratar algunas de ellas: el tropicalismo, la ecuatorianidad y los periodos de configuración nacional (Rocafuerte, García Moreno, Alfaro). El momento aquí descrito, el más extenso de todos, está integrado en los dos capítulos finales de este trabajo. El Capítulo III se ocupa del tropicalismo, una temática que aparece en varios momentos de las *Cartas* y ocupa un lugar de importancia en varias argumentaciones de Carrión. Esta temática, además, resulta peculiar: por una parte, las discusiones y argumentaciones suscitadas en torno al tropicalismo no se hallaban circunscritas al ámbito ecuatoriano sino que se extendían al ámbito continental; por otra, dichas discusiones y argumentaciones se relacionaban estrechamente con otra temática de carácter continental: la América no sajona y las interpretaciones en torno al pasado presente y porvenir de esta porción del continente. Aunque apenas aparece mencionada en las *Cartas*, esta cuestión será tratada también en el Capítulo III del presente trabajo. Hay dos razones que sustentan esta decisión: en primer lugar, varios de los autores que trataron de interpretar la realidad de la América no sajona también pensaron el tropicalismo; asimismo, al revisar dichas interpretaciones de la América no sajona quedan esclarecidas ciertas interrogantes planteadas por el tropicalismo.

Para tratar la temática de la América no sajona y las interpretaciones sobre su pasado, presente y porvenir, se han revisado a varios autores y sus obras. Entre ellos: José Vasconcelos, Waldo Frank, Hermann Graf Keyserling, Luis Enrique Osorio, José Monsalve Pozo, y otros más. De igual forma, la temática del tropicalismo requiere de la lectura de los autores que la abordan y sus obras. Aquí se repiten los nombres de Vasconcelos y Frank y se añaden otros, como los de Gabriela Mistral. Para las temáticas de la ecuatorianidad y los periodos de configuración nacional, objetos de atención del Capítulo IV, se han identificado obras históricas dedicadas al estudio de Rocafuerte, García Moreno y Alfaro y se han rastreado las discusiones y argumentaciones en torno a estas figuras. Las fuentes obtenidas para cada una de estas temáticas —libros y artículos, principalmente— han sido empleados para esbozar el conjunto de ideas, creencias y convenciones en las cuales se hallaba inmerso Carrión al escribir sus *Cartas*.

dicho término, trata de mostrar que, cuando usamos el lenguaje con fines comunicativos, no solamente decimos algo sino que hacemos algo.

Hay que anotar que las temáticas aquí abordadas apenas constituyen una parte de las *Cartas al Ecuador*. Además del tropicalismo, la ecuatorianidad, y los periodos de configuración nacional, Carrión trata también cuestiones de diversa índole: la situación política nacional del momento, el inicio del conflicto de 1941 con el Perú, la firma del Protocolo de Río de Janeiro, la literatura ecuatoriana y sus exponentes, la condición agrícola del país, la explotación de los recursos naturales, la necesidad de “volver a tener patria”. Todas ellas, a pesar de no ser revisadas en este trabajo, aparecen brevemente tratadas en el Capítulo II. La razón principal de tal decisión obedece, en primer lugar, a meras cuestiones de espacio y tiempo: la elaboración de contextos intelectuales y la identificación de actos del habla para cada una de estas temáticas excedería todo posible esfuerzo. Si bien dichas temáticas han sido parcialmente revisadas, al contar apenas con vagas impresiones y especulaciones carentes de confirmación sobre las mismas, he preferido no incluirlas en este trabajo. Queda, por lo tanto, abierta la posibilidad de futuras investigaciones que prioricen estas cuestiones.

Una anotación final sobre el criterio de contextualización intelectual retomado en este trabajo: las nociones, juicios y términos que empleamos están anclados en el presente; por tal motivo, nuestras explicaciones e interpretaciones del pasado serán, en el mejor de los casos, una reformulación de los términos en los cuales pensaron los autores pasados y, en el peor de los casos, mitologías históricas.⁸ Todo esto, sin embargo, no constituye un escollo para la posibilidad del conocimiento del pasado. Aunque no existe el conocimiento del pasado “tal y como fue”, algunas precauciones pueden ser tomadas para que las interpretaciones ofrecidas mantengan un carácter histórico. Se puede comenzar por señalar que, en lo posible, hay que tratar de acercarse al pasado en sus propios términos. Como propone Skinner, es necesario aprehender los conceptos, seguir las distinciones y, en medida de lo posible, tratar de ver las cosas como los pensadores del pasado. La contextualización juega un rol decisivo en la consecución de este objetivo.

⁸ Véase, al respecto, el primer capítulo.

Capítulo I. Sobre la posibilidad de una Historia de las ideas

I. Necesidad de delinear criterios para la interpretación histórica de las ideas

El presente trabajo constituye una interpretación desde una perspectiva histórica de los conceptos, distinciones y creencias comprendidas en una obra escrita. En tal virtud, queda ubicado al interior de la historia de las ideas. El objeto de estudio del presente trabajo y la rama histórica a la cual este se adscribe quedan, en apariencia, delimitados, por lo que dedicar un capítulo entero a una exposición de carácter netamente teórico y metodológico parece excesivo. Una revisión más detallada, no obstante, arroja una primera interrogante: ¿cómo han de ser estudiadas las ideas? Si bien aquella pregunta se relaciona con el ámbito de lo metodológico, otras pueden abarcar el objeto de estudio mismo de la Historia de las ideas: ¿qué es lo que se va a analizar al decir que el ámbito histórico a ser estudiado son las ideas? ¿Determinados procesos psíquicos en la mente de los autores del pasado? ¿Los textos del pasado? ¿Lo que contienen dichos textos?

El panorama perfilado muestra que la explicación de los criterios tomados en cuenta al realizar el presente trabajo investigativo constituye una tarea que no puede ser eludida. Las diferentes temáticas abordadas en este capítulo se pueden abarcar en la siguiente pregunta: ¿Es posible ofrecer criterios de corte teórico y metodológico que fundamenten y ratifiquen la posibilidad de emprender un estudio histórico de las ideas? En las secciones subsiguientes se tratará de mostrar que la respuesta es afirmativa. Tal parecer se halla sustentado en la revisión y desbroce de varias cuestiones: la naturaleza de la historia de las ideas, los propósitos del historiador cuando se acerca a los textos de los autores de un tiempo distinto, la metodología requerida para indagar las ideas y las palabras pasadas y el carácter de la actividad intelectual manifestada a través de la escritura.

Sobre la primera cuestión —la naturaleza del estudio histórico de las ideas—, la primera constatación dista de ser reconfortante. Como observa Elías Palti (2004, p. 64), las ideas han sido, a lo largo del tiempo, el objeto de estudio de varias disciplinas (la filosofía, por ejemplo). La historia de las ideas, al tomar a estas como su objeto de estudio, enfrenta a un problema de definición y de limitación de su campo de estudio.¹ Como resultado de tal situación, el estudio histórico de las formas del pensamiento no solamente ha carecido de un rumbo único sino que ha desarrollado varias propuestas para el estudio de las ideas desde la Historia. Entre ellas destacan la *History of Ideas* de Arthur Lovejoy; la *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck; la *Intellectual History* de Quentin Skinner, John Dunn y J. G. A. Pocock. (Inclusive la *Histoire des mentalités* de Lucien Febvre podría quedar incluida dentro de esta

¹ Varios son los historiadores que reconocen la dificultad de una delimitación del examen histórico de las ideas. Robert Darnton, desde la *Intellectual History* anglosajona, admite que “por desgracia, sin embargo, la historia intelectual no es un todo. No tiene una *problématique* dominante. Sus practicantes no comparten la idea de temas, métodos y estrategias conceptuales comunes” (1988, p. 46). A su vez, Reinhart Koselleck, desde la *Begriffsgeschichte*, señala que, mientras otras especializaciones de la historia poseen un campo de estudio más o menos delimitado, “no sucede lo mismo en los casos de la historia social y la historia conceptual: debido a su autofundamentación teórica, estas reclaman una generalidad que se puede extender y aplicar a todas las historia aplicadas” (2012, p. 9).

categoría). En el caso latinoamericano, dos propuestas para el estudio histórico del pensamiento merecen ser mencionadas: la Historia de las ideas, desarrollada por autores provenientes de la Filosofía (Samuel Ramos, José Gaos, Francisco Romero, Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig) y, en los años recientes, la Historia de los leguajes políticos, planteada por Elías Palti.

La exposición teórica y metodológica subsiguiente dista de constituir un proyecto general para la historia de las ideas. Su propósito es, más bien, tratar cuestiones puntuales que han sido consideradas relevantes para el presente caso de estudio histórico. La primera de ellas es el punto de vista hermenéutico, esto es, la comprensión como movimiento del *Dasein* que no queda circunscrito a una determinada instancia sino que atraviesa toda la experiencia humana. El presente trabajo constituye una interpretación de carácter histórico. Tratar la cuestión del acto de comprender equivale, para el presente caso, a fundamentar la naturaleza de la interpretación ofrecida. En palabras de Gadamer (2003, p. 378), la interpretación “no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión”.

Interpretar algo es comprenderlo por medio del lenguaje, el cual es “la primera interpretación global del mundo y por eso no se puede sustituir con nada” (Gadamer, 2003, p. 83). Desde una óptica hermenéutica, el funcionamiento del lenguaje constituye una condición previa para la interpretación del texto. La mediación lingüística es superable; sin embargo, el pensamiento, en última instancia, no puede prescindir del lenguaje. Por ello, tras revisar el carácter ontológico de la comprensión, se tratará la lingüisticidad del ser humano. El estudio histórico de las ideas ha de presuponer un estudio del lenguaje. La relevancia de este último radica en su vinculación tanto con los textos pasados como con los hábitos lingüísticos del propio intérprete. “Estamos ya atrapados en el proceso de interpretación en tanto comenzamos a describir cualquier aspecto de nuestra evidencia en nuestras propias palabras”, comenta Skinner (2002, p. 16). Por ello, hay siempre la necesidad de que seamos conscientes de la tendencia a llevar preconociones sobre las ideas y palabras del pasado a través de nuestro uso del lenguaje.

El acercamiento a los hábitos lingüísticos de los textos pasados requiere, asimismo, de ciertas consideraciones sobre el lenguaje ordinario —más específicamente, sobre su carácter performativo—. El uso del lenguaje con fines comunicativos implica no solamente decir algo sino, sobre todo, hacer algo. Distinciones tales como la del significado natural y el significado no natural, de la semántica y la pragmática, del significado y el uso apuntan a la necesidad de distinguir entre dos dimensiones del lenguaje: la una, la del significado —el estudio del sentido y la referencia—; y la otra, la de la acción lingüística —el rango de cosas que los hablantes son capaces de hacer en (y por) el uso del lenguaje—. En el último caso, lo que estamos preguntando es qué es lo que alguien pudo haber querido decir al expresar o hacer algo. Dicha pregunta da paso al estudio de nociones como las de intención, agencia y uso. En palabras de Wittgenstein, no solamente debemos centrarnos en el significado de las palabras

sino que, sobre todo, debemos prestar atención a los roles que las palabras pueden desempeñar en diversos juegos del lenguaje.

Las dos cuestiones tratadas —la comprensión y el lenguaje— mantienen una relación mediata con la investigación histórica. No obstante, ambas confluyen en el trabajo del historiador inglés Quentin Skinner y constituyen la base de sus planteamientos para la lectura e interpretación histórica de textos. El presente capítulo cierra con la propuesta de Skinner con el fin de sintetizar los planteamientos aquí incluidos. Parte de las interrogantes y propuestas tomadas en cuenta provienen de *Visions of Politics. Vol. I. Regarding Method*, obra en la que Skinner articula y sintetiza un esquema teórico y metodológico que, si bien constituye tan solo una de las posibilidades para el estudio histórico de las ideas —quedan ya mencionadas otras propuestas— trae a cuestión temas que no pueden ser soslayados en la práctica histórica y en nuestras concepciones acerca de las ideas, tanto pasadas como actuales.

II. La hermenéutica y su giro hacia la ontología

Desde sus orígenes, la hermenéutica ha estado estrechamente ligada a la comprensión. Su objetivo, como rama de los estudios bíblicos, consistía en desarrollar un marco teórico capaz de gobernar y dirigir la exégesis de las escrituras. No fue sino hasta los siglos XVIII y XIX, por la labor de autores como Chladenius y Meier, Ast y Schleiermacher, que la hermenéutica pasó a convertirse en una teoría de la interpretación de textos en general. Wilhelm Dilthey amplió aún más el alcance de la hermenéutica al punto de hacerla abarcar el conjunto de las posibilidades de la comunicación simbólica como tal. Como parte de su afán por establecer una legitimación filosófica de las ciencias del espíritu, Dilthey consideraba que la filosofía de las humanidades debía proveer una teoría sobre cómo el mundo nos es dado a través de prácticas mediadas simbólicamente; la hermenéutica tenía que convertirse en la metodología capaz de proporcionar la recuperación del significado que es esencial para la comprensión dentro de las ciencias del espíritu.

Al ser el primero en apoyar a la hermenéutica en una teoría general de la vida humana y la existencia, Dilthey hizo posible el posterior giro de la hermenéutica hacia la ontología emprendido por Martin Heidegger. En su exposición sobre la Hermenéutica de la facticidad, Heidegger afirma que el ser-en-el-mundo del *Dasein* (el modo de existir propio del ser humano) que le permite a este conocerse en su ser y en su mundo es la comprensión. En otras palabras, comprender constituye la condición más fundamental del ser humano en el mundo, el movimiento básico de la existencia. Así concebida, la hermenéutica no constituye apenas una metodología de la cual se puede disponer o prescindir ni queda restringida a una teoría para la comprensión de la comunicación lingüística. Por medio de la hermenéutica se ha de perseguir la investigación de las estructuras básicas de la existencia fáctica y la auto-revelación de la comprensión como tal.

Hans-Georg Gadamer, una de las figuras más destacadas de la filosofía del siglo XX, retomó la exposición de Heidegger sobre la hermenéutica de la facticidad y estableció a la hermenéutica como una rama filosófica en su propio derecho. Así como la exposición de Heidegger no tiene como

objetivo imponer criterios para la práctica de la comprensión, *Verdad y método*, la obra central de Gadamer, no pretende elaborar una preceptiva para la comprensión ni establecer un fundamento teórico o metodológico para las ciencias del espíritu: su interés radica en aquello que precede a todo comportamiento de comprensión subjetiva y no se limita a las ciencias del espíritu o las ciencias naturales sino que abarca al conjunto de la experiencia del mundo y la práctica vital. La pregunta, de un tono kantiano, que plantea aquella obra gira en torno a la posibilidad de la comprensión. Lo que está en cuestión es “lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (Gadamer, 2003, p. 10).

Gadamer retoma el giro hermenéutico emprendido por Heidegger y, al igual que este, asigna a la comprensión un carácter universal (tanto en su carácter ontológicamente fundamental como en la naturaleza de la práctica hermenéutica, que lo abarca todo). Esta pretensión de universalidad reclamada por la hermenéutica se funda en el hecho de que la capacidad de comprensión, en tanto facultad fundamental de las personas y elemento característico de la convivencia, afecta a la relación de los seres humanos entre sí y con el mundo. Sostener que el movimiento hermenéutico de la comprensión no tolera restricción de clase alguna no constituye una inflación arbitraria de un aspecto de la condición humana ni el señalamiento de uno de los modos de comportamiento del sujeto: es la caracterización de la forma originaria de realización del *Dasein*.

La hermenéutica, considerada de este modo, no consiste ya simplemente en un método sino en una capacidad natural del ser humano. A diferencia de la hermenéutica filológica y teológica tradicional, el estudio sobre la hermenéutica presente en *Verdad y método* no constituye un procedimiento controlado para llegar a un resultado determinado. Gadamer, al tratar la cuestión del comprender, no pretende elaborar un método sino reconocer lo que ocurre en toda comprensión: habitamos el mundo en un estado pre-reflexivo, el cual es de carácter hermenéutico.

III. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer

Gadamer se vale de la exposición sobre la estructura circular de la comprensión proveniente de Heidegger para caracterizar la forma en la que el movimiento de la anticipación del sentido determina la comprensión. “Toda comprensión dirigida a la aprehensión de un tema en particular está por lo tanto basada en una comprensión ‘ontológica’ previa —una situacionalidad hermenéutica previa—” (Malpas, 2015). Debido a que nuestro ser está más constituido por nuestros prejuicios que por nuestros juicios, toda comprensión, además de estar ya entregada a aquello que va a ser entendido, tiene como base el presupuesto de que estamos aportando juicios previos sobre las cosas. “Comprendemos sólo lo que ya sabemos; percibimos solo lo que ponemos” (Gadamer, 2004, p. 40). Tal es el círculo hermenéutico, posibilidad de la comprensión histórica.

En síntesis, no existe comprensión libre de prejuicios. El círculo hermenéutico expresa la forma en la que nos encontramos ya en el mundo junto con aquello que va a ser entendido. Podría parecer que dicho involucramiento hermenéutico previo, al estar determinado por nuestros prejuicios, queda

irremediablemente maculado por nuestra subjetividad. Tal apreciación, no obstante, resulta un tanto injusta. Si bien el prejuicio tiene por lo general una connotación negativa, este puede tener un carácter hermenéutico positivo: las preconcepciones, lejos de cerrar la comprensión, constituyen la condición de posibilidad del acto mismo de comprender. En su sentido literal, el prejuicio no es sino solamente un juicio previo. Toda interpretación está precedida por prejuicios, esto es, se halla siempre orientada a presentar intereses e inquietudes, los cuales nos permiten entrar en diálogo y nos abren a la cosa en cuestión.

La reflexión hermenéutica pretende hacer justicia al sentido positivo que tienen las preconcepciones. El que nuestra comprensión esté caracterizada por los prejuicios solamente quiere decir que “cada vez que comprendemos nos encontramos involucrados en un diálogo que abarca tanto nuestra propia auto comprensión como nuestra comprensión del tema en cuestión” (Malpas, 2015). En dicho diálogo, nuestros prejuicios pasan a primer plano y se evidencian a sí mismo. Aquel momento nos da la oportunidad de revisarlos y cuestionarlos; podemos atenernos acerca de lo fundadas de nuestras preconcepciones. La rehabilitación de los prejuicios no cierra la posibilidad de que algunos de ellos generen una comprensión distorsionada.² Lo que se pretende señalar con el carácter positivo de los prejuicios es que estos no siempre desempeñan un rol negativo en la comprensión.

La comprensión se realiza tanto a través de nuestras estructuras anticipatorias como sobre la base de nuestra historia. Según Gadamer, todo acto de comprender constituye un efecto de la historia. La tarea de cobrar consciencia de la comprensión, aunque nunca puede ser completada, equivale a cobrar consciencia de la situación hermenéutica, la cual fija un horizonte y limita las posibilidades del ver. Toda comprensión opera bajo los efectos de la historia efectiva. Así como nuestras opiniones previas subyacentes constituyen la premisa para toda comprensión, la finitud de nuestro ser determina la historicidad de toda comprensión. En *Ser y tiempo*, Heidegger, coloca a la historicidad en un lugar central de la problemática ontológica: el modo del ser que está en la historia solamente puede ser comprendido a través del concepto de historicidad y la comprensión pasa a ser “el modo fáctico de la historicidad del estar ahí?” (Gadamer, 2004, p. 124).

Dicha historicidad puede acentuar la sensación de que hay una radical incomunicación con el pasado, aquello que nos es ajeno. Tal parecer no está plenamente injustificado. De hecho, la diferencia entre el intérprete y el autor impuesta por la distancia histórica ha servido como base para sustentar el presupuesto historicista según el cual la única posibilidad de conocimiento histórico radica en la omisión de uno mismo con el fin de dejar de lado la separación impuesta por el tiempo. La comprensión puede ser hecha consciente; tal procedimiento, sin embargo, no se realiza como equiparación del uno con el otro. Como observa Gadamer, “cada época entiende un texto transmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma” (Gadamer, 2003, p. 366).

² Tal cuestión será tratada con mayor detalle en una sección posterior de este capítulo.

Debido a que la comprensión de un texto no consiste en una mera reproducción de sentido sino que, por el contrario, se caracteriza por ser una producción, el sentido de dicho texto no se agota en la producción originaria sino que supera a su autor.

El razonamiento de Heidegger en torno a la historicidad de nuestro ser es extendido por Gadamer, quien eleva a la historicidad a la categoría de principio hermenéutico que posee una productividad hermenéutica propia. Para Gadamer, la distancia en el tiempo constituye una posibilidad positiva en el comprender. “El modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él” (Gadamer, 2003, p. 26). La historicidad del ser humano descarta no solamente el relativismo histórico sino también la propuesta historicista de trasladarse al espíritu de una época con el fin de alcanzar una objetividad. La distancia en el tiempo abre la posibilidad de distinguir los prejuicios que son fuente de error y producen malentendidos de aquellos que constituyen fuente de comprensión y hacen patente relaciones de sentido.

Así como los prejuicios nos abren a posibilidades de conocimiento que sin estos no serían percibidas, la tradición sirve de mediadora en el movimiento de la comprensión del pasado, la cual puede ser descrita como “la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete” (Gadamer, 2003, p. 363). En razón de lo expuesto, el autor de *Verdad y método* aboga a favor de la adhesión a la tradición. Esta propuesta, no obstante, se presta a equívocos. La tradición, como la entiende Gadamer, es un constante cambio que “no se agota en lo que se sabe del propio origen y por eso no se puede eliminar mediante una conciencia histórica adecuada” (Gadamer, 2004, p. 258). El adherirse a ella no implica que debamos asimilarla o reconocerla como algo consagrado; solamente equivale a señalar que esta establece las preconcepciones, base para la comprensión. Debido a que la tradición solamente puede existir en la medida en la que exista alguien que pueda apropiarse de ella, la posibilidad de que los sujetos puedan romper con ella, criticarla o, inclusive, deshacerse de ella se halla siempre presente.

La comprensión que parte desde la tradición y se sitúa al interior de la historia está inmersa en horizontes que, aunque nos definen, no se hallan estáticos sino que cambian y se mueven. La recuperación de un horizonte histórico, realización del comprender, no consiste en el desplazamiento de nuestra conciencia histórica a un horizonte extraño con el fin de situarse en el lugar del otro sino en la ampliación de horizontes hasta obtener el horizonte correcto. El presente nos define, la comprensión ha de estar reelaborándose constantemente. Ganar un horizonte histórico no equivale a apartar la mirada de sí mismo (al desplazarse a una situación cualquiera, uno mantiene siempre su horizonte) sino a “aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos”

(Gadamer, 2003, p. 375). La comprensión se realiza cuando los horizontes quedan fusionados, esto es, cuando se produce la unidad de sentidos, tanto del intérprete como del texto.

La comprensión al interior de nuestro horizonte histórico no es reconstrucción ni mera actualización; ambos procesos operan a la vez. El sentido propio del intérprete queda introducido al comprender; tal realidad, sin embargo, no se manifiesta como una actualización anacrónica. (La tarea de la metodología consiste, precisamente, en evitar que las propias expectativas de sentido desarrollen una asimilación precipitada del pasado). La noción de los horizontes aparece por la existencia de una tensión entre el presente y el texto que demanda una comprensión histórica. (Después de todo, la alteridad de la conciencia histórica destaca un horizonte histórico que se distingue del propio). No obstante, en última instancia, tanto el horizonte del presente como el horizonte del pasado están fusionados, ya que aquel no se forma al margen de este.

IV. Comprensión y juicios previos

El condicionamiento en el que nos encontramos no debe ser considerado como una tara para el conocimiento sino como un momento mismo de la verdad. El proceder de la comprensión y la interpretación es un constante re proyectar en el cual nuevos proyectos de sentido quedan anticipados (y rivalizan entre sí) y los conceptos previos son reemplazados por otros más apropiados. Los proyectos, en tanto anticipaciones, si son adecuados se confirman en las cosas; si las opiniones previas no se comprueban en las cosas mismas, quedan aniquiladas. En palabras de Gadamer (2003, p. 333):

El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Tal aserción, sin embargo, no excluye las posibilidades del malentendido o de la interpretación arbitraria. Debido a que no solemos ser plenamente conscientes de nuestra tendencia a prejuzgar y adaptar la evidencia histórica a nuestros patrones preexistentes de interpretación y explicación, tendemos a ignorar la posibilidad de que los modelos y preconcepciones a través de los cuales organizamos y ajustamos nuestras percepciones resulten equívocos y propicien interpretaciones inaplicables al momento que pretende ser estudiado. (Los textos, a diferencia del diálogo vivo, se hallan especialmente expuestos al abuso y al malentendido debido a que no pueden acudir en ayuda del que sucumbe ante malentendidos deliberados o involuntarios).

La comprensión “sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias” (Gadamer, 2003, p. 333). Para que el acercamiento al texto no sea arbitrario, las opiniones previas han de ser examinadas en su origen y validez. Esta consideración se halla estrechamente vinculada con el lenguaje: nuestras opiniones previas —legítimas o fundadas erróneamente— se hallan contenidas en el hábito lingüístico; por ello, al situarnos frente a un texto

debemos ser cautos ante el peligro de introducir nuestros propios hábitos lingüísticos de manera acrítica.³ Gadamer no solamente advierte el carácter inconsciente de los hábitos lingüísticos, en los cuales hay opiniones previas contenidas; además, enfatiza que, a pesar de las precauciones tomadas, los conceptos empleados, al estar anclados en el presente, no solamente generan expectativas sobre lo que va a ser encontrado sino que reformulan las experiencias del pasado:

Por regla general el historiador elige los conceptos con los que describe la peculiaridad histórica de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación. Sigue en esto únicamente a su interés por la cosa, y no se da cuenta a sí mismo del hecho de que la apropiación descriptiva que se encuentra ya en los conceptos que elige puede estar llena de consecuencias para su propia intención, pues nivela lo históricamente extraño con lo familiar y somete así a los propios conceptos previos la alteridad del objeto, por muy imparcialmente que pretenda comprenderlo. A pesar de toda su metodología científica se comporta de la misma manera que todo aquel que, como hijo de su tiempo, está dominado acríticamente por los conceptos previos y los prejuicios de su propio tiempo (Gadamer, 2003, p. 476).

Nuestras preconcepciones y los juicios previos no constituyen un peligro en sí mismos. No obstante, cuando no somos capaces de reconocerlas, estas ejercen un dominio que nos puede volver sordos hacia la cosa de la que habla la tradición. A menudo asumimos con excesiva confianza lo que encontraremos en los textos; dicha forma de acercarse a lo que ha de ser interpretado conlleva un riesgo: que nos abandonemos a nuestras opiniones previas y desoigamos las del texto. En palabras de Gadamer (2004, p. 48), “el que no reconoce su dependencia y se cree libre, no siéndolo, es incapaz de romper sus cadenas”. La reflexión sobre nuestras preconcepciones, tarea que no puede ser escindida de la interpretación, aporta algo que, de lo contrario, acontece a nuestras espaldas: conocimiento sobre lo bien o mal fundadas que están nuestras preconcepciones.

La comprensión opera en todo momento, atraviesa las distintas referencias humanas al mundo, y no queda circunscrito a un método. No obstante, a partir del momento en el que surge la conciencia histórica, la cual implica una distancia del presente frente a lo que nos es transmitido desde la historia, dicha comprensión se convierte en una tarea necesitada de dirección metodológica (Gadamer, 2003, p. 16). Debido a que las posibilidades del malentendido y la incompreensión pueden surgir en cualquier momento, la necesidad de un método hermenéutico no se manifiesta solamente en los casos en los que el contenido de un texto muestra un carácter jeroglífico e inconcebible. Explicitar la necesidad de un método no equivale a sostener que toda la fe deba ser depositada en este sino a reconocer la necesidad de pensar la propia historicidad del quehacer histórico.

³ Ya Marc Bloch, al tratar el problema de la nomenclatura, había observado que la Historia no tiene otra opción sino tomar prestado el vocabulario ya existente. Tal proceder conduce a una falta de unidad: los documentos imponen su nomenclatura pero el historiador escribe desde una época diferente y piensa a través de las categorías de su tiempo. Hay que anotar, asimismo, que a partir del “giro lingüístico” emprendido en la década de los sesenta se hizo evidente la necesidad tratar los problemas filosóficos y otros similares a partir del lenguaje. Aquel “signo de época”, como lo llamara Richard Rorty, al colocar al lenguaje en el centro de la reflexión condujo a una mayor autorreflexividad de la crítica al interior de la Historia. El lenguaje, a partir de entonces, dejó de ser concebido a partir de su función referencial —en el caso de la Historia, describir al pasado— y pasó a ser considerado como el factor que articula nuestra aprehensión del pasado. Al respecto, véanse los trabajos de Bloch (2001, pp. 152-153) y López (2011, pp. 193-194).

La finalidad de la metodología consiste estrictamente en desconectar el error y procurar la obtención de conocimiento. La extinción de la individualidad propia con el fin de alcanzar objetividad o el alejamiento del presente para conocer desinteresadamente el pasado no forman parte de su ámbito de acción. La sola idea de emprender estas tareas, además de imposible, resulta indeseable. Como advierte Gadamer (Gadamer, 2003, p. 437), “el que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*”. El método, en definitiva, no pretende suprimir todos los supuestos sobre el pasado sino controlar los prejuicios del presente para evitar la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones que pueden malinterpretar el pasado.

Gadamer advierte que, “igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión del otro” (2003, p. 335). La exigencia planteada para la comprensión del texto no es la de la neutralidad ni la de autocancelación sino, sencillamente, la de estar dispuesto a dejarse decir algo por el texto. Sería erróneo tomar a la insistencia en el carácter receptivo que debe caracterizar a la conciencia hermenéutica que se acerca a la alteridad del texto como un gesto de caridad interpretativa o, peor aún, como una muestra de sumisión absoluta hacia el texto.⁴ En dicha apertura se incorporan las opiniones previas pero se deja abierta la posibilidad de que el texto pueda confrontar su verdad con nuestras opiniones.

El llamado de Gadamer a reconocer la opinión que nos es dicha puede ser descrito como dialógico. De hecho, el conjunto de la propuesta de Gadamer en torno a la hermenéutica filosófica constituye menos una síntesis teórica que un esfuerzo por reivindicar el carácter dialógico, práctico y situado de toda comprensión. La noción de diálogo vinculada a la comprensión, aunque no constituye una regla metodológica, abre el camino a la tarea de identificar y corregir nuestros presupuestos y permite superar la creencia ciega en que aquello que nos es dicho a través de la comprensión se integra sin dificultad alguna en las propias opiniones. Con el fin de obtener una recta comprensión desde las cosas mismas, la comprensión, guiada por una intención metodológica, ha de procurar hacer

⁴ Para clarificar esta cuestión, resulta valioso retomar las críticas planteadas por Jürgen Habermas a la argumentación de Gadamer sobre la universalidad de la hermenéutica y la autoridad de la tradición. Habermas sostiene que no basta con mostrar nuestro condicionamiento hermenéutico: es necesario también elaborar una teoría crítica de la sociedad que permitan someter a juicio a los postulados de la tradición. Según Habermas, al colocar demasiado énfasis en la autoridad de la tradición, Gadamer cierra toda posibilidad de reflexión y juicio crítico. Sobre lo expuesto hay que anotar lo siguiente: si bien la hermenéutica filosófica de Gadamer nunca trató de negar la posibilidad de crítica, los cuestionamientos de Habermas no son vanos. De hecho, estos han abierto nuevos caminos para la hermenéutica, como la propuesta de Paul Ricoeur, quien procura retomar los aportes de Habermas —la necesidad de una reflexión que acompañe al ejercicio hermenéutico— sin dejar de lado los de Gadamer —la autoridad de la tradición—. Para mayor información, véase el artículo de Ramberg y Gjesdal (2014) sobre Hermenéutica.

conscientes las anticipaciones propias (Gadamer, 2004, p. 66). La cuestión, en definitiva, no es salir del círculo hermenéutico sino utilizarlo de forma correcta.

V. Lenguaje y comprensión

La comprensión de un texto requiere de la recuperación del horizonte del preguntar. Las palabras no existen sueltas sino como parte de una conversación. Aquí Gadamer sigue a R. G. Collingwood, historiador y filósofo inglés, quien sostenía que un texto es comprendido cuando se comprende la pregunta de la cual este pretendía ser respuesta. Debido a que el sentido de un texto es relativo a la pregunta de la cual pretendía ser respuesta, este no puede comprenderse por sí mismo sino que tiene que ser concebido dentro de un proceso de habla y respuesta, en el cual dicho enunciado constituye la contestación a una pregunta que tiene una motivación. Gadamer precisa que, en la comprensión, la relación de la pregunta y respuesta se produce inicialmente de forma invertida: nosotros, a través de nuestras preguntas, somos los que hacemos hablar al texto. El mismo hecho de hagamos hablar al texto a través de su interrogación implica el reconocimiento de nosotros mismos, a su vez, hemos sido interpelados por la pregunta que nos plantea dicho texto. Para Gadamer, en la verdadera comprensión la recuperación de la pregunta pasa a nuestro propio preguntar.

El modelo comprensivo expuesto por Gadamer es el de una conversación: un intercambio entre interlocutores que tratan de llegar a un acuerdo sobre una cuestión determinada. En dicho intercambio ninguna de las partes ejerce un dominio pleno sobre la otra; es el tema el que determina el curso del diálogo. De la misma forma que la conversación se da en el lenguaje, el entendimiento y la comprensión se hallan lingüísticamente mediados. La universalidad del aspecto hermenéutico y la lingüisticidad como forma de realización de la comprensión abarcan tanto a la conciencia prehermenéutica como a las distintas formas de la conciencia hermenéutica. El propio método de la investigación histórica, al estar precedido por la dimensión de la lingüisticidad, es incapaz de suprimir o “corregir” la forma en la que el pasado nos es dado a través del lenguaje.

Según el filósofo Ludwig Wittgenstein (1988, párr. 329), el lenguaje es el vehículo del pensamiento. Tal aserción da cuenta de una realidad: nuestro pensar no es un procedimiento incorpóreo sino que está siempre mediado por el lenguaje y no puede ser escindido de este. “Nadie negará que nuestro lenguaje ejerce una influencia en nuestro pensamiento. Pensamos con palabras. Pensar significa pensarse algo. Y pensarse algo significa decirse algo” (Gadamer, 2004, pp. 195-196). El ámbito de la experiencia está articulado por la lingüisticidad de nuestro ser. La hermenéutica filosófica de Gadamer, al igual que la ciencia del lenguaje, parte de la unidad interna del lenguaje y el pensamiento pero va en sentido inverso a dicha ciencia: si la lingüística se sirve de tal principio para estudiar cómo cada lengua es capaz de decir algo a pesar de la diversidad de lenguas, el fenómeno hermenéutico, por su parte, trata de observar cómo se retiene la unidad del pensamiento y el lenguaje a pesar de la diversidad de las lenguas.

Nuestra comprensión del mundo se da a través el lenguaje, por lo que el acto del comprender se da como una articulación conceptual. Tal afirmación puede suscitar interrogantes. Por ejemplo, no resulta claro en qué sentido la naturaleza de aquellas experiencias de la realidad de carácter no lingüístico puede ser tratada como una articulación conceptual. Hay, ciertamente, experiencias del mundo que se producen por fuera del aprendizaje del habla y del ejercicio lingüístico. El horizonte del lenguaje abarca todo ser; tal constatación, sin embargo, no excluye al hecho de que el conjunto de la experiencia del mundo no queda reducido a un proceso lingüístico. Sostener que el mundo está constituido lingüísticamente equivale a señalar que la realidad no acontece a espaldas del lenguaje; no quiere decir, en cambio, que la realidad material de la praxis vital esté determinada por el lenguaje.

Asimismo, el hecho de que el lenguaje sea el medio por el cual comprendemos el mundo no significa que lo único que se conoce a través del lenguaje es el lenguaje mismo y no el mundo. “Hay que reconocer que toda la experiencia lingüística del mundo es un saber del mundo y no del lenguaje” (Gadamer, 2004, p. 199). No obstante, todas las experiencias del mundo, inclusive aquellas que no se dan lingüísticamente, han de integrarse en el pensamiento, el cual es el diálogo del alma consigo misma, como afirma Gadamer a través de Platón. Hay que señalar, finalmente, que la lingüisticidad de la experiencia humana no significa que un entorno esquematizado lingüísticamente constriña el comportamiento humano hacia el mundo. Por el contrario, donde hay lenguaje se produce la elevación sobre las coerciones del mundo. En palabras de Gadamer (2003, p. 531), el lenguaje “no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente”.

“Comprender lo que alguien dice es (...) ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias” (Gadamer, 2003, p. 461). El medio que hace posible dicho acuerdo —lo que une al texto y al intérprete— y la síntesis de los horizontes del pasado y del presente es el lenguaje. Sobre él descansa la universalidad de la dimensión hermenéutica. Tal afirmación puede suscitar interrogantes. Podría argüirse, por ejemplo, que dicha universalidad no es tal: frente a un mundo que es uno solo, hay múltiples lenguas que lo organizan de formas diversas. Dicha multiplicidad, no obstante, no es una barrera de la universalidad: en las diferentes lenguas lo que se representa es un mundo constituido lingüísticamente. El mundo se nos abre y se ordena en los ámbitos de la existencia gracias a nuestra experiencia lingüística. Por estar constituido lingüísticamente, cada mundo está abierto a ampliaciones y está accesible a otros.

VI. Relevancia del lenguaje

El lenguaje posee una primacía particular en la experiencia hermenéutica. No es solamente un mero mecanismo para participar del mundo sino el medio mismo de dicha participación; al interior de él nos encontramos nosotros mismos y los demás. La hermenéutica filosófica de Gadamer, como se

desprende de lo expuesto previamente, es inseparable del lenguaje. Como muestra de ello, la tercera y última sección de *Verdad y método* comienza con las siguientes palabras de Friedrich Schleiermacher: “Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje”. La hermenéutica filosófica está acompañada de una filosofía del lenguaje, la cual, lejos de ser una metafísica, procura permanecer dentro de los confines del lenguaje natural.

A partir de este punto, se procurará eslabonar las cuestiones tratadas en las páginas precedentes con los planteamientos de J. L. Austin y, en menor medida, de Ludwig Wittgenstein, quienes, para los fines explicativos subsiguientes, pueden ser inscritos al interior del movimiento conocido como “filosofía del lenguaje ordinario”. Aunque la hermenéutica filosófica y la filosofía del lenguaje cotidiano tienen sus orígenes en tradiciones filosóficas totalmente distintas —esta proviene de la filosofía analíticas mientras que aquella de la filosofía continental—, ambas coinciden en el carácter primordial del lenguaje y en el afán de obtener claridad en lo que se expresa a través del lenguaje empleado ordinariamente. Estos puntos constituyen la base para una convergencia entre los planteamientos de Gadamer y los de Austin y Wittgenstein.

Antes de tratar las inquisiciones de Austin y Wittgenstein en torno al lenguaje, conviene describir brevemente al movimiento de la filosofía del lenguaje cotidiano, dentro del cual ambos han sido a menudo inscritos. La característica más importante que puede ser atribuida a dicho movimiento es su afán de elucidar conceptos ordinarios del lenguaje al poner en evidencia todo lo que entra en juego al usar el lenguaje. La tarea filosófica con el lenguaje natural no consiste en librar a este de sus “imperfecciones” sino en tomarlo como punto de partida para tratar los problemas filosóficos debido a que en este se depositan las experiencias pasadas, no solamente de determinadas personas sino de del conjunto de personas que viven bajo este.

Este último postulado de la filosofía del lenguaje ordinario se halla estrechamente relacionado con una propuesta puntual: explicitar las distinciones contenidas en el lenguaje ordinario. Después de todo, el lenguaje es una caja de herramientas; para hacer cosas con las palabras (las herramientas de dicha caja) hay que emplear herramientas limpias. En el caso histórico, al igual que en otros ámbitos, antes de emprender la tarea de elaborar nuevas distinciones conceptuales, hay que conocer las distinciones propias que alberga el lenguaje ordinario. No se puede pasar por alto las distinciones del lenguaje corriente ni los usos lingüísticos ordinarios, ya que estos, debido a que brindan exactitud y precisión, proporcionan una base para corroborar posturas sólidas, ayudan a evitar falacias de la reflexión. Aunque se incorporen nuevas distinciones, conceptos y refinamientos, estos en última instancia, no pueden quedar escindidos del lenguaje ordinario.

Reconocer que el lenguaje ordinario constituye el punto de partida no implica sostener que todas las distinciones que existen en el lenguaje estén justificadas y que no haya posibilidad de novedad ni enmienda alguna. Ciertamente, habrá ocasiones en las que quede en evidencia que las distinciones elaboradas no serán las más apropiadas; si los intereses son más amplios o de carácter académico, las

distinciones empleadas para propósitos prácticos terminarán por resultar insuficientes. A manera de síntesis, puede afirmarse que “el lenguaje ordinario no es la última palabra, pero es —sin duda— la primera y, como tal, la imprescindible. Qué viene después es una cuestión totalmente distinta” (Carrió & Rabossi, 1982, p. 20).

VII. Acción y lenguaje

En su obra titulada *Investigaciones filosóficas*, Ludwig Wittgenstein, una de las figuras filosóficas más destacadas del siglo XX, emprendió la tarea de liberar al entendimiento del “embrujo del lenguaje”. Según Wittgenstein (1988, párr. 1-5), aquella concepción del significado derivada de cierta figura de la esencia del lenguaje según la cual cada palabra tiene un significado coordinado con aquella rodea al lenguaje de un halo que imposibilita la visión clara. Tras constatar que las palabras no son un mero espejo del mundo cuya función es transmitir un significado, Wittgenstein pone en duda la aserción según la cual lo único que debe considerarse en las palabras es su significado. No en todos los casos la finalidad de las palabras consiste en la evocación de imágenes; en consecuencia, la búsqueda de significados resulta insuficiente para la comprensión de aquellas. Según Wittgenstein, para identificar la relación entre el nombre y lo nombrado, no basta con examinar los significados de las palabras; además, hay que tomar en cuenta los usos que estas adquieren en determinados juegos del lenguaje, los cuales constituyen el todo formado por el lenguaje y las acciones que se entretajan con este. En determinado momento, Wittgenstein (1988, párr. 37, 43) llega al punto de sostener que, en varios casos, el significado de una palabra es su uso.

Las palabras que constituyen el lenguaje no son un mero conjunto de signos empleados para designar las cosas. Más bien, estas son como las herramientas en una caja de herramientas: pueden desempeñar diversas funciones, las cuales solo pueden ser identificadas en su aplicación (Wittgenstein, 1988, párr. 6, 11, 340). La noción del lenguaje como caja que contiene herramientas a nuestra disposición resulta altamente sugestiva; no obstante, tiene también un inconveniente: fomenta la idea de que podemos recurrir a él y dejarlo una vez que hemos terminado de usar las herramientas que contiene. Como observa Gadamer (2004, p. 148), “nunca nos encontramos ante el mundo como una conciencia que, en un estado a-lingüístico, utiliza la herramienta del consenso. El conocimiento de nosotros mismos y del mundo implica siempre el lenguaje, el nuestro propio”.

Podría sintetizarse el argumento de Wittgenstein a través de una frase que aparece en el § 546 de las *Investigaciones filosóficas*: “Worte sind auch Taten”.⁵ El mérito de estas palabras radica en su contundencia para dar cuenta de cierta realidad: hay un vínculo entre la acción⁶ (hacer cosas) y el lenguaje (las palabras). No obstante, una revisión más detallada nos permite darnos cuenta que la simple aserción de dicho nexo, lejos de aclarar un fenómeno que se produce al interior del lenguaje,

⁵ La traducción al español sería: “Las palabras son también acciones”.

⁶ En *Cómo hacer cosas con palabras* Austin (1982, p. 151) define al acto como “una cosa física determinada, que se distingue tanto de las convenciones como de las consecuencias”.

deja espacio a la vaguedad y a la confusión. El filósofo inglés J. L. Austin, en su obra titulada *Cómo hacer cosas con palabras*, desarrolló un esfuerzo por clarificar la noción de los usos del lenguaje. Al igual que Wittgenstein, Austin sostiene que de lo que nos ocupamos al emplear el lenguaje no es tanto de los enunciados que expresamos sino de los usos de nuestras expresiones. Con el fin de hacer posible el reconocimiento de las cosas que pueden hacerse con el lenguaje además de describir un determinado estado de cosas, Austin bosquejó una teoría de los actos lingüísticos.

Antes de revisar la exposición que Austin realiza en *Cómo hacer cosas con palabras* sobre los sentidos en que se puede afirmar que decir algo constituye un acto, hay que realizar una puntualización sobre la teoría de los actos del habla.⁷ En primer lugar, Austin nunca llegó a elaborar una teoría general del lenguaje; su estudio se concentra únicamente en los usos serios del lenguaje y deja de lado los usos del lenguaje en circunstancias no ordinarias —la poesía, por ejemplo—. Además, el término “teoría” puede suscitar ciertas confusiones: la teoría de los actos del habla no debe ser considerada como una hipótesis que pretende explicar la naturaleza de los actos de carácter lingüístico sino como una descripción de dichos actos. Tampoco es una jerga filosófica de la cual se puede prescindir si se quiere. Tras estas aclaraciones, considero que es legítimo proceder.

Quedó señalado anteriormente que la noción de uso del lenguaje trae consigo una cierta vaguedad. Resulta necesario, en consecuencia, considerar “los sentidos en que decir algo puede ser también hacer algo, o en que al decir algo hacemos algo (y también quizá, considerar el caso diferente en el que por decir algo hacemos algo)” (Austin, 1982, pp. 135-136). En un primer sentido, decir algo siempre será hacer algo, esto es, emitir una expresión. Los actos llevados a cabo en concordancia con este sentido pueden denominarse como locucionarios, esto es, como actos caracterizados por “la emisión de ciertos ruidos, de ciertas palabras en una determinada construcción y con un cierto ‘significado’ en la acepción filosófica preferida del término, esto es, con una referencia y un sentido determinados” (Austin, 1982, p. 138).

Podría parecer que el acto locucionario da cuenta de todo lo que implica la relación entre hacer algo y decir algo. No obstante, Austin observa que hay casos en los que, aunque tenemos claro lo que una expresión dice, no somos capaces de distinguir qué acto se estaba realizando al ser emitida esta (por ejemplo, advertir, recomendar, ordenar). En un segundo sentido, hacemos algo al decir algo. Para dar cuenta de este segundo sentido, Austin introduce la noción de acto ilocucionario. A diferencia del acto locucionario, el cual consiste en decir algo, realizar un acto ilocucionario implica llevar a cabo un acto al decir algo. En otras palabras, “podemos decir que realizar un acto locucionario es, en general, y eo ipso, realizar un acto ilocucionario (*illocutionary act*), como propongo denominarlo. Para determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución” (Austin, 1982, p. 142).

⁷ El término “acto del habla” no aparece en *Cómo hacer cosas con palabras* sino en los trabajos de John Searle, quien retoma y reelabora los planteamientos de Austin.

Hay, además, un tercer sentido según el cual puede entenderse la relación lenguaje-acción. Hay un tipo de acto, distinto del locucionario y del ilocucionario, que puede tener lugar en nuestro empleo del lenguaje. Suele ocurrir que, como consecuencia de decir algo, se producen efectos (a veces con la intención misma de producirlos) sobre los sentimientos, pensamientos, y acciones del locutor y del propio emisor de la expresión. Dichos efectos pueden ser descritos haciendo referencia oblicua o ninguna a la realización de un acto locucionario o ilocucionario. Conseguir tales efectos equivale a realizar un acto perlocucionario.

Si bien Austin realiza observaciones generales sobre los tres tipos de actos lingüísticos identificados (locucionario, ilocucionario y perlocucionario), su interés principal en buena parte de *Cómo hacer cosas con palabras* radica en la aprehensión de los actos ilocucionarios —las conferencias VIII, IX, X, y XI de dicha obra están dedicadas a tal tarea—. A menudo, estos han sido confundidos tanto con los actos perlocucionarios como con los actos locucionarios. La misma noción de “uso del lenguaje” se presta para tal equívoco: resulta perfectamente plausible considerar que no solamente los actos ilocucionarios sino también los actos perlocucionarios (e inclusive los mismos actos locucionarios) constituyen usos determinados del lenguaje. En virtud de lo señalado, conviene aclarar que el motivo por el que Austin introdujo la terminología de las ilocuciones obedece a la necesidad de señalar una categoría específica de los actos comunicativos. El sentido de uso relevante para la presente exposición es aquel vinculado a los actos ilocucionarios.

Una forma de definir a los actos ilocucionarios —o actos del habla⁸— sería señalar que estos constituyen aquellos casos de significado (no natural)⁹ en los que un acto puede (aunque no necesariamente) ser realizado por el hablante al decir este que los está haciendo. Tanto los actos locucionarios como los actos ilocucionarios son de carácter convencional. Entre ellos, no obstante, hay varias diferencias. Los actos ilocucionarios, a diferencia de los actos locucionarios, son emitidos con una cierta fuerza (ilocucionaria), la cual “es un rasgo no de lo que se dice sino de cómo se quiere decir lo que se dice” (Green, 2015). La discusión sobre de qué manera y en qué sentido usamos el lenguaje puede ser expresada a través de la pregunta sobre la fuerza que tienen las locuciones. En este punto se requiere de una precisión: la fuerza ilocucionaria y el contenido semántico (proposicional) son distintos unos del otro. Si bien resulta posible hablar de significado al referirnos a la fuerza ilocucionaria (considérese la siguiente frase: “el que diga ‘diablos’ a menudo no significa que esté de mal humor”), dicha fuerza se diferencia del significado, el cual, para los propósitos de la presente exposición, a partir de aquí ha de quedar restringido a la conjunción de sentido y referencia.

⁸ Sigo aquí la equivalencia establecida por Mitchell Green (2015) en su artículo titulado «Speech Acts».

⁹ El término tiene su origen en la distinción establecida por H. P. Grice entre el significado natural y el significado no natural. Este último, a diferencia del primero, se caracteriza por poseer intencionalidad. La relevancia de la intencionalidad en el examen de los actos del habla será tratada con mayor profundidad en una sección posterior.

La explicación de Austin no ha estado exenta de cuestionamientos: Se ha objetado, por ejemplo, que la fuerza de una expresión se halla determinada por el significado (locucionario) de esta, por lo que la introducción de la noción fuerza ilocucionaria resultaría innecesaria.¹⁰ Tal crítica, no obstante, pasa por alto el hecho de que “interpretada como una especie de comportamiento observable, la importancia comunicativa de un acto puede no ser determinada por lo que se ha dicho o hecho de manera observable” (Green, 2015). Por sí misma, una proposición es comunicativamente inerte; su expresión no constituye un movimiento en un juego del lenguaje. Dicho movimiento solo tiene lugar cuando se emplea una proposición con una fuerza ilocucionaria, la cual no es un componente adicional del contenido proposicional. Ciertamente, algunos actos locucionarios son a su vez actos ilocucionarios; de tal constatación, empero, no se concluye que la fuerza ilocucionaria esté determinada únicamente por el significado locucionario —este, en efecto, determina y limita el rango de actos del habla que pueden ser realizados—. Hay, de hecho, otros factores tales como la intención del hablante o las condiciones contextuales que inciden en la fuerza con la que una expresión es emitida.

Distinguir los actos ilocucionarios de los actos perlocucionarios constituye una tarea más ardua. A partir de una primera apreciación, ambos parecerían ser meras consecuencias de los actos locucionarios. (La expresión “uso del lenguaje”, como quedo señalado, fomenta dicha confusión: parecería que tanto aconsejar —acto ilocucionario— como persuadir —acto perlocucionario— son meras “consecuencias” del uso de una locución). Austin, no obstante, advierte que tal apreciación resulta errónea: así como los actos ilocucionarios no deben ser considerados como consecuencias de los actos locucionarios, hay que evitar la idea según la cual “lo que introduce la terminología de las ilocuciones es una referencia adicional a algunas de las consecuencias de las locuciones” (Austin, 1982, p. 159). El acto perlocucionario puede ser caracterizado como una consecuencia; el acto ilocucionario, no.

Una primera forma de introducir la diferencia entre los actos ilocucionarios y los actos perlocucionarios sería recuperar la distinción introducida por Austin entre lo que un agente está haciendo al decir lo que dijo (actos ilocucionarios) y lo que un agente puede exitosamente conseguir como resultado de decir algo (actos perlocucionarios).¹¹ La diferencia más sustancial entre las dos clases de actos radica, no obstante, en papel que desempeñan las convenciones en ambos tipos de actos. El acto ilocucionario se caracteriza por ser hecho de conformidad con una convención. (Por ejemplo, si bien hay convenciones para la realización de una advertencia, no hay convención alguna que rija al acto de mentir). Los actos perlocucionarios, por su parte, son efectos o consecuencias

¹⁰ Al respecto, véase el artículo de Green (2015), en donde se sintetizan los argumentos expuesto por L. Jonathan Cohen (1964) en su artículo titulado «Do Illocutionary Forces Exist?».

¹¹ Austin establece una expresión para el acto ilocucionario: al hacer A (locución), estoy haciendo B (ilocución); la expresión para el acto perlocucionario es, en cambio, “porque hago B estoy haciendo C (perlocución). Tales fórmulas lingüísticas, sin embargo, no constituyen un test para la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios. Véase la Conferencia X de *Cómo hacer cosas con palabras*.

reales. Asimismo, a diferencia de los actos perlocucionarios, los cuales pueden obtener su respuesta por medios no convencionales, el acto ilocucionario no puede existir a menos que los medios empleados sean convencionales.

VIII. Interpretación y acción lingüística

Hasta aquí, los temas tratados —la hermenéutica filosófica y la teoría de los actos del habla—, aunque brindan luces sobre nuestro modo comprender el mundo y la vinculación existente entre el lenguaje y las acciones que pueden ser llevadas a cabo a través de este, no parecen estar relacionados de manera directa la investigación histórica. Ha llegado pues el momento de vincular las temáticas tratadas en las secciones anteriores con el oficio del historiador. Para expresarlo de manera breve, la interpretación histórica de textos es una forma de la comprensión que no consiste en una mera recreación de significados sino que implica una creación nueva en la que hay que considerar las acciones que eran traídas al mundo por los sujetos que emplearon el lenguaje.

El propósito de *Cartas al Ecuador: interpretaciones históricas*, como quedó señalado al inicio del capítulo, es realizar una interpretación de una obra a partir de una perspectiva histórica. La mención al carácter interpretativo de este trabajo no debe ser tomada como la afirmación de un método a ser empleado sino como una explicitación del proceso que opera en toda comprensión. Hay, en otras palabras, una unidad interna de interpretar y comprender. La forma de realización de la comprensión, a través del lenguaje, es la interpretación. Interpretar no es meramente reproducir el texto ni llevar a cabo un procedimiento que tiene lugar cuando la comprensión no es inmediata; es una nueva creación del comprender. Por ello, en vez de hablar simplemente de una interpretación, sería mejor caracterizar al presente trabajo como una interpretación comprensiva.

Cuando el contenido del texto histórico vuelve a entrar en juego, surge algo que ni el texto ni el receptor podrían haber realizado por sí solos. Se despliegan nuevas resonancias y nuevas posibilidades de sentido, no porque cada vez se vaya revelando más sino gracias a la ampliación realizada por el receptor. La interpretación “se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete” (Gadamer, 2003, p. 467). Tal proceso, sin embargo, no equivale a una actualización arbitraria. “Lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender solo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto” (Gadamer, 2003, p. 405).

La tarea interpretativa a emprenderse se alinea en cierta medida con un principio estrechamente vinculado al *Verstehen* weberiano:¹² los individuos que actúan por lo general asignan un significado

¹² La comprensión interpretativa (*Verstehen*) introducida por Weber propugna la aprehensión de una dimensión subjetiva del quehacer humano en tanto esta se relaciona con otros. Tal pretensión se funda en una diferencia entre las acciones que constituyen el objeto de estudio de las ciencias y el llano comportamiento: “Si bien el comportamiento puede explicarse sin referencia a motivos internos y, por lo tanto, puede reducirse a meros números agregados, lo que permite establecer regularidades positivistas e incluso leyes de

subjetivo¹³ a su comportamiento social. Los objetos de la interpretación no son meros comportamientos sino acciones. Mientras aquellos pueden ser analizados sin referencia alguna a los motivos y razones de quienes los realizan, “una acción solamente puede ser interpretada porque está basada en una atribución radicalmente subjetiva de significado y valores a lo que uno hace” (Kim, 2012). Lo que ha de interpretarse es la dimensión subjetiva de la acción humana en tanto se relaciona con la de los demás.

La clase de acción social relevante para la presente interpretación histórica es aquella concerniente al uso del lenguaje. Hecha esta precisión (y para recuperar la terminología de Austin), podría decirse que, en el presente estudio, la decodificación del significado subjetivo equivale a la comprensión de la naturaleza del acto ilocucionario realizado por aquel que ha usado el lenguaje.¹⁴ La explicación de una acción lingüística a través de la recuperación de lo que un determinado agente quiso decir se da a través de la decodificación de las convenciones que gobiernan la fuerza ilocucionaria presente en la expresión. Todo aquel que emite una expresión seria no solamente está diciendo algo sino que está haciendo algo con una determinada fuerza (ilocucionaria). Si se toma como base la distinción elaborada por H. P. Grice entre los significados naturales y los significados no naturales, la pregunta por el significado no natural de un acto lingüístico equivale a la pregunta por las intenciones de un agente al realizarlo.

Las interpretaciones históricas expuestas en presente estudio pueden ser caracterizadas como un esfuerzo por rescatar la importancia de las intenciones y las convenciones en la provisión de explicaciones (de carácter no causal) del accionar humano. A partir de esta premisa resulta posible entender de mejor manera el conjunto de la obra de Quentin Skinner, quien ha sido uno de los autores que más ampliamente ha revisado los supuestos de la Historia de las ideas. Según Skinner, el objetivo de la historia de las ideas —o *Intellectual history*, como ha pasado a ser conocida— no consiste en la recuperación de lo que dijeron ciertas figuras canónicas sino en el estudio de cómo fue posible para ciertos autores realizar actos del habla al interior de un sistema de acciones comunicativas, de un conjunto de convenciones que delimitan el rango de las afirmaciones disponibles (Palti, 2004, p. 70).

La propuesta de Skinner (2002, p. 176) nace como una contraposición a una forma del estudio histórico de las ideas (evidenciada en la *History of Ideas* de Arthur Lovejoy) según la cual detrás de los debates ideológicos existen unas ideas-unidad que pueden ser rastreadas a través del tiempo. Al dejar de lado la historicidad de los seres humanos y las actividades que estos llevan a cabo, dicha forma de

comportamiento colectivo, una acción sólo puede interpretarse porque se basa en una atribución de significado y valores radicalmente subjetiva a lo que uno hace” (Kim, 2012).

¹³ Recuérdese, no obstante, lo expuesto al tratar la cuestión del “significado” en los actos locucionarios y los actos ilocucionarios.

¹⁴ Skinner sostiene que el análisis de las acciones lingüísticas puede ser ampliado no solamente a la comprensión de los actos rituales y ceremoniales (como intuía Austin) sino también a la comprensión de un amplio rango de acciones no rituales y no lingüísticas. La presente sección, no obstante, tratará únicamente el caso de la acción lingüística. Sobre la posibilidad de extender la propuesta de Austin a otros casos de acción social, véase las páginas 133-136 de *Visions of Politics*, I. Regarding Method.

estudio histórico trata a los productos del pensamiento como si fueran entidades ajenas al tiempo, aisladas de sus condiciones de producción, inmunes a todo cambio, reconsideración, disputa. Tal proceder, no obstante, pierde de vista la historicidad de las ideas. Estas, en cuanto objeto de la Historia, solo pueden ser pensadas como encarnación. Como historiadores, asumimos que un estudio de las ideas solamente puede mantener tal condición si no pierde de vista el estudio de lo que los pensadores del pasado pudieron haber estado haciendo al escribir lo que escribieron. Skinner, en concordancia con tal noción sobre la historicidad de las ideas, sostiene que su preocupación principal radica en el estudio de la realización de actos ilocucionarios y no en el escrutinio exclusivo de las ideas contenidas en los textos a ser estudiados. En la tarea de tratar de responder a la pregunta acerca de lo que los autores podrían haber tratado de comunicar al emitir sus expresiones, Skinner resume de la siguiente manera su propuesta, la cual contiene, en su consideración, condiciones necesarias para el entendimiento de las ideas y expresiones pasadas:

Me parece, por lo tanto, que el modo más iluminador de proceder debe ser el de comenzar por tratar de delinear el rango completo de comunicaciones que pudieron haber sido realizadas convencionalmente en la ocasión dada por la emisión de la expresión dada. Después de esto, el siguiente paso debe ser el de rastrear la relación entre la expresión dada y este contexto lingüístico más amplio como un medio de decodificar las intenciones del escritor dado. Una vez que se ve que el foco de estudio apropiado es esencialmente lingüístico y que la metodología adecuada, en consecuencia, se ocupa de la recuperación de intenciones, el estudio de todos los hechos acerca del contexto social puede tomar lugar como parte de esta empresa lingüística. El contexto social figura como el marco definitivo para ayudar a decidir qué significados convencionalmente reconocibles podrían haber sido posibles para alguien que ha tratado de comunicarse (Skinner, 2002, p. 87).

En las secciones subsiguientes se ampliarán las propuestas sintetizadas en el párrafo previo. Se tratará, como paso previo, la tarea de identificar las comunicaciones realizadas al emitir una expresión a través de la pregunta sobre la racionalidad de las creencias. Tras ello, se expondrán los peligros de los acercamientos acrílicos hacia los textos pasados y las razones para realizar un estudio histórico de las ideas a partir de la recuperación de las intenciones de su autor. Finalmente se realizarán algunas precisiones en torno a esta propuesta y se tratará la cuestión del vínculo entre el lenguaje y el mundo social

IX. Verdad y racionalidad en la interpretación histórica de las ideas

Nuestro acercamiento a los textos y obras del pasado no es un proceso unilateral. El objeto de nuestra comprensión no permanece en silencio sino que desarrolla una cierta capacidad de convencimiento, la cual obliga a quien trata de comprender a poner en juego sus propios prejuicios. Entre el intérprete y el texto hay una distancia; el hecho de que cada uno de ellos tiene su propio horizonte no puede ser puesto en duda. No obstante, la comprensión cobra vida gracias a esa misma circunstancia. A través del lenguaje, el cual salva las distancias y actualiza lo comprendido, quedan fusionados los horizontes del intérprete y del texto. El momento de la “historia efectual” del que habla Gadamer se realiza cuando lo comprendido, al quedar actualizado en la comprensión, se integra al acontecer.

Gadamer sostiene que la comprensión constituye un encuentro con algo que nos habla desde su verdad, la cual, es necesario señalar, no puede ser juzgada desde el punto de vista de un conocimiento objetivo superior. En el caso de la tradición histórica, mostramos interés por ella porque puede enseñarnos algo que no estamos en condiciones de conocer por nosotros mismos. Dicha tradición, aunque queda constituida en objeto de investigación, “va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr participar” (Gadamer, 2003, p. 25). La tradición histórica nos coloca en una situación en la que se sitúa frente a nosotros y hace valer su propio derecho y nos obliga a reconocerla, a comprender su verdad.

La cuestión de la verdad está estrechamente vinculada a la comprensión. Nuestras apreciaciones sobre la verdad no son una cuestión que podamos dejar de lado o poner en paréntesis ya que, más temprano que tarde, estas aparecen en medio de nuestro movimiento hermenéutico. Tal cuestión requiere de ciertas consideraciones. Para el caso de la interpretación histórica, una forma de plantear el problema sería preguntar: ¿nuestras nociones de verdad o de falsedad juegan algún papel en la explicación de las ideas pasadas? Al ser la respuesta afirmativa —en efecto, las nociones de verdad que mantenemos tienden a favorecer una clase de explicación en detrimento de otras—, es necesario considerar desde una perspectiva metodológica a qué nos referimos al tratar la cuestión de la verdad en la interpretación histórica de textos.

Aunque puede parecer una contradicción, la primera tarea para tratar esta cuestión consiste en reemplazar la pregunta sobre la verdad por la pregunta sobre la racionalidad. La amplitud e intratabilidad de la primera de ellas justifica tal proceder. Además, como el mismo Skinner anota, los enigmas explicativos planteados por las ideas pasadas solo pueden llegar a ser conocidos a través de la investigación acerca de la racionalidad de estas. En primer lugar, hay que precisar en qué sentido se utiliza el criterio de racionalidad. Definir a una creencia como racional equivale a señalar que esta fue adquirida por un agente al cual le interesará la justificación de sus creencias a través de un proceso de razonamiento acreditado. En un sentido idéntico, señalar que ciertos sujetos poseen ideas racionales quiere decir que las creencias de estos “deberían ser para ellos creencias adecuadas de ser mantenidas como verdaderas en las circunstancias en las cuales se encontraban” (Skinner, 2002, p. 31).

En virtud de que no presupone estándares de racionalidad previamente determinados, la concepción de racionalidad de la cual se parte no es de carácter substancial y objetivo. El abandono de tal caracterización de la racionalidad, sin embargo, no implica que la empresa de determinar la racionalidad de las ideas sea una imposibilidad. En palabras de Skinner, una idea racional será aquella obtenida a través de un proceso de razonamiento basado en las normas de racionalidad prevalecientes en el momento; dicho proceso, a su vez, deberá ser tal que proporcione al agente buenos motivos para suponer que la idea que defiende es verdadera. Por el contrario, el historiador que caracteriza a

un pensamiento como no racional solamente tiene que señalar que “ha develado las normas prevalecientes para la adquisición y justificación de las ideas en aquella sociedad particular y que la idea en cuestión fue mantenida de cara a, en vez de bajo la luz de, aquellas mismas normas” (Skinner, 2002, p. 37).

Queda todavía por justificar las razones para adoptar el criterio de racionalidad como un paso previo para proceder a la explicación de una idea. Según Skinner (2002, p. 34), “a menos que empecemos por inquirir en la racionalidad de la idea en cuestión, no podemos estar seguros de identificar correctamente qué es lo que necesita explicación ni, en consecuencia, de dirigir nuestra investigación por líneas apropiadas”. La tarea interpretativa, sin embargo, no se detiene tras aquel proceso de identificación. La explicación sobre las razones que pudo haber tenido un sujeto para sostener o no una idea —sostiene Skinner— resulta independiente del hecho de que haya sido racional para dicho agente sostener dicha idea. Por consiguiente, un estudio de las condiciones que posibilitaron el sostenimiento de una idea racional resulta tan válido —si no necesario— como un examen de las razones por las que una idea no racional fue sostenida.

La importancia de investigar la racionalidad de una creencia radica en el hecho de que las posturas que los historiadores adopten con respecto a las ideas estudiadas variarán si estas han sido caracterizadas como racionales o no. En palabras de Skinner (2002, pp. 28-29), “si encontramos una ideología a la que juzgamos verdadera para las necesidades de la sociedad viviendo bajo ella, estaremos seguros de tratar ese hecho como parte de nuestra explicación para su triunfo. Si nos encontramos con que una ideología que parece demostrablemente falsa en este sentido extendido, estaremos ciertamente obligados a explicar su éxito de una manera distinta”. Las caracterizaciones que realicemos de las ideas estudiadas afectarán, además, los tipos de explicación proporcionados. Si una idea ha sido sostenida racionalmente, hay que indagar en las condiciones que hicieron posible tal logro; si por el contrario, esta muestra ser absurda o irracional, queda por explicar los motivos por los que el agente no alcanzó (o desafió) los cánones de racionalidad, evidencia y argumento.

Hay una razón de corte metodológico por la que Skinner centra su interés en la pregunta por la racionalidad y la distingue de la pregunta por la verdad. Al equiparar la cuestión de la racionalidad con la de la verdad, algunos autores —entre ellos, Grahame Macdonald, Philip Pettit y Steven Lukes— han concluido que las falsas creencias son el resultado de errores de razonamiento. Tal afirmación encierra el peligro de “asumir que, cada vez que el historiador encuentra una creencia que él o ella juzga como falsa, el problema explicativo debe siempre ser el de dar cuenta de un lapso de la racionalidad” (Skinner, 2002, p. 31). Queda descartada la posibilidad de que las personas del pasado hayan procedido de manera racional y, no obstante, a la vez hayan sostenido creencias que a nosotros nos resultan falsas.

Podría objetarse que el planteamiento propuesto en torno a la cuestión de la racionalidad y la verdad puede derivar hacia el relativismo conceptual. Skinner des Cree de tal afirmación y aclara que sostener

que la verdad variará de acuerdo al conjunto de los pensamientos defendidos no es lo mismo que decir que ciertas ideas pueden parecer racionales de acuerdo al conjunto de las otras ideas sostenidas. La propuesta de identificar las creencias del pasado a través de los términos en las que estas se expresan requiere de la existencia de ciertas suposiciones compartidas sobre el proceso mismo de la formación de ideas: la importancia de la coherencia y la consistencia, la suposición de basarnos en ideas previas para llegar a otras. Según Skinner (2002, p. 54), “esto es así porque, inclusive si podemos identificar algunas de sus ideas individuales, nuestros esfuerzos por comprender pueden quedar derrotados a menos que hagamos algunas suposiciones fuertes sobre la naturaleza del razonamiento que emplearon para articular sus ideas”.

Considero que, tras lo expuesto, no quedan dudas en torno a la necesidad de la pregunta por la racionalidad de las ideas para el estudio histórico de estas. Esta propuesta, no obstante, no proporciona criterio alguno para determinar cuáles son las ideas racionales del pasado. Skinner señala que, metodológicamente, la realización de esta tarea equivale al esboce del contexto de las convenciones ideológicas en las que una idea determinada se encuentra, esto es, la relación de esta — su consistencia— con los presupuestos epistémicos de su época. Por lo general, la razón por la que un sujeto pudo haber sostenido será que esta congeniaba con el conjunto de otras ideas, con un mundo de ideas que podían ser racionalmente sostenidas. Pasar por alto la pregunta sobre la racionalidad de las ideas conlleva a dejar de lado esta posibilidad.

La principal recomendación que realiza Skinner para el estudio de las ideas pasadas puede ser resumida de la siguiente manera: por más extraña que pueda parecernos una idea, debemos hacer parecer lo más racionales que sea posible a los agentes que la sostuvieron. Tal proceder tiene una justificación: a menos que comencemos por recrear con tanta simpatía como sea posible un sentido de lo que pensaban y consideraba razonable los sujetos del pasado, tenderemos a cometer el error de imputar incoherencia o irracionalidad donde hemos fallado en identificar algún canon local de aceptabilidad racional (Skinner, 2002, p. 38). Antes de calificar a una creencia como errónea o ilegible, hay que considerar la posibilidad de que esta haya sido malentendida. Hecha esta advertencia, hay que conceder que habrá casos en lo que no se pueda sino reconocer que una determinada idea fue sostenida de manera irracional.

Quizás la advertencia sobre la forma de tratar a las ideas pasadas puede ser emparentada con la noción propuesta por Gadamer de la “anticipación de la perfección” como presupuesto de la comprensión. Esto es, la presuposición de que un texto constituye una unidad de sentido, cuya comprensión está guiada por expectativas de sentido que surgen en la relación con la verdad del texto. “El prejuicio de la perfección contiene pues no solo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (Gadamer, 2003, p. 364). Solamente cuando se ha comprobado que este presupuesto no se sostiene, que ha fracasado el intento de considerar verdadero el texto, ha de establecerse los métodos para remediar tal situación.

En consonancia con la recomendación en torno a la racionalidad de las ideas pasadas, ciertos preceptos pueden ser establecidos. En primer lugar, el acercamiento a los textos ha de estar precedido por una convención de veracidad, esto es, la asunción de que los textos y afirmaciones son expresiones directas de una creencia. La tarea de la historia intelectual consiste, desde esta perspectiva, en usar las expresiones de nuestros ancestros como una guía para la identificación de sus creencias. Dicho de otra manera, “los historiadores no tienen otra opción sino comenzar por asumir que aquello de lo que la gente habla nos provee de la guía más confiable para acercarnos a sus creencias. Comenzar por insistir que de lo que en realidad deben estar hablando acerca de algo más implica correr el peligro de proveerles con ideas en vez de identificar lo que creyeron” (Skinner, 2002, p. 51).

Asimismo, hay que tomar lo que está dicho de manera literal en tanto sea posible con el fin de evitar asumir que cuando algo nos parece absurdo, esto debe ser una expresión simbólica de una estructura social o una forma distorsionada de sentimientos no reconocidos. (Como observa Skinner, el problema con estas formas de caridad interpretativa es que el único criterio empleado para distinguir las manifestaciones literales de aquellas simbólicas es nuestra disconformidad cognitiva). Al sustentar este criterio de interpretación solamente “se trata de aseverar que estaríamos asumiendo lo que tiene que ser establecido si creemos que podemos dirigirnos directamente hacia esas formas de explicación causal antes de preguntarnos si, además, los agentes en cuestión no tendrían buenas razones, desde su punto de vista, para creer lo que para ellos era cierto” (Skinner, 2002, p. 41).

Hay que realizar una aclaración en torno a lo expuesto: hay formas de comunicación lingüísticas que se oponen a toda textualización. Gadamer identifica tres modalidades de estas “desfiguraciones”: los antitextos —formas comunicativas cuyas posibilidades de quedar fijas en la escritura dependen, debido al predominio de la situación dialogal, de del nivel de pre-consenso y consenso existente—, los pseudotextos —componentes lingüísticos vacíos de significado—, y los pre-textos —aquellos que expresan algo que permanece enmascarado—. Al no ajustarse a los dos preceptos establecidos anteriormente, estas “desfiguraciones” constituyen un desafío más directo a la tarea interpretativa. No obstante, los problemas para comprender estos casos (considérese la ironía, una forma de antitexto) no surgen por la comprensión de su significado del texto sino por la duda acerca sobre los actos del habla.¹⁵

Un último precepto puede ser establecido: el contexto establecido para la idea en la que tenemos interés ha de ser tal que brinde a esta un soporte adecuado. En palabras de Skinner (Skinner, 2002, p. 3), “necesitamos hacer una de nuestras principales tareas el situar los textos que estudiamos dentro de contextos intelectuales tales que nos permitan dar sentido a lo que sus autores estaban haciendo al escribirlos”. Las ideas enunciadas no permanecen aisladas ni se presentan de manera individual; por el contrario, tienden a presentarse holísticamente como parte de una red de creencias en la cual

¹⁵ Aunque este punto ha sido tratado ya en la exposición sobre Austin, será revisado con más detalle más adelante.

los elementos que la constituyen se apoyan mutuamente. Por ello, el primer paso para la tarea de recobrar un contexto de presuposiciones y otras ideas es preguntarse por otras ideas a la luz de las cuales la idea que puede parecer extraña comience a tener sentido. Esta propuesta no determina cuál es el rango de ideas que deben considerarse para la contextualización. Dicha tarea ha de corresponder al historiador, quien no puede dejar de lado tan fácilmente algún aspecto por considerarlo irrelevante.

X. Paradigmas. Mitologías

Al tratar la cuestión del círculo hermenéutico, quedó señalado que, al fijarse en el texto, el intérprete elabora un proyecto, una anticipación del sentido. Esto simplemente quiere decir que el texto siempre habla a una situación determinada por nuestras opiniones previas. Todo acercamiento a un texto, en efecto, está precedido por ciertas expectativas de sentido, las cuales posibilitan la comprensión. Tal constatación no contradice a la posibilidad de que dicho proyecto pueda quedar sujeto a posteriores revisiones con el fin de evitar malas comprensiones. La elaboración de esquemas adecuados, hipótesis que puedan confirmarse en la cosa misma requiere de una crítica de aquellas preconcepciones que vicien la comprensión.

La hermenéutica filosófica de Gadamer no aspira establecer un criterio de verdad sino un saber de reflexión crítica y, en consecuencia, no ofrece ningún análisis sobre el peligro de aquellos prejuicios que pueden viciar la comprensión. Dicho estudio es realizado, para el caso de la interpretación histórica, por Quentin Skinner. A diferencia de la hermenéutica filosófica de Gadamer, la exposición realizada por Skinner enfatiza en las limitaciones que los modelos y preconcepciones que empleamos fijan en nuestras percepciones y pensamientos. Las herramientas que empleamos para acercarnos al pasado —noción, juicios y términos— están signadas por nuestros patrones actuales de interpretación y explicación y actúan como determinantes de lo que pensamos y percibimos (Skinner, 2002, p. 58).

Aunque esta tendencia a asignar a nuestros patrones actuales de interpretación y explicación un carácter negativo puede resultar cuestionable, su exposición acerca de las mitologías históricas que surgen como resultado de un uso no consciente de paradigmas que, en muchos casos, resultan inaplicables al momento que pretende ser estudiado permite justificar la necesidad de una metodología para la interpretación histórica de textos. En resumen, hay que considerar cuáles son los casos en los que nuestro proceder —ya sea en formas tales como la búsqueda de asuntos perenes o el empleo de términos o criterios actuales— tiene como consecuencia que obviemos la posibilidad de que los autores del pasado hayan estado interesados en asuntos o hayan tratado de responder a preguntas muy distintas de las nuestras.

En 1969 Skinner publicó «Meaning and Understanding in the History of Ideas», acaso el artículo más célebre de su carrera intelectual. En dicho texto, el historiador inglés plantea que la familiaridad de los paradigmas que aplicamos al estudiar los textos del pasado enmascara, en no pocas ocasiones, la

inaplicabilidad de dichos paradigmas al pasado y cuatro tipos de mitologías (o absurdos históricos).¹⁶ La primera de ellas —mitología de las doctrinas— consiste en la expectativa de encontrar una doctrina (sobre los temas constitutivos) en el autor revisado. Esto a su vez puede derivar en tres resultados: convertir las observaciones dispersas o incidentales de un autor en su doctrina; criticar a un autor por no llegar a formular una doctrina sobre los temas que supuestamente debería haber cubierto; y concluir que el autor omitió hacer la contribución más sistemática a su disciplina. El problema que plantea esta modalidad y la mitología en general es que surge la pregunta de si acaso alguno de estos autores intentó siquiera (o pudo haber intentado) hacer aquello que se les acusa no haber hecho.

La presuposición de que la tarea del investigador consiste en elaborar una doctrina sobre los temas característicos del autor en cuestión fomenta el riesgo de proveer a los textos de la coherencia de la que supuestamente carecen —mitología de la coherencia—. Tal proceder convierte a las ideas de los pensadores pasados en una suerte de sistema cerrado que estos no podrían haber pensado o deseado y fomenta la tendencia, ante la incapacidad de dar cuenta de un sistema sujeto a la coherencia esperada, de acusar al autor de no haber logrado un sistema coherente. Las consecuencias de esta mitología pueden ir hacia dos direcciones. Por una parte, el afán de extraer un mensaje coherente puede determinar que se excluyan todo aquello que parezca oponerse a tal esfuerzo (declaraciones de intención de los autores, trabajos enteros). Por otra, la presuposición según la cual el conjunto de la obra de un autor debe tener coherencia determina que se considere que aquellos trabajos que impiden la consecución de dicha consistencia no pueden ser en realidad contradicciones; aquel que admite este corolario queda finalmente atrapado en la tarea de resolver contradicciones para dar cuenta de la coherencia perdida.

Además de los dos casos revisados, hay una tercera posibilidad de mitología. Puede ocurrir que la descripción del texto y su relevancia fomenten la omisión de las intenciones de su autor al escribirlo; como resultado, surge la mitología de la prolepsis, en la cual la significación posterior de una obra termina por opacar el significado que la obra pudo tener para aquel que la elaboró. La significación adquirida por un determinado texto termina por ser equiparada con el significado mismo de este. El riesgo de esta mitología es que el episodio cae en una forma teológica de explicación en la que el episodio tiene que esperar al futuro para ganar su significado (Skinner, 2002, p. 74). La última modalidad de las mitologías es la del parroquialismo, en la cual, por el empleo de los criterios propios

¹⁶ En el próximo capítulo y en los excursos correspondientes se mostrarán las malinterpretaciones surgidas como resultado de una deficiente toma de conciencia y revisión de nuestros paradigmas. Por ahora, dos breves ejemplos: Handelsman incurre en la mitología de la prolepsis cuando sugiere que en *El desencanto de Miguel García* (1929), Carrión expone una versión temprana de la “Teoría de la pequeña nación” (1943, si se asume —algo muy discutible— que esta aparece formulada en las *Cartas al Ecuador*). De manera similar, Tinajero incurre en la mitología de la doctrina cuando, en su revisión de *Los creadores de la nueva América* (1928), toma un comentario aislado de Carrión sobre el problema de la incomunicabilidad surgido por la diversidad de lenguas y lo convierte en la evidencia que demostraría que Carrión adhería a idea del lenguaje como privilegio divino y norma dictada por la Academia.

de clasificación, se ve algo familiar en el estudio de algo no familiar. Si bien los criterios de clasificación propios son invariablemente empleados para comunicar la comprensión de los contenidos pasados, estos pueden suscitar una clase particular de incompreensión del texto caracterizada por el uso inadecuado del punto de ventaja del historiador. Las aparentes referencias en un enunciado a otros previos puede llevar fácilmente a hablar de influencias y que la conceptualización elaborada por el historiador termine por disolver los elementos extraños en una engañosa familiaridad.

A pesar de estos escollos que encierra el estudio de las ideas del pasado, algunas pautas pueden ser tomadas en cuenta para que las preconcepciones no amenacen la interpretación histórica de textos pasados. En primer lugar, el pasado debe ser tratado, en medida de lo posible, en sus propios términos. Con el fin de evitar absurdos históricos tales como reprochar a un autor por fallar en hacer algo o atribuir anticipaciones a este, la explicación proporcionada por el historiador en torno a la acción de dicho agente debe estar dentro de y hacer uso del rango de descripciones que el agente pudo haber empleado. No se puede decir que un determinado agente intentó hacer determinada acción si esta es descrita de tal manera que no podría ser aceptada por el agente mismo de la acción como una descripción de lo que estaba haciendo. Este principio no debe ser interpretado como un llamado a la supresión de los criterios propios. Como señala Gadamer (2004, p. 27), “el que intenta despojarse de su propia individualidad como presunto espectador de la historia universal, al modo de Ranke, sigue siendo hijo de su tiempo y vástago de su patria”.

Asimismo, en vez de tratar de elucidar únicamente los significados de determinados términos —tarea necesaria pero no única—, es necesario aprehender los conceptos, seguir las distinciones y, en medida de lo posible, tratar de ver las cosas como los pensadores del pasado (Skinner, 2002, p. 3). Esta pauta requiere de una puntualización metodológica en torno a los términos a través de los cuales se expresan los conceptos. Según Skinner, la revisión de las palabras empleadas originalmente en los textos estudiados —la introducción de términos extraños, en otras palabras— no resulta, en primera instancia, oportuna. Si la primera tarea del historiador consiste en identificar y describir las creencias a ser explicadas, puede ocurrir que la introducción de términos que parecen brindar un sentido más claro de aquello que están hablando los pensadores del pasado termine por introducir resonancias anacrónicas en la interpretación del texto.

Como en el caso de la recomendación precedente, hay que insistir en lo siguiente: la exigencia metodológica en torno a la introducción de terminología y conceptualizaciones extrañas al pasado no debe ser tomada como una exhortación para que el historiador, al ser consciente de tal situación, tome como su tarea el dejar de lado todos los conceptos de los que dispone y se embarque a utilizar únicamente aquellos conceptos de la época a ser comprendida. En primer lugar, proceder de tal manera resulta inviable. “Nuestra conciencia histórica, que está impregnada del conocimiento de la alteridad, del extrañamiento de mundos históricos ajenos, y aspira a mantener separados sus propios

conceptos y los conceptos de esas épocas y mundos ajenos, con un enorme esfuerzo del conocimiento histórico, al final siempre conjuga ambas conceptualidades” (Gadamer, 2004, p. 141).

De la misma forma, tratar de cancelar nuestras opiniones previas a través de un método no es sino una reformulación del viejo afán historicista de salir de las propias posiciones preconcebidas. Tal postura pasa por alto el hecho de que nuestros conceptos previos constituyen el requerimiento para que el texto se vuelva lenguaje para nosotros. El historiador no debe tratar de olvidar las opiniones previas; su acercamiento a los textos ha de estar precedido, sencillamente, por una apertura suficiente para poner en relación las opiniones del texto con las propias. El comprender implica que uno se abandona a la opinión propia y desoye la del texto sino que implica receptividad, estar dispuesto a dejar que el texto diga algo.

También es necesario puntualizar que resulta plausible y legítimo ir más allá de las descripciones ofrecidas por las personas estudiadas siempre y cuando se haya logrado caracterizar las ideas a ser estudiadas. Hay dos casos, específicamente, en los cuales limitarse a emplear el rango de descripciones disponibles a los sujetos del pasado puede resultar desfavorable para el estudio histórico de creencias ya identificadas: la locación de estas en una narrativa histórica de mayor amplitud en el tiempo y la explicación de sus razones de ser. Si disponemos de un rango mayor de herramientas que permiten dar cuenta de los fenómenos vinculados a las ideas, sería un error no emplearlas por el simple motivo de que estas no estaban disponibles para aquellos que vivieron en épocas pasadas.

Finalmente, hay que señalar que todo análisis que se concentra únicamente en lo que un autor dijo, al no tomar en cuenta la necesidad de considerar lo que el autor pudo haber tratado de hacer al presentar su argumento de la forma en que lo hizo —argumentos, vocabularios, organización— y dotar al texto de su particular identidad, “no solo será inadecuado sino, en algunos casos, afirmativamente engañoso como guía de lo que el escritor en cuestión intentó o quiso decir” (Skinner, 2002, p. 79). Los cambios de significados de los términos y el uso de estrategias retóricas oblicuas como la ironía muestran el carácter equívoco de tal procedimiento. La comprensión de una expresión requiere, además de la aprehensión del significado de esta (el sentido y la referencia de los términos), de la identificación de lo que podía haberse hecho al emitir dicha expresión. En palabras de Skinner (2002, p. 82), “para entender cualquier expresión seria, necesitamos aprehender no solamente el significado de lo dicho sino, al mismo tiempo, la fuerza con la que se pretendió emitir la expresión”. Para tratar esta cuestión resulta necesario volver a la exposición sobre los actos que pueden realizarse a través del lenguaje.

XI. Actos ilocucionarios. Relevancia de la recuperación de las intenciones

Como quedó señalado en la revisión de las observaciones realizadas por Wittgenstein y Austin, a través del lenguaje es posible hacer otras cosas además de describir la realidad. La relación que existe entre el lenguaje y la realización de actos se evidencia en la manera y el sentido en el que usamos el lenguaje en una determinada ocasión. En general, puede considerarse que una expresión compuesta

de palabras con sentido expresa un contenido, el cual está determinado por el significado literal acompañado de características del contexto de emisión. El análisis desarrollado por Austin en *Cómo hacer cosas con palabras* está encaminado a hacer visible un rasgo distintivo de nuestro empleo del lenguaje: que “la ocasión en que una expresión se emite tiene gran importancia, y que las palabras usadas tienen que ser ‘explicadas’, en alguna medida, por el ‘contexto’ dentro del cual se intenta usarlas o fueron realmente usadas en un intercambio lingüístico” (Austin, 1982, p. 144).

Quentin Skinner retoma el análisis de Austin sobre la acción lingüística para revisar varios de los supuestos de la historia de las ideas (y de la práctica histórica en general) y articular una propuesta teórica y metodológica sobre la lectura e interpretación de textos históricos. La exposición realizada por Skinner se centra en el examen los actos ilocucionarios —más específicamente, en la fuerza (ilocucionaria) que acompaña a estos—, por lo que quedan de lado cuestiones como la realización de actos perlocucionarios. (Vale recordar que el mismo Austin consideraba al sentido perlocucionario de hacer una acción como irrelevante para su objetivo, esto es, distinguir entre los realizativos y los constatativos).¹⁷ Según Skinner, el argumento central expuesto por Austin puede ser sintetizado de la siguiente manera: si se desea comprender una declaración seria, es necesario no solamente aprehender el sentido y la referencia de los términos empleados sino también el recuperar lo que un agente pudo estar haciendo al decir lo que dijo. Cuando emitimos una cierta expresión no solamente lo hacemos con un cierto significado sino también con una cierta fuerza ilocucionaria. Captar la fuerza ilocucionaria de una expresión dada equivale a comprender lo que el agente del lenguaje estaba haciendo al emitirla.

Para comprender la fuerza ilocucionaria de un acto y, con ello, su naturaleza, se requiere conocer cómo debía ser tomada la expresión emitida. La exposición de *Cómo hacer cosas con palabras*, no obstante, no proporciona guía alguna sobre este punto. El interés de Austin radica en enfatizar el hecho de que las personas explotan la dimensión ilocucionaria del lenguaje para hacer cosas con palabras; su análisis, en tal virtud, no trata la cuestión del vínculo entre la dimensión de la fuerza ilocucionaria y la capacidad de los usuarios del lenguaje para explotar dicha dimensión y llevar a cabo actos del habla. Las intenciones, tomadas como actos voluntarios, sirven de nexo entre la fuerza ilocucionaria y los actos que podemos realizar a través del lenguaje. En palabras de Skinner (Skinner, 2002, p. 106), “si deseamos proporcionar la definición de actos ilocucionarios que Austin no proporcionó, necesitamos tomar seriamente el estatus de estos como actos y pensar acerca de la clase de intenciones que se requieren para su realización exitosa”.

La propuesta de Skinner en torno a las intenciones no ha quedado libre de críticas. Por una parte, se ha cuestionado la tarea de recuperar las intenciones de un autor. Según aquella crítica,¹⁸ la pregunta

¹⁷ La cuestión de las expresiones realizativas y su contraste con las expresiones constatativas, tratada en la primera parte de *Cómo hacer cosas con palabras*, no será incluida en el presente trabajo.

¹⁸ Skinner menciona al argumento esgrimido por W. K. Wimsatt y Monroe Beardsley, exponentes de la corriente de crítica literaria conocida como Nueva Crítica.

por lo que un autor quiso decir al afirmar lo que afirmó no lleva sino al cometimiento de una falacia (intencional). Se ha argüido que, si los procedimientos críticos han de ser puros, la obra a estudiarse debe explicarse por sí misma, sin depender de información histórica o biográfica: los motivos y las intenciones, al hallarse en los mismos textos, no requerirían de un estudio adicional. También se ha objetado que las intenciones no merecen atención alguna porque estas se hallan fuera del texto. Su recuperación, o bien constituye una imposibilidad o resulta un estándar no deseado para el estudio de las obras.

El problema con el primer argumento en contra de la recuperación de las intenciones —no hay que recurrir al estudio de las intenciones— consiste en que pasa por alto el rol de las intenciones en la acción lingüística: el hecho de que un texto lleve a cabo un determinado acto ilocucionario se debe a que el autor tuvo una determinada intención ilocucionaria. Según Skinner (2002, p. 100), “captar estas intenciones equivale a comprender la naturaleza y el rango de los actos ilocucionarios que el escritor pudo haber estado realizando al escribir de determinada forma”. El motivo por el cual se requiere de la recuperación de las intenciones para la comprensión de expresiones se debe a que, de lo contrario, corremos el riesgo de dar cuenta erróneamente de lo que un agente pudo haber estado haciendo al emitir aquella expresión en particular. Suele ocurrir que, debido a que se da por sentado que no hay duda acerca de la capacidad de la audiencia de asegurar la captación del acto ilocucionario pretendido, las expresiones son emitidas sin dejar en claro cómo esta debería ser tomada.¹⁹

A través de la identificación de las intenciones de un autor es posible comprender lo que este estaba haciendo al escribir lo que escribió, la naturaleza y el rango de los actos ilocucionarios realizados al escribir de determinada forma. En cambio, la aprehensión de los significados de las palabras y frases no puede ser obtenida de la comprensión de las intenciones de los sujetos que las emplean. Dicha tarea, además, constituye una cuestión distinta a la comprensión de lo que el texto puede llegar a significar para un lector. Si bien las intenciones no proporcionan conocimiento alguno sobre los significados de las palabras o las significaciones públicas que estas pueden adquirir posteriormente, posibilitan la aprehensión del vínculo entre el autor y lo que ha escrito. Dicho conocimiento ciertamente engendrará una respuesta distinta hacia el texto.

El segundo argumento —las intenciones no merecen estudio alguno porque se hallan fuera del texto—, por su parte, parece radicar en un malentendido. Debido a que la palabra intención sugiere la imagen de acto mental que, por su naturaleza, solamente podría ser cognoscible para aquel que lo realizó, resulta plausible concluir que las intenciones no son recuperables porque no es posible adentrarse a la mente del autor. En efecto, un historiador se verá en aprietos si pretende internarse

¹⁹ Vale la pena señalar que en tal situación radica uno de los principales problemas en la comprensión histórica de expresiones pasadas: Es probable que, en las circunstancias en que fue emitida, el significado de una expresión y el acto ilocucionario realizado al emitirla fueran reconocibles (esto puede explicar que, en varias ocasiones, un enunciado no quede explicitado por aquel que lo emitió). No obstante, tales condiciones ya no existen para el historiador.

en la mente de un autor para recuperar las intenciones de este. Traer la cuestión de la intencionalidad a la investigación histórica, empero, no debe comprenderse como una tarea consistente en la inmersión dentro de la mente de las personas. Las intenciones presentes en un acto de comunicación, lejos de ser una suerte de entidades privadas a las cuales no existe acceso, deben ser de carácter intersubjetivo y, en consecuencia, legibles de manera pública.

Aunque exista acuerdo acerca de la posibilidad de recuperar las intenciones de un autor, queda todavía un cuestionamiento en torno a la pertinencia de identificar las intenciones de un autor. Esta última crítica puede ser sintetizada de la siguiente manera: no existe un vínculo fijo entre las intenciones, los actos ilocucionarios y la fuerza ilocucionaria. Dos argumentos han sido retomados al respecto. El primero de ellos puede ser sintetizado así: es posible que una expresión posea una cierta intención ilocucionaria y, a pesar de ello, no se lleve a cabo acto ilocucionario alguno. Tal postura se deriva del análisis de los actos ilocucionarios realizado por Austin, según el cual la realización de un acto ilocucionario requiere de una captación exitosa de este como tal. Aquel argumento presupone que una acción llevada a cabo voluntariamente debe ser tal que produzca un nuevo estado que puede ser descrito como “llevar a cabo algo”, el cual constituye la evidencia de la realización exitosa de la acción. Otro argumento, elaborado en un sentido inverso, plantea que un acto ilocucionario puede ser llevado a cabo en ausencia de una intención ilocucionaria correspondiente. Es posible, según esta objeción, realizar actos ilocucionarios (advertir, por ejemplo) de manera no intencional.

La primera objeción —un acto ilocucionario solo es llevado a cabo cuando se produce la aprehensión del mismo— es replicada por Skinner de la siguiente manera: habrá casos en los que el nuevo estado provocado por ese algo es simplemente el estado que ha sido provocado. No un nuevo estado de las cosas sino simplemente un evento. En consecuencia, el que se lleve a cabo un acto ilocucionario solamente requiere que la fuerza ilocucionaria sea empleada de forma tal para la realización del acto ilocucionario; no se requiere que un nuevo estado de cosas aparezca.²⁰ En definitiva, no se puede decir de alguien que dijo algo con una determinada fuerza ilocucionaria y falló en llevar a cabo el respectivo acto ilocucionario.

Skinner también cuestiona la objeción de que existen actos ilocucionarios carentes de intención alguna y aclara que los supuestos actos ilocucionarios no intencionales no son tales; lo que ocurre en aquellos casos es que, en las circunstancias dadas, la expresión emitida tenía una determinada fuerza ilocucionaria (aunque aquel que la emitió no haya tenido tal intención). Para clarificar este punto, hay que explicitar una diferencia: el término “fuerza ilocucionaria” alude a un recurso del lenguaje explotado por los sujetos que emplean el lenguaje; el término “acto ilocucionario”, a la capacidad de explotar el referido recurso en la comunicación. Puede decirse que “los actos ilocucionarios que realizamos están identificados, como todos los actos voluntarios, por nuestras intenciones; pero las

²⁰ El ejemplo propuesto por Skinner (2002, p. 108) es el siguiente: llevar a cabo el acto de advertir a alguien es simplemente en tener éxito en anunciar el hecho de que ese alguien está en peligro.

fuerzas ilocucionarias llevadas por nuestros enunciados están determinadas principalmente por su significado y contextos” (Skinner, 2002, p. 109).

Tras justificar la importancia y el alcance de la recuperación de las intenciones, es necesario también señalar algunos de los límites de tal procedimiento. En primer lugar, hay que reconocer que no existe algo como una identificación exacta de intenciones. Sostener que las intenciones presentes en la realización de un acto lingüístico han sido identificadas equivale, en el mejor de los casos, a señalar que las intenciones recuperadas a la que nos adscribimos constituyen una inferencia de la mejor evidencia disponible. Por lo expuesto, no se puede dar por sentado que se ha producido una recuperación infalible de lo que un autor quiso decir. Esto, sin embargo, no quiere decir que la formulación de interpretaciones plausibles de las intenciones presentes en un texto constituya una imposibilidad en sí misma.

Asimismo, hay que evitar atribuir a la recuperación de intenciones una primacía absoluta. Dicho procedimiento forma parte del proceso interpretativo y, en tal virtud, es insoslayable. Hay, sin embargo, tareas a tomarse en cuenta para la revisión del acto de la escritura. Las intenciones de quienes usan el lenguaje no constituyen la única, ni siquiera la mejor guía para la comprensión de los textos y las expresiones. El significado de un texto —esto es, su sentido y referencia—, como quedó señalado previamente, no depende ni queda identificado con las intenciones de su autor. Los textos están inmersos en un universo hermenéutico en el cual la realidad del lenguaje trasciende la mera conciencia individual. Por ello resulta posible que un texto diga algo más de lo que su autor pretendió decir y que, en consecuencia, ese algo forme parte del significado del texto a pesar de que no haya formado parte de las intenciones del autor.

Según Gadamer, la autointerpretación posee una preponderancia injustificada. En efecto, una obra no queda reducida a la subjetividad de su autor. No se puede suponer que es posible identificar el significado de un texto a través de las intenciones de los autores. Skinner se desapega de la tesis según la cual la comprensión del significado de un texto solamente es posible a través de la recuperación de la voluntad del autor. A través de las intenciones lo que puede ser identificado es lo que los autores querían decir con los significados de sus actos lingüísticos. En concordancia con Gadamer (2003, p. 452), puede afirmarse que “la reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como la reducción de los acontecimientos históricos a la intención de los que actúan en ellos”.

Para aclarar este último punto en torno a la tarea de recuperar las intenciones con fines interpretativos, hay que señalar el carácter específico de las intenciones que son de interés para el estudio histórico. Se ha señalado que, al cuestionarse la necesidad de recuperar las intenciones de un autor, uno de los argumentos esgrimidos ha sido la supuesta irrelevancia de las intenciones en la comprensión de los textos. Según Skinner, dicha afirmación radica en una confusión entre los motivos y las intenciones. Hablar de los motivos de un autor para escribir algo no equivale a hablar de las intenciones de un autor (de hacer algo o al hacer algo):

Pareciera que hablar de los motivos de un escritor equivale, invariablemente, a hablar de una condición antecedente a, y conectada contingentemente con, la aparición de sus trabajos. Pero hablar de las intenciones de un escritor bien puede equivaler a referirse a un plan o diseño de crear un determinado tipo de trabajo (una intención de hacer x) o a referirse a un trabajo efectivo de una cierta manera (como abarcando una intención particular al hacer x). En el primer caso parece que aludimos (como cuando hablamos de motivos) a una condición antecedente y contingente a la aparición del trabajo mismo. Pero en el último caso parece que estamos aludiendo a una característica del trabajo mismo. Específicamente, parece que estamos caracterizándolo en términos de su encarnación de un objetivo o intención particular, y en consecuencia en términos de su posesión de un propósito particular (Skinner, 2002, p. 98).

Podría decirse que, al constituir una condición que precede al trabajo y que se conecta con este de forma contingente, los motivos permanecen por fuera de los textos y, en tal virtud, su recuperación resulta irrelevante para el estudio. Hablar de las intenciones, en cambio, puede equivaler a hablar de dos cosas distintas: un plan para ejecutar cierto trabajo (intención de hacer algo) y un trabajo ejecutado de cierta manera (intención al hacer algo). Si se pretende estudiar la obra de cierto autor, no puede prescindirse de las intenciones de este (al escribir lo que escribió), ya que ellas no solamente son una guía para la comprensión de dicha obra sino que constituyen un elemento mismo de esta.

Las intenciones a recuperarse para la interpretación histórica de textos son, para incorporar la exposición de Austin, ilocucionarias. A diferencia de las intenciones perlocucionarias, las cuales se refieren el efecto o resultado que espera obtener aquel que emite un enunciado —a esta clase de intenciones parece referirse Gadamer (2003, p. 409) cuando señala que “para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos”—, las intenciones ilocucionarias son aquellas que se hallan presentes al realizar el acto comunicativo mismo. Podría decirse, siguiendo a Skinner, que, en cierto sentido, no se requiere de un estudio adicional de las intenciones perlocucionarias debido a que estas pueden ser apreciadas a través del estudio del texto mismo. Por el contrario, la recuperación de las intenciones ilocucionarias requiere un estudio separado, ya que la captación de estas es necesaria para conocer los actos del habla que un autor pudo estar realizando al escribir lo que escribió. (El descubrimiento de los significados de las palabras constituye una cuestión aparte) (Skinner, 2002, p. 96).

Para la recuperación de las intenciones ilocucionarias no basta con enfocarse en el texto a estudiarse sino que hay que ir hacia las convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de las cuestiones o temas de los que se ocupa el texto. Quedó señalado anteriormente que un escritor, en términos generales, participa de un acto de comunicación, por lo que la intención que acompaña a lo que escribe ha de ser convencional, esto es, reconocible como una intención que sostiene una determinada posición en el tratamiento de un tema particular. La comprensión de las intenciones de un autor con el fin de identificar lo que este estaba haciendo al usar algún concepto o argumento en particular requiere de la aprehensión de “la naturaleza y el rango de cosas que podrían haber sido hechas de forma reconocible al usar aquel particular concepto, en el tratamiento de ese particular tema, en ese

particular momento” (Skinner, 2002, p. 102). Tratar tales especificidades equivale a asumir al ámbito del imaginario social.

XII. Vocabulario, cambio conceptual y mundo social

El repaso de la argumentación de Austin sobre la acción lingüística y la reelaboración realizada por Skinner proporciona una descripción de nuestra capacidad de “hacer cosas con las palabras”. Tras esta exposición, resulta necesario pasar a examinar las herramientas mismas que posibilitan la acción: las palabras. En virtud de que ciertas palabras se vuelven más frecuentes que otras al interior de determinados tópicos, hay que considerar la posibilidad de que la elección de dichos términos y las formas en las que estos son utilizados puedan decirnos algo más sobre debates y posturas más amplias. La argumentación subsiguiente tiene un doble objetivo: por una parte, explicitar procedimientos apropiados para el estudio histórico de las palabras como herramientas de argumentación y, por otra, justificar la pertinencia de dicho estudio al señalar el vínculo entre el lenguaje, los conceptos, las creencias y nuestro mundo social.

Antes de comenzar, es necesaria una exculpación. Con el fin de evitar interrupciones y escabrosidades en la tarea explicativa, en varios momentos de la presente argumentación se ha establecido una equivalencia entre los conceptos y las palabras. Por los requerimientos de la presente cuestión, no obstante, tal noción requiere de críticas y precisiones. Aunque existe una relación entre el vocabulario que empleamos y nuestros conceptos, no hay una equivalencia absoluta entre estos y aquel: es posible poseer un determinado concepto sin contar con un término correspondiente; la aplicación correcta de un término no implica la posesión de un concepto.

De lo señalado se desprende que elaborar una historia centrada en las palabras no será lo mismo que elaborar una historia centrada en los conceptos. No obstante, si la cuestión de los conceptos ha de ser tratada en la Historia, los términos asociados a dichos conceptos deben ser estudiados. Como un primer paso para justificar el vínculo entre los conceptos y las palabras, puede decirse que “el signo más seguro de que un grupo o sociedad ha entrado en la posesión autoconsciente de un nuevo concepto es que un vocabulario correspondiente será desarrollado, un vocabulario que entonces puede ser utilizado para recoger y discutir el concepto en cuestión con consistencia” (Skinner, 2002, p. 160). El historiador inglés reconoce que hay más terreno por desbrozar al interior de esta primera constatación. Sin embargo, para los fines del estudio histórico de las ideas, basta con señalar que “poseer un concepto es, al menos de manera estándar, comprender el significado de un término correspondiente (y ser capaces, en consecuencia, de pensar acerca del concepto cuando las instancias están ausentes y de reconocerlo cuando las instancias están presentes)” (Skinner, 2002, p. 160).

El estudio histórico de los conceptos puede ser definido como la comprensión de lo que puede hacerse con estos en la argumentación. Queda, no obstante, por justificarse el rol que juega el lenguaje

en el proceso y la explicación del mundo social. Según cierta postura en torno a aquella cuestión,²¹ el estudio de los principios esgrimidos para tratar los comportamientos y actos sociales no brinda explicación alguna sobre estos debido a que dichos principios suelen relacionarse a estas realidades ex post facto. Si los ideales morales y políticos raramente funcionan como determinantes de la acción humana, no hay necesidad de referirse a los principios que profesan las personas para explicar su comportamiento. Skinner rechaza tal afirmación y observa que, aunque las acciones preceden a los principios retomados para legitimarla, esto no quiere decir que dichos principios no tengan rol alguno en la explicación del comportamiento de quienes los profesan.

Según Skinner, aunque los principios muy raramente funcionan como motivos, hay circunstancias en las que los ideales marcan una diferencia en la explicación de comportamientos y estados de la cosa. Así como la aplicabilidad de los términos empleados para la descripción y valoración de determinados comportamientos de los sujetos y ciertos estados de la cosa es una pregunta sobre “los significados y el uso de los términos en cuestión, y sobre qué tanto pueden ser estirados”, la disponibilidad de dichos términos es “una pregunta sobre la moral prevaleciente de su sociedad” (Skinner, 2002, p. 156). Aunque las posibilidades de acción de las que disponen los sujetos son, en primera instancia, múltiples, estas requieren de una incesante legitimación.

Esta última aseveración puede ser reformulada de la siguiente manera: las personas que pretendan presentar a sus acciones como legítimas tendrán que señalar que las acciones realizadas se hallan sujetas al rango de principios existentes que estos dicen practicar con cierta plausibilidad. Inclusive en los aquellos casos de aquellos que no creen en los principios que profesan (y que, en consecuencia, no actúan movidos por dichos principios) no puede prescindirse de la necesidad de referirse a dichos principios para explicar sus acciones debido a que estas requieren ser presentadas en concordancia con ciertos principios aceptados de manera general. Tal caracterización, como reconoce Skinner, parte de la noción weberiana²² según la cual los conceptos forman parte de lo que los sujetos traen constantemente al mundo en sus esfuerzos por dar sentido a este.

El vocabulario disponible para estos cometidos, aunque puede ser empleado de diversas formas, no está sujeto a la arbitrariedad total; su uso queda restringido a aquellos casos en los que, con cierto sentido de plausibilidad, pueda decirse que coinciden con los criterios de aplicación del término. Los términos empleados no pueden ser manipulados indefinidamente debido a esta constrictión; al quedar limitado el rango de acciones que pueden ser legitimadas, los sujetos quedan comprometidos a actuar de manera tal que su comportamiento se ajuste a los principios que dicen profesar. Las acciones que no pueden quedar legitimadas de tal modo terminan por quedar inhibidas.

²¹ Tal es el caso del historiador Lewis Namier, cuya argumentación es sintetizada por Skinner (2002, pp. 145-146).

²² Véase la nota al pie sobre el *Verstehen* weberiano.

Si la tarea propuesta es la de explicar las transformaciones conceptuales que ocurren en los debates ideológicos, hay que aislar y analizar la clase de palabras pertinentes para dicho estudio.²³ Los términos de interés para el estudio histórico de los conceptos son aquellos en los que se expresan los conceptos empleados para describir y evaluar el mundo de la política y la moralidad. Estos términos no solamente desempeñan funciones descriptivas —dar cuenta de acciones o estados de cosas— sino también evaluativas —caracterizar los motivos para la realización de acciones—. Dichos términos pueden ser empleados con el fin de realizar actos tales como elogiar y aprobar o, por el contrario, condenar y criticar.

Con el fin de precisar este punto, hay que volver nuevamente a la distinción entre los actos ilocucionarios y los actos perlocucionarios: “Mientras una ilocución es definida como un acto realizado al decir algo, una perlocución es descrita como un efecto, y por lo tanto como un acto realizado como consecuencia de decir algo” (Skinner, 2002, p. 149). La clase de actos que resultan de interés para el presente caso son aquellos que se realizan por el simple hecho de decir o escribir algo de cierta manera (ilocuciones). La pregunta por la realización exitosa de actos perlocucionarios —incitar, persuadir, convencer— viene a ser una cuestión de investigación histórica que se escinde del lenguaje. En cambio, la pregunta por la realización exitosa de actos ilocucionarios —mostrar, solicitar, expresar aprobación o rechazo— constituye una cuestión lingüística inmersa en la historia.

La tarea de comprender los criterios que entran en juego en la aplicación y uso de las palabras puede parecer abrumadora. Skinner, no obstante, plantea tres requerimientos para la comprensión y aplicación de términos persuasivos. Dos de ellos están estrechamente relacionados con el sentido y la referencia de las palabras, los elementos constitutivos del significado de estas. El primero consiste en “conocer la naturaleza y el rango de criterios en virtud de los cuales la palabra o expresión son aplicados de manera estándar” (Skinner, 2002, p. 161). Para ello se requiere mencionar aquellos criterios que sirvan para distinguir a la palabra en cuestión de otros términos a fin de determinar su rol específico en el lenguaje de la descripción y evaluación. La aprehensión de los criterios para el empleo de un término equivale a conocer su sentido. Este conocimiento posibilita la vinculación de dicho término al mundo, esto es, determinar si las circunstancias son tales que los criterios para su aplicación puedan ser posados sobre acciones particulares o estados de las cuestiones determinados. Tal cometido —delimitar el rango de referencia de una palabra— constituye el segundo requerimiento para la comprensión de un término.

Puede ocurrir que el sentido y la referencia de una palabra resulten manifiestos y que, en consecuencia, los dos primeros requerimientos queden cumplidos sin mayor dificultad. No obstante, la

²³ En el presente trabajo, lo más cercano a tal propuesta aparece en el tercer capítulo: la revisión de los usos del término “tropicalismo” y otros afines (“trópico”, “tropical”) en el contexto hispanoamericano. No obstante, tal difícilmente podría afirmarse que tal revisión tiene como objetivo rastrear una transformación conceptual a lo largo del tiempo. Un estudio histórico del concepto “trópico” (y las palabras vinculadas al mismo) resultaría totalmente válido. No obstante, tal tarea no será emprendida aquí debido a los límites investigativos ya establecidos.

comprensión de la palabra en cuestión, aun en aquel escenario favorable, no ha concluido: queda por determinarse la clase de actitudes que pueden ser expresadas a través del uso de esta. El tercer requerimiento, el cual se deriva de lo expuesto aquí, consiste en el conocimiento del rango de actos del habla que pueden ser realizados a través de la palabra en cuestión (Skinner, 2002, p. 162). Este punto resulta particularmente decisivo para el caso de las palabras descriptivas/valorativas, ya que sostener que estas palabras son capaces de realizar actos del habla equivale a reconocer que estas son empleadas no solamente para describir sino también para arrojar una luz moral.

El análisis en torno a la aplicación del vocabulario valorativo tiene una finalidad metodológica. Debido a que comúnmente se tiende a reducir toda cuestión sobre las palabras a discusiones sobre los sentidos de estas en detrimento del estudio de la referencia y de los actos del habla, dicho análisis permite establecer un procedimiento teóricamente fundado para estudiar aquellos términos empleados para describir y evaluar el mundo. Aquel estudio, a su vez, constituye un medio para comprender de mejor manera la relación entre los desacuerdos lingüísticos —discusiones y disentimientos que pueden manifestarse en torno a una palabra y su aplicación en casos particulares— y los desacuerdos sobre el mundo mismo.

Como se ha señalado anteriormente, la revisión de los requerimientos para comprender los términos valorativos permite identificar, grosso modo, tres clases de disputas: sobre el significado —los criterios para la aplicación de una palabra—, sobre la referencia —los criterios para la aplicación de la palabra—, y sobre el rango de actos del habla que pueden ser desplegados en el uso de la palabra. Cada una de ellas brinda sendas clases de conocimientos sobre el mundo social: una visión sobre el cambio de las teorías y creencias sociales, sobre transformaciones en la conciencia y en las percepciones, y sobre valores sociales cambiantes y actitudes (Skinner, 2002, p. 172).

Parte de las disputas sobre los términos valorativos se produce en el campo del sentido; lo que entra en conflicto allí son los criterios empleados para designar ciertos fenómenos del mundo bajo determinados términos. Dichas discusiones, además de lingüísticas, son sociales, ya que en ellas también se enfrentan teorías rivales con sus respectivas formas de clasificar la realidad social. Al respecto, hay que señalar que, aunque el fenómeno del cambio de significado de las palabras se halla vinculado a las transformaciones en torno a las teorías sobre un tema en cuestión, el simple hecho de introducir una nueva teoría no conlleva necesariamente a un cambio de significado. La transformación del sentido de una palabra tiene implicaciones más holísticas, ya que no solamente se produce un cambio en el significado de un término —más específicamente, sobre los criterios empleados para la aplicación de un término— sino que este significado altera su relación con un vocabulario entero, ya que los términos suelen ganar su significado del lugar que ocupan al interior de un esquema conceptual.

Hay una segunda clase de disputa sobre las palabras, la cual puede ser descrita como retórica. En ella los contendores discrepan sobre las circunstancias que pueden considerarse válidas para la aplicación

de un término. Estos casos de discusión (en torno a la referencia) se distinguen de aquellos sobre los criterios para la aplicación de un término (en torno al sentido). En las discusiones sobre la referencia los contendientes tratan de mostrar que este puede ser aplicado a un determinado rango de acciones donde antes no se habría pensado su aplicación. Podría parecer que en estos casos solamente hay conceptos distintos; no obstante, si hay una auténtica discusión, los contendientes deben manejar el mismo concepto. El efecto retórico conseguido, por lo general, no será el de vindicar un carácter pionero en el uso de esos términos sino el de mostrar que se han empleado ciertos términos de forma idiosincrática. La disputa no será sobre el significado del término sino sobre el rango de casos a los que puede ser aplicado.

Las controversias en torno a la referencia de una palabra, al igual que aquellas sobre el sentido, son también de carácter social. Aquellos inmersos en esta clase de polémicas están, por lo general, embarcados en la tarea de legitimar o desacreditar una acción o un estado de cosas para que estas sean vistas bajo una nueva luz moral. Para cumplir tal cometido, no tienen otra opción que hacer uso de algunos de los términos usados por sus oponentes ideológicos de tal manera que se muestre que estos, al no ser capaces de reconocer que los criterios empleados para la aplicación de cierto término están presentes en comportamientos determinados o estados de cosa puntuales, incurren en un acto de insensibilidad social o de falta de conciencia social y deben, en consecuencia, cambiar su postura en torno al tema en cuestión. A mayor éxito en mostrar que un término puede ser aplicado en situaciones no pensadas anteriormente, mayor será la persuasión en el uso más amplio de dicho término en la evaluación de la vida.

Por lo general, la aplicación exitosa de los términos con sus mismos significados a nuevas circunstancias, aunque puede ejercer presión sobre el significado de estos, resultará en la aceptación de nuevas percepciones sociales. Por el contrario, si dichos esfuerzos fallan, nuevos significados tenderán a surgir: los sujetos que no compartan las percepciones de aquellos que propugnan la aplicación del término a otras circunstancias tenderán a asumir que esto ocurre debido a que dicho término ha sido empleado con un significado nuevo. Otra posibilidad de falla consiste en que, tras un periodo de confusión sobre los criterios para la aplicación de un término, se produzca un retorno a los criterios originales, quedando obsoletos los nuevos usos. Asimismo, puede ocurrir que los viejos criterios queden obsoletos. En este último caso, aunque parece que el esfuerzo por cambiar las percepciones sociales ha tenido éxito, lo que ha ocurrido es que la fuerza valorativa del término ha quedado alterada o, de plano, ha desaparecido.

Hay una tercera clase de disputa en la que los desacuerdos lingüísticos son, a la vez, desacuerdos sobre el mundo: aquella relacionada con la naturaleza y el rango de actos del habla que pueden ser realizados al usar un término. La posibilidad de disputa social en este caso consiste en que los sujetos beligerantes tratarán de modificar creencias y percepciones sociales con el propósito de que la sociedad reconsidere y trastoque algunos de sus valores sociales. Si las sugerencias son tomadas, la

sociedad tenderá a cambiar su postura en relación a ciertas actitudes o valores. En el caso de esta última forma de discusión es posible que los términos sigan siendo aplicados en virtud de su sentido y referencia, su uso pasa de ser condenatorio a elogioso o viceversa. Lo que cambia aquí es la actitud de los que usan el lenguaje.

Hay, grosso modo, dos estrategias relacionadas con la manipulación del potencial del acto del habla de determinados términos: la una, describir algo de tal manera que, aunque los términos empleados usualmente sirvan para expresar cierta valoración, el uso de dichos términos exprese neutralidad o desacuerdo; la otra, manipular el rango de criterios para la aplicación de términos valorativos. La finalidad de la primera estrategia es hacer que los adversarios reconsideren la actitud que muestran al usar los términos en cuestión. Dos tácticas pueden ser usadas para tal acometido. La primera consiste en introducir nuevos términos al interior del lenguaje a través de dos medios: la acuñación de nuevos términos valorativos o la transformación de un término neutral en uno capaz de describir y valorar el curso de una acción en virtud de su sentido lato. La segunda táctica consiste en variar el rango de actos del habla que se pueden realizar con ciertos términos. Hay dos posibilidades aquí: usar un término apreciativo de forma tal que el rango de actos del habla quede debilitado o abolido —a través de su omisión del vocabulario o de su empleo en un sentido estrictamente descriptivo— o tomar al mismo en virtud de su capacidad de valorar pero indicar que dicha valoración debería ir en dirección contraria.

XIII. Conclusiones

Deseo concluir el presente capítulo con una exculpación. Debido a que gran parte del mismo se concentra en problemas filosóficos y lingüísticos, parecería que estos terminan por avasallar a las inquietudes genuinamente históricas. Queda una pregunta: ¿acaso las preocupaciones filosóficas por cuestiones tales como como la realidad del conocimiento y pensamiento histórico no son más bien un obstáculo para la práctica investigativa de la historia? Hay, por supuestos, riesgos en la inclusión de criterios ajenos a la disciplina histórica. Las teorías y métodos propuestos por fuera de la Historia, si resultan excesivamente rígidos, pueden convertir a los objetos de estudio del historiador en meros epifenómenos.

De esto, sin embargo, no se concluye que la teoría histórica ha de quedar reducida a la reflexión y a la reformulación de la práctica. Lo expuesto en el presente capítulo puede enriquecer el quehacer de la disciplina histórica —al menos así lo considero—. En este caso, la hermenéutica filosófica y la teoría de los actos del habla adquieren su relevancia inherente cuando se posan sobre el campo de la práctica misma. Actividades tales como el trabajo en los archivos, la revisión de fuentes no son la Historia pero tampoco pueden ser desprendidas de ella. Lejos de constituir un desvío del estudio histórico propuesto, estimo que una sustentación teórica de la comprensión y el lenguaje es capaz de propiciar las bases requeridas para un estudio de las ideas con un carácter eminentemente histórico.

Significados, lenguaje, palabras, enunciados... Resultaría imposible abordar en un solo capítulo las relaciones que tales cuestiones entablan con el pensamiento. Preguntarse por demarcaciones resulta estéril; las tentativas por alcanzar un objetivo semejante solo podrían terminar en reveses. Al abordar aquí estas temáticas, he intentado proceder lo más sistemáticamente posible; no obstante, es probable que no sean pocos los momentos en los que tal objetivo diste de consumarse. Más de una vez no solamente la argumentación parece flaquear sino que quedan más preguntas que afirmaciones. Esto, aunque en cierta medida puede ser considerado como una deficiencia en lo expuesto, constituye también el carácter mismo de la tarea emprendida.

Finalmente, deseo señalar que la tarea a emprenderse, aunque se remite a generalidades más amplias, no puede reducirse a la de confirmar un principio establecido o alcanzar conocimiento del tipo característico de las leyes. Las cuestiones tratadas no pretenden constituirse en una suerte de programa fijo para la interpretación histórica de las ideas. Varias partes de las exposiciones retomadas —en particular los temas tratados por Skinner, tales como la racionalidad de las creencias y el estudio de los términos valorativos— se sustentan en consideraciones teóricas que remiten a cuestiones más estrictamente filosóficas; el motivo de su inclusión, vale aclarar, no obedece a un afán de establecer un modelo a aplicarse a un caso histórico sino a la necesidad de tratar cuestiones que tienen incidencia metodológica directa en la práctica del historiador.

Capítulo II. Sobre la vida, contexto e interpretaciones de Benjamín Carrión

I. Una figura controvertible

Benjamín Carrión (Loja, 1897 – Quito, 1979) es, sin dudas, uno de los más altos representantes de la intelectualidad ecuatoriana. Podría decirse que la totalidad de autores que han escrito sobre él reconocen su importancia en la cultura ecuatoriana del siglo precedente. "Carrión es parte central del mundo cultural ecuatoriano del siglo XX", dice Piñeiro Iníiguez (2005, p. 81). Michael Handelsman (1988, p. 11) comienza uno de sus estudios sobre Carrión señalando que este "ha sido una fuerza intelectual en el siglo XX". Alejandro Moreano (1988, p. 51) sostiene que Carrión es el Montalvo del siglo XX; "esto es, el representante político del movimiento intelectual y, a la inversa, el representante intelectual del movimiento político más avanzado del Ecuador Contemporáneo". Aun Fernando Tinajero (2014, p. 17), un duro crítico de los planteamientos de Carrión, admite que el nombre de este "no ha quedado ligado a su tiempo, pero es siempre el primero que se viene a los labios cuando se piensa en la cultura del Ecuador del siglo XX".

Por extraño que pueda parecer, el principal inconveniente al emprender un estudio crítico sobre la vida y obra de Carrión radica en la preponderancia de su figura, polémica y contradictoria. Debido a esto, "se patentizan posiciones extremas y antagónicas que dificultan cualquier evaluación sobre el aporte de Benjamín Carrión" (Handelsman, 1989, p. 14). El autor de este último comentario había bosquejado ya en un texto anterior el panorama sobre los estudios del Maestro: "Hemos podido observar que, en vez de una valorización basada en la lectura, la investigación y el diálogo, desde su muerte en 1979 la obra y la figura de Carrión más bien han sido objeto de generalidades surgidas de la nostalgia, del olvido y hasta del rencor" (Handelsman, 1988, p. 13). Esta anotación recoge los rasgos más característicos de una primera tendencia en los escritos sobre Carrión, dentro de la cual conviven dos posturas rivales: por un lado, la exaltación de las virtudes y aciertos del intelectual lojano y, por otro, la reprobación de sus defectos y errores.

Como respuesta a los antagonismos originados entre ambas posturas, surgió una segunda tendencia, centrada en la desmitificación de la figura de Carrión. Puede decirse que es Alejandro Moreano, con su ensayo «Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático nacional», quien dio inicio a esta tendencia. A este trabajo se unieron posteriormente otros tantos de Michael Handelsman y Fernando Tinajero, enfocados en una concepción crítica. Tras señalar que una de las mayores dificultades en el conocimiento de la obra de Carrión radica en el culto irreflexivo a la figura de este, Handelsman apela a la necesidad de distinguir los hechos de lo meramente imaginario e insta a la desmitificación de Carrión: "Urge reconocer las debilidades del pensamiento de Carrión para así llevar adelante los aciertos de su labor" (Handelsman, 1989, p. 20).

No obstante, aun dentro de la tendencia crítica las discusiones han estado marcadas por la vehemencia. El autor que más claramente puede ejemplificar esto es Fernando Tinajero, quien, al parecer de Handelsman, ha sido el escritor que más polémicas ha suscitado. En sus estudios sobre Carrión —particularmente los primeros—, Tinajero no solamente ha cuestionado aspectos puntuales de la obra y pensamiento de Carrión sino el conjunto de estos. Una de las objeciones más duras al intelectual lojano aparece en su introducción a la *Teoría de la cultura nacional*. Allí Tinajero retoma una idea planteada por Moreano —la coexistencia en Carrión de una visión aristocrática de la cultura y una adhesión al proceso de formación de una cultura nacional popular— con el fin de criticar el carácter burgués del pensamiento de Carrión, el cual estaría expresado en su obra más emblemática: la Casa de la Cultura Ecuatoriana.¹

Alfredo Querejeta Barceló ha mostrado su desacuerdo con estas objeciones. A su parecer, la crítica que Tinajero realiza a Carrión es "irascible, falsamente 'parricida' y esencialmente sesgada" (Querejeta Barceló, 2005, p. 141). El pretendido "parricidio intelectual" contra Carrión, al estar basado en el desconocimiento de los orígenes de clase, formación y praxis política de Carrión, carecería de un afán verdadero de examinar y comprender la obra de Carrión. Años atrás, Handelsman había reconocido ya que el criterio de Tinajero no parece sugerir un cuestionamiento constructivo; sin embargo, también concedía que "las aseveraciones de Tinajero no rechazan necesariamente el valor intrínseco de Carrión ni los méritos de la 'teoría de la pequeña nación', sino que denuncian los abusos y las arbitrariedades inherentes al mito que se ha edificado alrededor del Maestro y sus ideas" (Handelsman, 1989, pp. 21-22). De tal manera, la valía de las críticas realizadas por Tinajero al pensamiento de Carrión radicaría en que estas exigen al lector que no pierda de vista los límites de un pensamiento —el de Carrión—, el cual requiere de nuevas formulaciones a pesar de haber tenido relevancia en su momento.

Esta brevísima revisión de tendencias muestra que difícilmente podría escribirse un texto sobre Carrión que se halle plenamente exento de aquel tono de anatema o apología. Esta advertencia adquiere particular relevancia para el presente capítulo: un texto que combina a partes no siempre iguales una biografía, un estado de la cuestión, y una contextualización. ¿Acaso la escritura de un capítulo con tales características constituye la mejor manera de tratar estas cuestiones? Me baso en las observaciones incluidas previamente sobre el estrecho vínculo entre la vida de Carrión y el siglo en el que vivió para defender la plausibilidad de esta empresa. Los ensayos «El siglo de Carrión» de Tinajero y, en menor medida, «Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático

¹ El tono de Tinajero se ha suavizado considerablemente en los últimos años. En una primera versión de su ensayo titulado «El siglo de Carrión», Tinajero (2013, p. 61) comenta que "ya no es Carrión quien tiene en sus textos de otros tiempos las respuestas a nuestras preguntas, y menos todavía las decisiones que solo a nosotros nos conciernen". En una versión revisada y aumentada de dicho texto, Tinajero (2014, p. 130) apenas se limita a señalar que el nuevo siglo "nos está exigiendo ir más allá de la cultura nacional".

nacional» de Moreano evidencian y confirman la posibilidad de sintetizar el estudio biográfico y el análisis social.

Hay que reconocer, empero, que las tres partes de este capítulo —biografía, estado de la cuestión, contexto— no siempre mantienen un equilibrio mutuo. El texto adquiere diversos matices: en ciertas ocasiones aparece como una síntesis de la historia ecuatoriana; en otras, como una semblanza; en las demás, como reseña literaria. A pesar de este inconveniente, ratifico la necesidad de mantener la estructura esbozada para este capítulo por dos motivos. El primero es de carácter expositivo: de separarse las partes que componen el capítulo, hay el riesgo de que surjan inconexiones y redundancias. El segundo motivo guarda relación con la argumentación misma de la presente tesis. Como podrá verse en el capítulo siguiente, solamente a través de una exposición conjunta de las tres partes de este capítulo resulta posible explicitar el lugar de la presente investigación en las discusiones en torno a Benjamín Carrión y su obra.

Una última aclaración en torno al presente capítulo: los tonos de las discusiones en torno a Carrión no quedan —ni pueden quedar— ocultados; en las posturas adoptadas por los autores mencionados pueden distinguirse resonancias de reproche o elogio. Aun las mismas anotaciones realizadas sobre estas discusiones y posturas no escapan a esta situación. A pesar de todo esto, considero que puede escribirse un texto histórico que, además de mantener una postura justa y crítica frente al pensamiento de Carrión, evite caer en posturas extremas. En este sentido, quiero hacer mías las siguientes palabras, expuestas por uno de los principales estudiosos de Carrión: "Espero, pues, que las reflexiones que siguen a continuación no evoquen ningún culto: ni a los santos ni a los demonios" (Handelsman, 2009, p. 156).

II. Primeros años de Carrión. La matriz ideológica liberal

En varias ocasiones Fernando Tinajero (1986, p. 36, 1991, p. 191, 2014, pp. 19-21) ha expuesto la siguiente idea: el siglo XX ecuatoriano apenas comenzó en 1922 (o 1925). Aunque dicha noción sobre la irregularidad de nuestro siglo propicia cierta sensación de desfase —el Ecuador llegó tarde al calendario o quedó rezagado de una historia referente— y no pocas observaciones desafortunadas,² también puede resultar, en cierta medida, ilustrativa para comprender la situación política, económica y social del país en términos de procesos. El “siglo XX”, si seguimos a Tinajero, estuvo precedido por una “antesala”, la cual comenzó con la Revolución alfarista de 1895 y concluyó con la matanza obrera de 1922. El periodo abarcado en esta antesala está marcado, en definitiva, por el liberalismo en sus dos momentos: alfarismo y plutocracia.

² Tinajero, en «El siglo de Carrión», señala que la Revolución liberal llegó con 40 años de retraso. Aunque esta afirmación desaparece en la versión del ensayo publicada en 2014, se mantiene la idea de que Alfaro actuó en un tiempo que no era el propicio para su proyecto. Asimismo, Tinajero afirma que Carrión se adelantó al siglo XX (!) por 25 años. Y añade más tarde: en los primeros años de la vida de Carrión “el siglo todavía no era siglo XX ni Carrión era Carrión”. Véase las versiones correspondientes de «El siglo de Carrión» (Tinajero, 2013, p. 15, 2014, pp. 22-23, 29).

Manuel Benjamín Carrión Mora nació un 20 de abril de 1897 en Loja, ciudad a la que él mismo calificaría como “el último rincón del mundo”. Proveniente de una familia acomodada de provincia, el recién nacido estuvo inmerso en un entorno en el cual la cultura no era un elemento extraño: Manuel Carrión, su padre, fue maestro de literatura; Filomena Mora Bermeo, su madre, fomentó en él la lectura de autores franceses; su hermano, Héctor Carrión, fue para él un maestro — una persona con la capacidad “para el conocimiento de todas las cosas”, en palabras del propio Benjamín—. Si se retoma la periodización de Tinajero, los primeros años de Benjamín Carrión, en los cuales se llevó a cabo parte de su formación cultural, quedaron comprendidos en el primer momento de la antesala, época aún confusa y conflictiva. La instrucción en el hogar y las lecturas de Lamartine coincidieron con la consolidación de una revolución sin antecedentes en el país. Como observa Michael Handelsman (1988, p. 14), “Carrión se criaba en plena época alfarista. Por un lado, la tranquilidad de salón; por otro lado, las convulsiones sociales del escenario nacional”.

Hay una anécdota que claramente refleja aquella relación entre la vida del joven Benjamín y su tiempo: en 1910, el país estuvo cerca de entrar en un conflicto con el país vecino del sur. Carrión, quien para aquel entonces ya cursaba su primer año en el colegio Bernardo Valdivieso, quedó conmovido ante el llamado general realizado por Alfaro y se enroló para defender al país. No obstante, el coronel Patricio Ordóñez lo largó a la calle por “mocos novelero” (Benjamín Carrión, 1955, p. xvi). Fernando Tinajero (2014, p. 32) recupera este relato en «El siglo de Benjamín Carrión» y plantea que el joven lojano fue alfarista hasta que se hizo socialista y siguió siéndolo aun después de ello. Esta afirmación se halla relacionada con un tópico de los albores del siglo XX asociado a Carrión: el pensamiento liberal. Alejandro Moreano plantea que la producción intelectual del intelectual lojano estuvo sustentada por una matriz ideológica liberal en la cual las formas políticas e ideológicas pasaban a ser concebidas como el motor de la historia y la historia se constituía a su vez en el escenario para la realización de los valores humanos (Moreano, 1988, pp. 52-64).

A pesar de las distintas posturas políticas expresadas por Carrión —su adhesión a la Revolución cubana, por ejemplo—, la matriz ideológica liberal se habría mantenido a lo largo de su vida.³ Esta idea se halla vinculada a otro criterio a menudo retomado para explicar a Carrión: las contradicciones. En el intelectual lojano —dice Moreano (1988, p. 51)— “una visión cosmopolita y aún aristocrática de la cultura se articula, sin embargo, con una apasionada adhesión al proceso de formación de una cultura nacional popular; un pensamiento sustentado en una matriz ideológica liberal-humanista que funda empero una profunda simpatía y apoyo a los movimientos revolucionarios y el bloque socialista”. Puesto que el presente capítulo constituye una revisión general de los estudios sobre Benjamín Carrión, no se tratarán aquí las deficiencias o ventajas que ofrece el criterio de las

³ Según Handelsman (1988, p. 18), Carrión trató de superar tal situación pero “no logró romper con su tradición burguesa, ni abandonó un pensamiento básicamente liberal y democrático, cimentado en el utopismo del siglo XIX”.

contradicciones; no obstante, conviene señalar que el mismo ha incidido en varios de los estudios realizados sobre Benjamín Carrión.⁴

Con o sin matriz ideológica liberal, atravesado por contradicciones o libre de ellas, Carrión llegó a Quito en 1916. Estudió en la Facultad de Ciencias Sociales y Jurisprudencia de la Universidad Central. Durante su etapa universitaria participó de varias actividades: fue electo presidente de la escuela de Derecho, alentó la creación de la primera Federación de estudiantes Universitarios de Ecuador, se incorporó como miembro de la Sociedad Jurídico Literaria, participó en el surgimiento de la *Revista de Estudios Jurídicos* y colaboró con la revista *Caricatura*. En 1922 Carrión culminó sus estudios universitarios, se graduó de abogado, y contrajo matrimonio con Águeda Eguiguren. En los años subsiguientes colaboró en *El Telégrafo* y *El Día* y se desempeñó como prosecretario de la Cámara de Diputados y director de la Gaceta Judicial.

III. El descubrimiento espiritual de un continente. *Los creadores de la nueva América*

El 9 de julio de 1925 un grupo de jóvenes oficiales derrocaron al presidente Gonzalo Córdova y establecieron una Junta Provisional de Gobierno. Este suceso, que pasó a ser conocido con el nombre de Revolución Juliana, significó el final de los gobiernos plutocráticos. “A simple vista, la Revolución Juliana parecía ofrecer al Ecuador alternativas radicales, proclamando objetivos de igualdad y protección del proletariado” (Lauderbaugh, 2015, p. 151). Sin embargo, la transformación impulsada por los artífices de esta revolución no pasó de un reajuste socioeconómico bajo el auspicio de las capas medias; al final, se mantuvieron en pie gran parte de las estructuras económicas y sociales pasadas. La postura ambigua del proceso iniciado con la Revolución —según Agustín Cueva, una lucha contra el predominio plutocrático sin intención de acabar con la burguesía bancaria— supuso el fin de toda posibilidad de radicalización y de transformación profunda. La suerte estaba echada: las diversas transformaciones introducidas —reformas monetarias, fiscales, tributarias y obras públicas— no produjeron una verdadera transformación en aspectos centrales de la economía nacional, como las relaciones sociales o el modelo de producción.

Carrión, empero, no presenció estos sucesos ni participó de ellos. Por su cercanía personal con Gonzalo Córdova, meses antes de que estallara la revolución, Carrión ingresó al servicio diplomático: viajó a El Havre, Francia, para desempeñar las funciones de cónsul. Dicho cargo, en el cual se mantuvo desde abril de 1925 hasta marzo de 1931, fue una ventana al mundo.⁵ Gracias a su estadía en Europa, Carrión “consolida su formación, se alimenta de las propuestas estéticas que surgen e invaden la atmósfera artística y cultural reinante” (Salazar, 2001, p. 9). Todo esto fue posible gracias

⁴ Para una revisión de algunos de los resultados del criterio de la contradicción, véase el excurso correspondiente.

⁵ Gustavo Pérez Ramírez (2005, p. 311) reconoce la importancia de la estadía de Carrión en el extranjero y añade que, gracias a su permanencia en España y México, el intelectual lojano pudo acercarse a la realidad hispanoamericana y nacional.

a la amistad que entabló con varias personalidades latinoamericanas. Gabriela Mistral, José Vasconcelos, Francisco García Calderón, Manuel Ugarte, César Vallejo, Miguel Ángel Asturias, Alfonso Reyes son algunos de los nombres que “permitirán a Carrión el amplio roce internacional durante toda su vida” (Zapater, 2009, p. 58).

La presencia de aquellas personalidades en Europa —dice Tinajero— evidencia la formación de una “colonia estable” en París a comienzos del siglo XX. Dicha colonia puede ser considerada como el primer ingreso de la inteligencia hispanoamericana a un plano internacional. En aquel contexto de la intelectualidad del nuestro continente tuvo lugar el desarrollo de una corriente intelectual y literaria que preconizaba la unidad continental. Una frase lapidaria de «El siglo de Carrión» sintetiza el desarrollo de tal fenómeno: “América Latina nació en París”. Aquel nacimiento bien puede ser caracterizado como la colocación de un nuevo nombre a esta parte del continente. Tinajero (2014, p. 49) añade: “Es preciso reconocer que la historia de los nombres que ha tenido esta porción del mundo, dando a veces lugar a lides semejantes, es la historia de las diferentes ideologías que se configuraron para concebirla”. Tomando como base esta premisa, el autor de «El siglo de Carrión» plantea que Latinoamérica surgió en el momento de disputa ideológica entre el hispanoamericanismo y el iberoamericanismo⁶ como una “representación mental que se hacían del continente las burguesías heredadas de los criollos, sin que en ella interviniera la experiencia cotidiana de los pueblos que en gran medida se desconocían mutuamente” (Tinajero, 2014, p. 40).

Si se acepta la argumentación de Alejandro Moreano (1988), el surgimiento y desarrollo de estas nuevas concepciones sobre Latinoamérica⁷ puede ser inscrito dentro de un proceso más amplio: la transmutación americanista del pensamiento burgués occidental. Hasta el siglo XIX —afirma Moreano—, el continente americano había sido concebido como el principio, la nada. La actividad cultural desarrollada durante aquellos años en aquel espacio estuvo enajenada. (En el caso ecuatoriano tal situación se habría prolongado hasta las primeras décadas del siglo XX). No obstante, con la expansión del capitalismo industrial se produjo una simultánea expansión de la ideología de la

⁶ La disputa a la cual hace alusión Tinajero es, en efecto, conceptual. No obstante, la breve explicación incluida en «El siglo de Carrión» puede dar lugar a equívocos. Afirmar que Latinoamérica —o sería mejor decir la América no Sajona—, en su condición de ideología, fue una visión de las nacientes burguesías latinoamericanas que veían con recelo al expansionismo norteamericano es una simplificación un tanto excesiva. Sobre la cuestión de los nombres de América puede hacerse la siguiente acotación: hubo más de una manera de nombrar a la América situada al sur de los Estados Unidos. Nombres como Hispanoamérica, Latinoamérica o Indoamérica, además de ser retomados y empleados para designar esta porción del continente, incorporaban proyectos de vida común. Al no ser la finalidad de esta investigación, queda como tarea pendiente la recuperación de las razones que tuvieron los diversos sectores para defender cualquiera de las denominaciones del continente anteriormente señaladas.

⁷ El término “América Latina” no era el más común —posiblemente, ni siquiera el preferido— para designar a la América no-sajona de las primeras décadas del siglo XX. No obstante, será la designación que se empleará a lo largo de esta sección y en el resto de este capítulo. Hay dos razones que justifican tal proceder. Por una parte, Tinajero y la mayoría de autores en la actualidad emplean términos como “América Latina” o “Latinoamérica”. Por otra, el uso de un solo término permite evitar confusiones ante la proliferación de otras designaciones: Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica. (En el capítulo III, en cambio, se respetarán las designaciones empleadas por los autores tratados).

burguesía occidental, la cual tenía que “aclimatarse” y “florar” en nuevos espacios. Fue entonces que, tras su “descubrimiento filosófico”, América pasó a ser concebida como la barbarie que clamaba por la empresa civilizadora. El continente —concluye Moreano— era la matriz que debía ser fecundada por el espíritu europeo.

Junto a este descubrimiento y conquista filosófica de América, un proceso de unificación y síntesis. Ambos elementos constituyeron la utopía americanista, la cual tuvo en Francisco García Calderón (Perú) y José Vasconcelos (México) a dos de sus más importantes representantes. En el seno de aquel momento del pensamiento burgués americano inició su actividad intelectual Benjamín Carrión. De sus tres primeros libros, dos de ellos —*Los creadores de la nueva América* y *Mapa de América*— adquieren una dimensión continental. Como reconoce Gabriela Mistral (1928, p. 9), Carrión “piensa ya a nuestra América en unidad y no se le ocurre el prejuicio de que está alabando a extraños”. Tanto *Los creadores de la nueva América* como el *Mapa de América* son libros de ensayos sobre personajes latinoamericanos: el primero, sobre intelectuales admirados por Carrión; el segundo, sobre diversos escritores del continente: Teresa de la Parra, Pablo Palacio, Jaime Torres Bodet, el Vizconde de Lascano Tegui, Carlos Sabat Erscaray, y José Carlos Mariátegui. Tanto uno como en otro libro “Carrión aprovecha para dejar un espacio a sus propias reflexiones, de algún modo so pretexto de los autores presentados” (Piñeiro Iñíguez, 2005, p. 69).

Los creadores de la nueva América apareció en 1928. En aquella obra, cuatro “maestros” son homenajeados. Dos de ellos ya han sido mencionados: Vasconcelos y García Calderón. Los dos nombres restantes son los de Manuel Ugarte (Argentina) y Alcides Arguedas (Bolivia). Querejeta Barceló identifica tres cuestiones tratadas en los ensayos sobre los cuatro maestros: la influencia norteamericana en América Latina, la necesidad de unión continental, y un afán de un entendimiento de doble vía con Europa. Piñeiro Iñíguez, a su vez, identifica un doble movimiento que ordena el decurso de estas temáticas: por un lado, una revisión de los orígenes de la precaria situación económica y política de nuestros pueblos como de los graves conflictos sociales; por el otro, la aprehensión del pensamiento de los “maestros” —lo mejor de una nueva identidad común— para construir una nacionalidad (cultural) entre las ya establecidas.

En *Los creadores de la nueva América* Carrión destaca diversas cualidades de los maestros homenajeados: Vasconcelos aparece como el escritor que propugna la América una, la necesidad de una filosofía propia, de un pueblo nuevo. Manuel Ugarte es retratado como el profeta de utopías vivificantes y esperanzadoras, como el autor de una interpretación nacional-sudamericana del socialismo; en él halla Carrión la pasión, digna de un constructor, un mantenedor de ideales. En García Calderón y su obra, *La creación de un continente*, Carrión identifica un motivo central: la unidad hispanoamericana que se contrapone a un nacionalismo fraccionador: el intelectual peruano es el creador que trata de hacer

conocer América en Europa.⁸ Alcides Arguedas es descrito como el expositor de las verdades incómodas. En él encuentra Carrión "la crítica certera, penetrante, dura, de la realidad latinoamericana y nacional" (Rodríguez Castelo, 2005, p. 23). Tanto para Arguedas como para Carrión, el patriotismo es una "morboza manera de ver, de amar y de presentar la patria", que deriva en el aparentismo "que no acepta crítica, que excomulga y condena, proscribire y declara antipatriota a aquel que se atreve a decir la verdad, un poco de verdad" (Benjamín Carrión, 1928, pp. 199-200).⁹

Según Rodríguez Castelo, a través de la selección de los autores incluidos en *Los creadores*, Carrión comenzó a forjar su pensamiento y su proyecto político propio, expresados en su ensayística. Tal conclusión no carece de sustento. Las revisiones y los comentarios que Carrión incluye por vez primera en *Los creadores* serían retomados en obras posteriores. En virtud de lo expuesto, conviene identificar y revisar algunos de los temas que aparecieron por primera vez en este libro y que fueron retomados posteriormente en otras obras. La ventaja de este procedimiento radica en la posibilidad de identificar algunas de las preocupaciones que mantuvo Carrión a lo largo del tiempo y agrupar parte de las discusiones sobre la obra de este autor. Hay que advertir, no obstante, que identificar una recurrencia a ciertas temáticas no equivale a señalar que lo único que este hizo fue reiterar en los planteamientos de su primer libro o sintetizar su pensamiento a lo largo del tiempo. (Aún más, todo intento por suprimir la historicidad inherente a un texto en favor de la identificación de una doctrina consistente debe ser considerado como una mitología).¹⁰ Hecha esta advertencia, considero legítimo proseguir.

IV. El mestizaje

Parecería que, de los cuatro intelectuales homenajeados en *Los creadores de la nueva América*, José Vasconcelos es quien mayor entusiasmo produjo en el joven Carrión. La filosofía del secretario de Educación del México posrevolucionario —dice el intelectual lojano— es "la filosofía de los pueblos nuevos y mestizos, la optimista filosofía del trópico occidental hispanoamericano" (Benjamín Carrión, 1928, p. 29). Tras constatar la admiración de Carrión hacia Vasconcelos, algunos estudiosos del intelectual lojano lo han vinculado con el proyecto nacional del mestizaje en el espacio ecuatoriano. Por ejemplo, en «El siglo de Carrión» Tinajero afirma que el intelectual lojano encontró en Vasconcelos un proyecto sugestivo: la fusión universal de todas las razas y todas las culturas en el

⁸ No obstante, Carrión diverge con García Calderón sobre la cuestión de la tiranía: para aquel, dado que las dictaduras tienden al aislamiento, el ideal americano está amenazado por los tiranos. Al respecto, Piñeiro Iñiguez (2005) observa que el tema de las dictaduras aparece en toda la obra de Carrión, quien las ha combatido como parte de su americanismo integral. Aunque la presente investigación no recoge la cuestión de la tiranía y las dictaduras, tras la revisión de algunas obras (principalmente, la obra *Encuesta. ¿Qué debe hacer el Ecuador para librarse de las dictaduras?*, 1939), comparto la opinión de Piñeiro Iñiguez, quien sostiene que el debate sobre las dictaduras fue medular en el siglo XX.

⁹ En contraposición a Arguedas, el intelectual lojano manifiesta "amor a la patria", una creencia en la posibilidad de exaltar lo que hay de verdadero, sólido, consistente en la patria. Véase el artículo titulado «Relectura de Benjamín Carrión» (Rodríguez Castelo, 2005, p. 25).

¹⁰ Véase el repaso de los planteamientos de Quentin Skinner en torno a los paradigmas y las mitologías que se incluye en el Capítulo I.

crisol americano. Los planteamientos de Carrión en torno a la cuestión del mestizaje estuvieron presentes aun en sus obras tardías. Así, en «Raíz e itinerario de la cultura latinoamericana», ensayo presentado para una ponencia de 1965, Carrión señala que el mestizaje constituye la posible originalidad latinoamericana. (No obstante, él mismo repara en el peligro de hablar a través de una generalización tal). Estas palabras parecen coincidir con lo señalado por Handelsman: para Carrión, la esencia de América surge de su mestizaje,¹¹ posibilidad que se lograría bajo el mandato del medio físico.

Hay un vínculo entre Carrión y las ideas sobre el mestizaje que no puede ser desconocido. Después de todo, dichas ideas adquirieron gran resonancia en toda Latinoamérica durante la primera mitad del siglo XX. No obstante, establecer una equivalencia absoluta entre el pensamiento de Vasconcelos y de Carrión en torno a la cuestión del mestizaje resulta inviable. Si bien el ensayo sobre Vasconcelos incluido en *Los creadores de la nueva América* y las referencias en diferentes textos al intelectual mexicano parecen testimoniar la adhesión más o menos determinada al credo hispanoamericanista de Vasconcelos, las posturas en torno al intelectual mexicano fueron matizadas por un Carrión posterior. Así, el nombre de Vasconcelos todavía aparece en «Raíz e itinerario de la cultura latinoamericana» pero el entusiasmo que acompañaba a este nombre se ha reducido considerablemente.

Asimismo, hay que añadir que el autor lojano nunca fue un mero divulgador o adepto de las ideas del filósofo mexicano. Muestra de ello es que Carrión no cayó en los extremos que caracterizaron a Vasconcelos —sus posteriores afinidades fascistas—. En este sentido parece que Tinajero tiene razón cuando afirma que a Carrión no le entusiasmó tanto la filosofía vasconceliana en sí como sus implicaciones. ¿Y estas últimas en qué consistían? Podría señalarse, a manera de una primera respuesta, que la identificación de Carrión con la profecía de Vasconcelos se produjo en virtud de que este, por sus características, también abarcaba al Ecuador. “Carrión enfatiza su Ecuador, un espacio o una nación específica dentro del trópico Americano, mientras que el proyecto vasconceliano está fijado a un marco hispano mucho más amplio” (Marentes, 2014, p. 68). El espacio americano, que en Vasconcelos y su teoría sobre la raza cósmica carece de especificidad, adquiere un sentido específico con Carrión.

A pesar de la relevancia de la apropiación y replanteamientos que hace Carrión de la profecía vasconceliana sobre las tierras tropicales,¹² la tendencia entre varios estudiosos del intelectual lojano al revisar la influencia vasconceliana en este ha sido asignar a la cuestión del mestizaje un lugar central. Grijalva (2014b, p. 8), por ejemplo, señala que el mexicano proporcionó a Carrión “un modelo para pensar lo mestizo ecuatoriano”. Por su parte, Jáuregui (2014, pp. 83-84) sostiene que la ideología del

¹¹ Según Piñeiro Iñíguez (2005, p. 84), en «Raíz e itinerario de la cultura latinoamericana» Carrión concibe el proceso del mestizaje sin el dramatismo ni denuncia de los indigenistas por las lecturas de autores brasileños: Euclides de Cunha y Gilberto Freyre, los cuales reforzaron la idea vasconceliana de la importancia cultural del mestizaje.

¹² La cuestión del trópico y del tropicalismo será tratada en el Capítulo III. La reformulación de la teoría vasconceliana para la realidad del trópico ecuatoriano será tratada en el Capítulo IV.

mestizaje a la cual habría suscrito Carrión no solamente determino su obra individual —pensamiento y proyectos culturales— sino que ejerció un rol definitorio en el discurso nacionalista ecuatoriano del siglo pasado. Conviene detenerse en estas últimas palabras. El que Carrión haya o no adoptado la ideología del mestizaje (proveniente principalmente de Vasconcelos) es, en última instancia, irrelevante. Lo que realmente sustenta dichas discusiones es el hecho que el mestizaje ha constituido un criterio para comprender el pensamiento de toda una época. Más que plantear objeciones a determinados intelectuales —Carrión en el espacio ecuatoriano y Vasconcelos en el ámbito mexicano y continental— por defender ciertas ideas cuestionables según nuestros criterios actuales, los autores que han criticado la ideología del mestizaje han tratado de denunciar las potenciales incidencias que aquellas ideas pudieron haber tenido en los grupos que quedaban fuera de la profecía de la “raza cósmica”.

La idea del mestizaje se halla ligada a la emergencia de un nacionalismo cultural entre los intelectuales latinoamericanos: una noción de cultura eminentemente social y abierta al público así como un nuevo nacionalismo de carácter espiritual. Por ello, el mestizaje, vinculado a la cuestión de la identidad nacional, habría estado sustentado en nociones tales como un hispanoamericanismo “utópico, heredero de una cultura e identidad mestizas, de raíces universales y nativas, hispánicas e indígenas, continentalmente compartidas” (Grijalva, 2014b, p. 10). Según el autor de esta aserción, todos estos componentes de raigambre arielista fueron retomados para hacer frente a la penetración norteamericana y a la penetración de las muchedumbres. Un parecer similar es expuesto por Michael Handelsman al referirse a José Vasconcelos: frente al imperialismo estadounidense y a través de su utopía, el pensador mexicano se habría constituido en el portavoz de la unión y grandeza latinoamericana (Handelsman, 2014, p. 35).

A pesar de su tono de avenencia e integración, el pensamiento vasconceliano en torno al hispanismo y el mestizaje ha sido objeto de duras críticas. Según Handelsman (2014, pp. 35-36), la unión latinoamericana pregonada por Vasconcelos terminaba por constituir una estrategia asimilacionista sustentada por medio de la promoción de la hispanidad, la cual pretendía ser respuesta al peligro de fragmentación ante los Estados Unidos. El mestizaje habría sido concebido como el medio para consolidar una identidad étnica y cultural en los países latinoamericanos, el cual, sin embargo, no garantizaba una participación por igual a todas las razas y culturas. Handelsman concede que la ideología del mestizaje se afianzaba en bienintencionadas manifestaciones de aparente afirmación iberoamericana; no obstante, también insiste que toda posibilidad de construir una América unida en sus diferencias quedaba negada por esa misma ideología. El mestizaje, de esta manera, quedaba constituido tanto en un discurso dominante que trataba de integrar todo lo que era concebido como minoría como en un mecanismo para dispersar tensiones de clase, raza, género.

Las ideas sobre el mestizaje parecían apuntar a un sujeto en particular: el indio. Además de no ser tomado en cuenta, el indio estaba expuesto a los intentos por eliminar sus identidades. Según Tinajero

(Tinajero, 2014, pp. 60-61), el mestizaje, al igual que la latinidad, constituyó una ideología que enmascaraba una realidad. La proclama de Vasconcelos sobre el mestizaje, inscrita en la ideología del racismo, habría tenido un afán subrepticio de "blanqueamiento" de una América Morena. Grijalva (2014a) y Handelsman (2014) coinciden con el parecer de Tinajero: para la ideología del mestizaje, el indio solamente podría ser redimido —esto es, incorporado a la cultura moderna y occidental— a través de un proceso de blanqueamiento, el cual se constituía en un dispositivo de dominación y exclusión. El mestizaje, según todos estos autores, quedaba reducido a un mero sustentáculo para el criterio de la superioridad racial del blanco.

Según el poeta mexicano Octavio Paz, todas estas manifestaciones del pensamiento en torno a la idea del mestizaje no eran sino una realidad utópica, opuesta a la realidad real. Al respecto, Handelsman (2014, p. 38), de manera tajante, sentencia: “la invención intelectual, en nombre del orden, invisibiliza todo lo que no corresponde a esa imaginación hegemónica”. Esto quedaría reflejado en los planteamientos de aquellos autores que defendieron o mostraron simpatía por esta ideología. Tal sería el caso de Vasconcelos y Carrión. Aun cuando adoptó una cierta postura indigenista, el intelectual mexicano no abogó por la preservación de la lengua y cultura indígena sino por la absorción de estos por el mestizo. Asimismo, para Carrión, al igual que para intelectuales precedentes —Vasconcelos y Montalvo— “las poblaciones étnicas nativas y el pueblo ignorante” debían quedar asimiladas “a una cultura nacional de raíces hispánicas y europeas” (Grijalva, 2014a, p. 342).

Los autores críticos de la ideología del mestizaje sostienen que esta no era más que una nueva manifestación colonialista en la que podía percibirse “la retórica de una modernidad que se nutre de la matriz colonial junto a la lógica de la colonialidad del poder, la misma que engendra la dominación” (Handelsman, 2014, p. 54). La misma noción de “raza cósmica” —añade Handelsman (2014, p. 36)— daba continuidad al “discurso hegemónico en el contexto de la colonialidad del poder, junto a las colonialidades del ser y saber”. En definitiva, el discurso del mestizaje no solamente negaba y silenciaba la “realidad real” de varios sectores de América sino que lo hacía exhibiendo una doble faz: por una parte, afirmaba “una integración nacionalista, utópica y feliz, de las distintas diferencias raciales y culturales existentes” y, por otra, mantenía “una negación y desprecios encubiertos hacia la diferencia de los pueblos indígenas no integrados” (Grijalva, 2014a, p. 341).

Las críticas planteadas a la ideología/mito/discurso del mestizaje parten de una paradoja atribuida al discurso de mestizaje: la proclama de la inclusión que choca con una realidad marcada por la multiculturalidad y diversidad de experiencias. Asimismo, en dichas críticas se constata —acertadamente— que la emergencia de grupos como los indígenas y los afrodescendientes con sus respectivas reivindicaciones ha dejado invalidadas aquellas ideas de unión armónica y negación de los otros. Parecería, entonces, que toda posible discusión sobre los planteamientos sobre el mestizaje —y Vasconcelos— está agotada. Pero ¿es realmente así? Los recientes planteamientos sobre las identidades latinoamericanas constituyen un paso adelante para la construcción de experiencias de

carácter auténticamente democrático en el continente, hay que reconocerlo. No obstante, todas estas réplicas no cierran las posibles discusiones en torno a la ideología del mestizaje, la cual todavía precisa de aclaraciones sobre sus orígenes y sus fundamentos.

“*La raza cósmica* de Vasconcelos responde las preocupaciones de su momento”, sostiene Marentes (2014, p. 62). Esta aclaración, si bien alude específicamente al pensador mexicano y sus planteamientos, puede ser extendida a Carrión. Insistir en el aspecto más estrictamente histórico y contextual de la ideología del mestizaje no es una trivialidad: no pocos equívocos pueden surgir de las interpretaciones que aíslan a los planteamientos en torno al mestizaje de su tiempo y sus circunstancias. La exaltación del mestizaje llevada a cabo por Vasconcelos y retomada por otros intelectuales en América Latina fue una respuesta a un discurso que denigraba al americano (no sajón) por una supuesta inferioridad racial y geográfica. Vasconcelos rechazó las teorías antropológicas que caracterizaban al mestizo como una forma de degradación racial y que concebían al indio como un ser primitivo. Si se asume que la exaltación del mestizaje que habría de dar origen a la raza cósmica se hallaba más cerca de estas cuestiones que de una afirmación identitaria basada en el blanqueamiento de los indígenas, queda abierta la posibilidad de considerar que el mestizaje (al menos en una primera instancia) pudo no haber tenido aquel carácter exclusivo de dominación.

Sánchez Prado (2014), por su parte, plantea que el pensamiento de Vasconcelos puede ser tomado como un plan de acción completo (así lo habría hecho Carrión) y no meramente como una utopía. Visto de esta manera, el discurso vasconceliano aparece como el marco general de una ética intelectual que llama a una política práctica.¹³ La obra de Vasconcelos, asumiendo todo lo anterior como cierto, poseía un lado político material. Sánchez Prado sustenta su tesis a través de *La otra raza cósmica* (2010), una recopilación de conferencias impartidas por Vasconcelos. En dichas conferencias, el intelectual mexicano ya no aparece como filósofo sino como Secretario de Educación y representante del Estado mexicano posrevolucionario. En los textos de *La otra raza cósmica* es posible distinguir a un Vasconcelos “más comprometido con la *Realpolitik* continental, con la discusión de regímenes políticos materialmente existentes, en contraposición al discurso futurista de *La raza cósmica*” (Sánchez Prado, 2014, p. 211).

La vinculación que establece Sánchez Prado entre el carácter utópico del pensamiento vasconceliano —su “tono mayor”— y las políticas de la realidad le permite observar que el “evangelio del mestizo” pregonado por Vasconcelos estaba conectado a un proyecto educativo que rechazaba el darwinismo y la idea de que las diferencias entre los pueblos radican en sus grados de desarrollo total. Este vasconcelismo estatal aparece como un pensamiento capaz de articular teleologías históricas con

¹³ De las líneas anteriores se desprende que Sánchez Prado no concibe a la utopía vasconceliana y a la política vasconceliana como entidades separadas una de la otra. Este corolario sobre el intelectual mexicano, aunque no se origina en la historia intelectual, muestra la importancia del estudio histórico de las ideas en la explicación de las acciones y estados de la cosa en el mundo social. Son precisamente las ideas las que arrojan una luz moral sobre esos fenómenos y, así como abren rangos de acción y arrojan luz moral favorables sobre ciertas circunstancias, delimitan el margen de cosas que pueden ser hechas y establecen contrastes de luz moral.

políticas infraestructurales. Una recomendación surge de lo expuesto en este redescubrimiento del intelectual mexicano y su pensamiento: “para comprender el impacto que este vasconcelismo institucionalizado pudo haber tenido en el Carrión de los años treinta, es necesario salir del tono mayor del utopismo y entrar al tono menor de la política y la cultura concretas” (Sánchez Prado, 2014, p. 211).

V. Arielismo. *El desencanto de Miguel García*

Al igual que la ideología del mestizaje, el arielismo —corriente ideológica surgida con *Ariel* (1900), ensayo de José Enrique Rodó— ha sido a menudo mencionado en las interpretaciones en torno a Benjamín Carrión. Autores como Piñeiro Iñíguez (2005, p. 75) y Gustavo Salazar (2001, p. 8) afirman que el arielismo y el pensamiento de Rodó marcaron algunas etapas de la vida del intelectual lojano. (El primero se refiere a la juventud mientras que el último señala la etapa universitaria). Otros autores no solamente han identificado el impacto del arielismo en Carrión sino que han asignado un papel central a esta corriente ideológica. Grijalva (2014a, p. 330) insiste que Carrión, entre otros intelectuales, participó del pensamiento de Rodó y su modelo de intelectual humanista, idealista y eurocéntrico. Por su parte, Esteban Loustaunau (2014, pp. 151-152) sostiene que las *Cartas al Ecuador* comparten elementos comunes con *Ariel* y que la propuesta contenida en la obra de Carrión proviene de tres corrientes: la noción del intelectual comprometido de José de la Cuadra, el arielismo de Rodó, y el tropicalismo de Vasconcelos.

Antes de revisar lo que se ha dicho en torno al arielismo atribuido a Carrión, hay que tratar brevemente los orígenes y características de esta corriente. En consonancia con Ángel Rama y Roberto González Echevarría, Handelsman (2009, pp. 165-166) sostiene que, a inicios del siglo XX, junto al liberalismo, se produjo una laicización que permitió al intelectual ocupar el rol de autoridad espiritual de las sociedades latinoamericanas. El maestro se convirtió entonces en una de las figuras míticas de la ensayística del continente: la educación fue concebida como a las maneras de ser y al futuro de las naciones latinoamericanas. En aquel contexto apareció *Ariel*, texto en el que Rodó apela a la juventud americana y reivindica ideales como la tradición grecolatina, la moral cristiana, el idealismo, el panamericanismo y el antiimperialismo.

El *Ariel* de Rodó influyó en la formación cultural de varios jóvenes intelectuales de las dos primeras décadas del XX; en tal virtud, el arielismo atribuido a Benjamín Carrión no sería un caso singular. De hecho, uno de los intelectuales latinoamericanos al cual se le atribuye un influjo rodoniano es nada más ni menos que José Vasconcelos. Marentes sostiene que *La raza cósmica* es el fruto de una primera generación arielista. Al escribir dicha obra, el escritor mexicano habría buscado “una alternativa humanista, basada en lo espiritual y estético, antitética al empirismo y materialismo positivista” (Marentes, 2014, p. 62). Asimismo, Yanna Hadatty Mora (2005, p. 259) identifica en un discurso de Vasconcelos sobre Cuauhtémoc una influencia arielista, la cual quedaría evidenciada en el afán del intelectual mexicano por defender una causa a la que consideraba históricamente justa. Perus (2014,

p. 281), por su parte, señala que en su *Ulises criollo* (1937), Vasconcelos trata de convertir el destino personal en biografía colectiva dentro de criterios que recuerdan al *Ariel*.

Una de las obras que ejemplificaría de mejor manera el arielismo de Carrión sería *El desencanto de Miguel García* (1929). Esta novela, una de las dos novelas escritas por Carrión en toda su vida,¹⁴ tiene como protagonista a un intelectual de clase media, quien, tras ser derrotado en sus esfuerzos por transformar la sociedad, evoca en las lejanías su ciudad y sus desengaños. Según Handelsman, ciertas expresiones de esta obra, tales como “foco de civilización”, “laboratorio de artes y de ciencias”, “viejos pueblos ilustres” tendrían su fundamento en el *Ariel*. Miguel García, el protagonista de la novela, no sería sino el “producto de una síntesis de ideas propias de dos modelos coexistentes del intelectual latinoamericano finisecular” (Handelsman, 2009, p. 163). Los modelos en cuestión parecen apuntar a dos formas de asumir la actividad intelectual: por un lado, el compromiso con el cambio social y, por el otro, la defensa de tendencias culturales aristocratizantes. “Rodó, al igual que Carrión, jamás ocultó su aristocratismo intelectual de origen francés (...) y tampoco ocultaron, ambos, que a partir de esa honestidad intelectual que les caracterizaba, se mostraron siempre firmemente antiimperialistas y defensores a ultranza de la unión latinoamericana” (Orero de Julián & Del Castillo Rojas, 1998, p. 94).

El arielismo y su tendencia no han permanecido libres de cuestionamiento. El arielismo —dice Tinajero (1986)— fue una expresión de las burguesías americanas, las cuales, frente a la injerencia estadounidense, trataban de consolidarse y afirmar sus rasgos diferenciales. No obstante, el carácter de clase de esta corriente ideológica la volvía incapaz de reivindicar los valores de una cultura popular que quedaba ligada a la barbarie. El arielismo “reivindicaba, por tanto, la ‘espiritualidad’ que se consideraba proveniente de la Europa latina (*Ariel*) y disolvía así la oposición al pragmatismo norteamericano en el sueño de una América española donde las diferencias regionales debían ser anuladas por acción del ‘espíritu’ sobre la “barbarie” (Tinajero, 1986, p. 62).

Asimismo, la figura del maestro, del intelectual pedagogo, muy cercana al modelo arielista, ha sido duramente criticada. Handelsman menciona a Ochoa Antich, quien sostiene que el intelectual, que se cree depositario de la verdad, en realidad falsea realidad y se aísla de la sociedad. El corolario que se deriva de esta premisa sería que “los maestros no tiene la última palabra” (Handelsman, 2009, p. 175). En su crítica a Carrión y su paternalismo ilustrado que jerarquiza la cultura, Handelsman también retoma al poeta despreciado, uno de los personajes del cuento «El rey burgués» de Rubén Darío, y al Próspero del *Ariel* rodoniano. El poeta marginado viene a ser el intelectual rebelde que lucha por una nueva sociedad; Próspero, en cambio, es la figura que busca respuesta en el pasado ante un mundo turbulento. Según Handelsman, en el ámbito cultural ecuatoriano, Carrión quedó atrapado en el vaivén entre los extremos representados por Gonzalo Zaldumbide, arquetipo de Próspero, y Joaquín Gallegos Lara, arquetipo del poeta marginado. De aquella oscilación —afirma Handelsman (2009, p.

¹⁴ La otra novela escrita por Carrión, *Por qué Jesús no vuelve*, fue publicada en 1963.

163)— derivó el carácter contradictorio y desigual de la obra de Carrión, cuyas acciones oscilaron entre los extremos aristocratizantes de Próspero, representante de élites, o democráticos del poeta, situado con los oprimidos.

VI. *Mapa de América. Carrión, el conversador*

En 1930, dos años después de la aparición de *Los creadores*, Carrión publicó en Madrid su *Mapa de América*. Al comienzo del libro, en vez de una introducción, aparece una “breve silueta preliminar” de Carrión escrita por Ramón Gómez de la Serna. De entre las varias observaciones realizadas en aquel texto, hay una de particular interés: según el escritor español, con Carrión “se podía hablar de todo y comenzar con cualquier alusión” (Gómez de la Serna, 1930, p. 12). Tal cualidad ha sido reconocida por varios autores. Según Franco Serrano (1981, p. 107), “hay una faceta tan propia de Benjamín Carrión, extraordinaria, luminosa: su conversación”. En un tono similar, Barriga López (1985, p. 165) destaca que una de las características de la forma de ser de Carrión era “esa conversación tan erudita y fina, sin petulancias ni insolencias, respetuosa e inacabable, sabia en libros y en hechos”. Rodríguez Castelo (1981, p. 163) concluye que “la obra mayor de Benjamín Carrión, la que conoció sus momentos de mayor plenitud, fue su conversación”. Aun Tinajero (1986, p. 66), que caracteriza a Carrión como portavoz de viejas ideas del pensamiento burgués, reconoce que este desempeñó tal rol “aun cuando su pensamiento nunca llegó a la altura de su increíble y ya proverbial capacidad de conversador”.

Aunque parezca una cuestión secundaria, las observaciones precedentes ratifican la importancia de tratar, al menos de manera somera, el rol de la conversación en la vida y obra de Carrión. Una imagen para comprender este punto: el poeta español Luis Cernuda señalaba que el uso de la palabra escrita difiere del uso de la palabra hablada. La figura del péndulo puede representar aquella oscilante relación entre el lenguaje hablado y el lenguaje escrito. En el caso de Carrión, el péndulo se proyecta hacia el lenguaje hablado: el estilo de su escritura está fuertemente marcado por su don de conversador. Nicolás Kingman elabora una breve caracterización de aquella cultura oral que propició el desarrollo del carácter conversacional de Carrión: “la conversación constituía un espacio importante de discusión y reflexión sobre los asuntos públicos y que en ellas había un cruce de información sobre temas culturales y literarios en circunstancias en las que no había una circulación suficiente de libros y revistas” (Kingman, 2005, p. 428).

El don de conversador no constituía una mera virtud de la personalidad de Carrión; era, además, un elemento constitutivo de su uso del lenguaje. Esto se refleja en los textos que escribió. Para expresarlo en palabras de Moreano, podría decirse que los textos mismos del escritor lojano fueron trabajados desde una matriz conversacional. Aun esta caracterización dista de zanjar todo lo que puede ser dicho sobre el uso que Carrión dio al lenguaje. Como observa Rodríguez Castelo (1981, p. 163), la palabra de este “trascendió estupenda y generosamente los cauces de la escritura, por amplios y ricos que ellos hayan sido”. La forma de escribir de Carrión, signada por la matriz conversacional, no era una

mera opción estilística. Moreano (1988), al caracterizar las últimas obras de Benjamín Carrión, reconoce que el estilo coloquial y provocador de estas era el más adecuado para la condición de conversador y suscitador del Maestro. El discurso de Carrión, cargado de vitalidad y consustancial a su época, "es propia y enteramente el discurso político en el cual la palabra viva suprime a la palabra escrita y sobrevive en sus efectos" (Moreano, 1988, p. 67). Su literatura, más que lenguaje político, aparece convertido en vida política.

Tal peculiaridad en la escritura de Carrión produce un efecto específico en sus obras: a pesar de la ausencia de un sistema teórico articulado, estas encuentran una síntesis emocional y política en cuanto se vinculan con el lector. Carrión, en efecto, nunca sistematizó las ideas expuestas en sus textos. Tal característica de los escritos de Carrión ha suscitado algunos reparos. Moreano (1988, p. 51) afirma que en la obra de este "no existe un sistema teórico, una concepción estructurada, aún en estado práctico, que permita captar la totalidad de lo real, y se constituya en la guía intelectual y política de las transformaciones sociales". Handelsman coincide con esta observación y lamenta aquella particularidad de la obra de Carrión. A su parecer, debido a la escasa diferencia entre sus planteamientos supuestamente teóricos y sus propias experiencias de intelectual latinoamericano, Carrión ha dejado mucho que desear como teórico e intérprete de las causas y las posibles soluciones de los males que han acosado a América (Handelsman, 1989, p. 41).

Resulta inútil contradecir las constataciones anteriores: el escritor lojano no siempre organizó sistemáticamente las ideas de sus textos. Por este motivo, en más de una ocasión surge la tentación de señalar que Carrión podría haber dedicado esfuerzos a evitar vacíos o falencias en sus ilaciones. No obstante, antes de formular aquel reproche, hay una interrogante que debe ser planteada: ¿las interpretaciones y discusiones sobre Benjamín Carrión deben situarse en el marco de sus "falencias" como teórico? Personalmente, considero que tal proceder, además de ser poco fructífero para los estudios sobre el intelectual lojano, pasa por alto la relevancia interpretativa de la pregunta por la intencionalidad del autor. (Como observa Piñeiro Iñiguez, la pregunta es si realmente Carrión pensaba que su papel como intelectual era el de proporcionar una doctrina). La crítica a la incapacidad de elaborar una teoría que articule la acción para transformar la sociedad es posible solamente si Carrión pretendió llevar a cabo tal cometido. En cambio, si este estaba empleando el lenguaje escrito para hacer otras cosas, los cuestionamientos tienen que ser replanteados o suprimidos.¹⁵

La obra de Benjamín Carrión no es la de un teórico que pretende elaborar una doctrina capaz de orientar las transformaciones sociales, como lo señala Moreano, o subsanar los males de América, como afirma Handelsman. Los textos de Carrión más bien constituyen una suerte de meditaciones en las que no hay afán de sistematización filosófica. Estos textos son "el producto de una

¹⁵ Considero particularmente sugestivo el ejemplo retomado por Piñeiro Iñiguez para zanjar la cuestión sobre la teoría en Carrión: el intelectual español Miguel de Unamuno, admirado por Carrión, aconsejaba a los lectores ansiosos de respuestas "ir por ellas a la tienda de enfrente". Véase «Benjamín Carrión: por el camino de la cultura, volver a tener patria» (Piñeiro Iñiguez, 2005, p. 58).

interrogación intuitiva y empírica y no de una metodología científica y sistemática” (Handelsman, 1989, p. 101). La falta de sistematicidad en los escritos del escritor lojano no debería ser considerada como una falencia del este sino como una característica de su forma de escribir. Solamente entonces resulta posible apreciar otros rasgos propios de su escritura. Así, la falta de una sistematización puede ser descrita como como amplitud temática. Según Ángel Felicísimo Rojas (2005, p. 400), Carrión, "al hablar y al escribir revela una densidad de lecturas que cuesta trabajo creer posible en un hombre que se mueve sin su biblioteca y cita y comenta por sus recuerdos". Querejeta Barceló (2005, p. 115), por su parte, comenta que en la obra de Carrión aparecen “reflexiones, temores, valoraciones críticas, previsiones e intuiciones, diagnósticos de las identidades culturales y los problemas contemporáneos; también el afán de confesarse, persuadir, crear arte, informar". Otto Morales Benítez (2005, p. 302) sugiere que el escritor lojano "ha tenido que ir de un tema a otro, porque así lo demanda la urgencia de ver con claridad su tierra particular de Ecuador".

En su prólogo a *Los creadores de la nueva América*, Mistral (1928, p. 11) advierte ya que lo que pretendía Carrión no era ejercer la pedagogía sino provocar entusiasmos. De igual manera, la breve silueta preliminar de Carrión incluida en el *Mapa de América* concluye con la siguiente frase: "Recalcaré esa imagen del lápiz ágil, humanado, aguzadísimo, apuntador de jitanjáforas y psicologías" (Gómez de la Serna, 1930, p. 17). En las dos obras mencionadas, puede notarse que Carrión trataba de "persuadir y transformar a su lector gracias a la fuerza de sus argumentos, intuiciones, inteligencias educada, conocimiento de fondo de los problemas, deslumbramiento ante los hallazgos, entusiasmo, asombrosa y coherente erudición, agudeza y capacidad de avizorar más allá de los escollos de su tiempo" (Querejeta Barceló, 2005, p. 117). Como observan Orero de Julián y Del Castillo Rojas (1998, p. 47), “Benjamín Carrión manejó la mágica realidad de un pensamiento nada imaginario sino imaginativo, nada idílico sino idealista y nada utópico sino tropical”.

VII. El surgimiento de la afirmación nacional de la cultura

A inicios de los años treinta, mientras Carrión escribía en Europa, comenzó a gestarse en el Ecuador un movimiento de afirmación de una cultura nacional. En palabras de Alejandro Moreano, durante el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, las burguesías latinoamericanas habían conseguido refrenar el movimiento democrático de la sociedad. No obstante, a partir de los años treinta, los pueblos de América Latina ingresaron al "escenario de la historia universal para afirmar el derecho de América a vivir su propia vida y a crear su propia cultura" (Moreano, 1988, p. 57). Todo este movimiento popular sentó las bases para el proceso de creación de las culturas nacionales. En el Ecuador, la emergencia de una nueva forma social de constitución de clases y el ingreso de nuevas fuerzas sociales al escenario nacional posibilitaron el surgimiento en los años treinta de un grupo de intelectuales, a través de los cuales se produjo por vez primera la interiorización de las distintas fuerzas históricas de lo nacional.

En el campo de la literatura, posiblemente la obra que encarnó esta situación de manera más contundente fue *Los que se van*, conjunto de cuentos escritos por Demetrio Aguilera Malta, Joaquín Gallegos Lara, y Enrique Gil Gilbert Hay una anécdota de Carrión sobre esta obra. En el Boulevard de la Madeleine, París, las personas comentaban sobre lo que se estaba escribiendo en sus respectivos países latinoamericanos. Al ser preguntado sobre el caso ecuatoriano, el intelectual lojano cuenta lo siguiente: "Y yo tengo que decirles que, salvo ese grupo que ya hasta ese momento se había liquidado de los cuatro modernistas, no tenía ninguna cosa que exhibir en esa especie de sugerencia del surrealismo, de la cosa más americana, con tierra americana, no tenía mucho que exhibir" (Benjamín Carrión, 2005a, p. 292). La aparición de *Los que se van*, obra montubia realista, de denuncia y protesta cambió tal situación. Según Carrión, él fue la única persona que habló bien de *Los que se van*, tanto dentro como fuera del país. (Antes de eso, el silencio había sido la única respuesta). Con la difusión empezaron a surgir los comentarios adversos en el país.

VIII. Carrión y el socialismo

Carrión concluyó sus labores en El Havre en 1931 e, inmediatamente, fue asignado a tareas diplomáticas en el Perú, en las cuales permaneció hasta 1932. Ese mismo año se vinculó al Partido Socialista. Su decisión podría parecer extraña, sobre todo tras lo expuesto sobre el carácter liberal de su matriz de pensamiento. No obstante, Handelsman reconoce que Carrión tendía hacia el socialismo. Para explicar tal posición política del intelectual lojano, establece ciertos paralelismos entre la obra de este y el socialismo utópico: el empleo de "la imaginación en vez de la ciencia para establecer nuevas leyes sociales"; la presencia constante de "intuiciones, emociones y pasiones" capaces de reconocer defectos e injusticias, de concientizar, denunciar y estimular pero incapaces de propiciar transformaciones sociales (Handelsman, 1988, p. 28). La valía de Carrión radicó en la búsqueda de nuevos caminos con las limitaciones de su época y formación.

Autores como Tinajero (2014) y Grijalva (2014a), no obstante, han puesto en duda el carácter genuinamente socialista del pensamiento de Carrión. Las limitaciones del socialismo de Carrión quedarían evidenciadas en sus acercamientos a la figura de José Carlos Mariátegui, el intelectual marxista peruano. En el ensayo del *Mapa de América* sobre Mariátegui —sostiene Grijalva (Grijalva, 2014a, p. 337)—, Carrión trata de exorcizar el pensamiento indígena-marxista del pensador peruano, así como todo aquello que se oponga a los valores de la cultura hispánica y latina. Asimismo, el afán mostrado por Carrión en la década de los cincuenta por escribir un libro de ensayos titulado *San José Carlos Mariátegui* es sometido a cuestionamiento. Según Grijalva, además de constituir una muestra de su arielismo, la canonización que Carrión realiza a la figura de Mariátegui es un intento por conjurar el carácter marxista, indoamericano, anti-hispanista, indigenista de su pensamiento.

IX. México. Atahualpa. La Historia en Carrión

Carrión ejerció como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario del Ecuador en México entre febrero de 1933 y diciembre de 1934. Tal y como ocurrió en el resto de experiencias de Carrión

en la diplomacia internacional, la actividad de este no se restringió a dicho ámbito. Como observa Sánchez Prado (2014), Carrión llegó a participar de los círculos intelectuales mexicanos surgidos tras la Revolución mexicana, los cuales le proporcionaron un modelo para su noción de una cultura ecuatoriana. La llegada de Carrión coincidió con el surgimiento de una discusión entre las figuras intelectuales mexicanas sobre la idea de una literatura nacional. De entre los dos bandos formados en dicha controversia,¹⁶ Carrión, por su estrecha vinculación con el poeta Gilberto Owen, se mostró cercano con los Contemporáneos, los cuales “entendían a la literatura nacional como producción que, incluso en los casos en los que se hace referencia directa al país o a la región, se funda en la estética y no en la ideología como artificio privilegiado” (Sánchez Prado, 2014, p. 205). A través del caso mexicano, Carrión habría podido observar una coexistencia paradójica: por una parte, el imperativo épico de la Revolución y, por otra, una vocación estética de raigambre romántica y modernista, todavía predominante en la legitimación de las prácticas escriturales. En otras palabras, gracias a esta experiencia, Carrión habría podido vislumbrar la posibilidad de una conciliación entre la idea de una cultura nacional que, a la vez, no se vea obligada a renunciar al occidentalismo.

En 1934 apareció *Atabualpa*. Circunstancias territoriales e históricas puntuales coincidieron con la aparición de este libro: la estadía de Carrión en México, tierra de Cuauhtémoc, y el cuadringentésimo aniversario de la fundación española de Quito. *Atabualpa* no ha sido tomado únicamente como un ensayo histórico sino también como un libro político, una “arqueología de la nación ecuatoriana fundamentada en una síntesis del mestizaje, la hispanidad y lo iberoamericano” (Handelsman, 2014, p. 43). Aquellas perspectivas habrían confluído en un doble objetivo: afirmar una nacionalidad ecuatoriana con base en el mestizaje y tomar a los elementos indígenas como elementos constitutivos de la ecuatorianidad. Con base en esta caracterización, algunas críticas han sido levantadas hacia la obra. Tinajero (2014, pp. 80-82), además de censurar aspectos formales de la obra —excesiva libertad en la narrativa y en las interpretaciones, omisión de fuentes, desinterés por los rigores de las pruebas—, ha deplorado que la obra mantenga los referentes de hispanofilia y mestizaje. Handelsman (2014, p. 43), por su parte, ha denunciado que esta obra, en cuanto constitutiva del proyecto del mestizaje, termina por originar excluidos y silenciados en nombre de un “todos”. (Si se quiere extender el planteamiento que sustenta esta crítica, podría decirse que aquel “todos” es la nación).

El artículo «Cuauhtémoc y Atahualpa: símbolos del mestizaje iberoamericano en Vasconcelos y Carrión» ofrece una caracterización del *Atabualpa* distinta a las de Handelsman y Tinajero. Para ello, Luis A. Marentes, su autor, establece un contraste entre Vasconcelos y Carrión: a diferencia del intelectual mexicano, que no aprecia en detalle lo prehispánico y lo relega en favor de las nociones de mestizaje y raza cósmica, Carrión ofrece una visión más detallada del elemento prehispánico y su

¹⁶ Los grupos beligerantes en cuestión eran dos: por una parte, aquellos que abogaban por una cultura orgánica e independiente del Estado, y, por otro, aquellos intelectuales más cosmopolitas. La pregunta de fondo, según Sánchez Prado, era si la literatura debía concebirse como la imaginación de utopías o como un instrumento cultural sujeto a los intereses estatales y a la plaza pública. Véase «Los tonos de la patria: Carrión en México y las fundaciones de la cultura nacional en América Latina» (Sánchez Prado, 2014, pp. 204, 206).

variedad cultural. Su *Atabullpa* se adscribe a la línea vasconceliana de la unidad iberoamericana; no obstante, además de contener una visión iberoamericanista, celebra lo local prehispánico —el Tahuantín-Suyu y Quito—, caracterizado ya por el pluriculturalismo y mestizaje, manifiesta una pluralidad cultural de la América precolombina (Marentes, 2014, p. 74). Asimismo, el horizonte temático sería otro de los aspectos en los que la obra de Carrión se diferenciaría de los postulados de Vasconcelos: mientras el profeta de *La raza cósmica* exhibe una postura marcada por el sentido de vencedores y vencidos, el intelectual ecuatoriano presenta una variedad regional al interior del Tahuantín-Suyu. No existe una unidad nacional centralista pero hay un sentido de camino.

Sánchez Prado (2014) destaca la articulación del americanismo con la construcción de un proyecto político material que se lleva a cabo en *Atabullpa*. Hay una cierta similitud entre estas palabras y lo afirmado por Tinajero y Handelsman. No obstante, en vez de enfatizar contradicciones o identificar discursos de dominación, Sánchez Prado resalta los diversos niveles de síntesis que se producen en este libro. Tal fenómeno habría sido posible gracias a la estancia de Carrión en México, hecho que le permitió vincularse con los círculos intelectuales surgidos tras la Revolución. Su cercanía con los Contemporáneos —con Gilberto Owen, principalmente— habría sido el factor que propició la reconciliación que se produce en su obra entre un nacionalismo de la literatura y el derecho de esta al universalismo.

La más amplia de las síntesis, al parecer de Sánchez Prado, radica en la peculiar conjunción del tono mayor de José Vasconcelos (épico, marcado por la fuerza de la raza y sus héroes), el tono menor de Alfonso Reyes (orientado a la búsqueda de lo bello y cotidiano), y el tono práctico de Manuel Gamio (basado en una aplicación antropológica del pensamiento de Vasconcelos). En el *Atabullpa* de Carrión coinciden “el entusiasmo vitalista de Vasconcelos (...) con un intento de dotar al nuevo paradigma latinoamericano con una base histórico-científica basada en la reinterpretación de la historia cultural de cada país” (Sánchez Prado, 2014, p. 213). El autor de *La raza cósmica* —añade Sánchez Prado— proveyó a Carrión la posibilidad de establecer un punto de reconciliación entre el humanismo y los ideales indoamericanos. Además de Vasconcelos, las voces de José Carlos Mariátegui, Waldo Frank, y César Antonio Ugarte resuenan también en las páginas de *Atabullpa*.

Al parecer de Piñeiro Iñíguez (2005, p. 77), “por lo sincrético de sus perspectivas y por el carácter prototípico de ensayo que pasa abiertamente de la intención histórica a la realidad ficcional”, *Atabullpa* es el más característico de Carrión. Tras haberse revisado brevemente el carácter sintético de este libro, conviene revisar su carácter histórico. A partir de este libro, la Historia se convirtió en uno de los tópicos constitutivos de la obra del intelectual lojano. Como observa Morales Benítez (2005, p. 304), dos son los espacios definidos de Carrión: el estudio crítico —poesía, novela, arte mestizo— y la historia. Las revisiones históricas emprendidas posteriormente adquirieron el carácter de meditaciones históricas encaminadas a comprender aquello que podría denominarse como el “ser nacional”. Como observa Rodríguez Castelo (2005, pp. 22-23): “El horizonte histórico —desde las

raíces— y el horizonte cultural —hasta un hoy, del que Carrión se constituiría en el más autorizado vigía— serían temas privilegiados de la escritura de Benjamín Carrión. Historia y literatura como claves para comprender el ser americano”.

Barriga López (1985, p. 99) destaca que *Atabualpa*, por su carácter patriótico, histórico y poético, no evidencia una frialdad de historiador, ni un enclaustramiento sumido en las normas académicas. Este comentario puede ser ampliado de la siguiente manera: Carrión escribió varias obras en las que trata y analiza temáticas históricas: *Atabualpa*, *Cartas al Ecuador*, *García Moreno: el santo del patíbulo*, *El cuento de la patria*. A pesar de esto, el intelectual lojano no podría ser encasillado como un historiador. Ni bajo los criterios de su época ni bajo los actuales.¹⁷ Los acercamientos de Carrión a la Historia se situaban entre la explicación y la opinión; su visión altamente personal y subjetiva marcaba el tono de sus escritos. Como observa agudamente Handelsman (2014, p. 45), Carrión “dependía de sus intuiciones y de sus propios sueños cada vez que pretendía reconstruir el pasado nacional”.

Puede decirse que “más que un historiador, por lo menos en el sentido de la investigación científica y rigurosa, Carrión ha sido principalmente un animador que dependía de sus intuiciones e imaginación, o si se prefiere, de sus pasiones” (Handelsman, 1988, p. 24). Antes de dar por sentado que tal forma de proceder constituye un defecto metodológico presente en varias obras del intelectual lojano, debería considerarse que “la visión y apreciación de la historia en Carrión es la de un creador que pensaba esa historia en función de pasiones en las que se conjugan viejas aspiraciones como la libertad, la demanda de justicia y solidaridad” (Salazar, 2001, p. 11). Al afirmar esto, Salazar cuestiona a aquellos exégetas de Carrión —historiadores y, sobre todo, sociólogos— que, al no ser capaces de hacer calzar el discurso del intelectual lojano en sus propias concepciones políticas, lo han vituperado.

La Historia que Carrión recupera y sobre la cual reflexiona no está restringida a un conjunto de procedimientos o temáticas. En «Retrato a lápiz del Ecuador y su cultura», por ejemplo, Carrión (2005c, p. 185) desdeña la “historia de superficie” y reivindica a la literatura —novela, poesía, ensayo— y a las artes plásticas —la pintura— como caminos hacia la “verdad verdadera” de la Historia, la cual “no necesita papeles de archivo, sino huesos de hombres, para saber la tragedia nacional en el pasado”. Hay, empero, cierto sentido de sistematicidad en sus exposiciones de carácter histórico. Lo que se retoma de la Historia es aquello que, al entrar en vinculación con el presente, permite pensar y actuar en un aquí y un ahora. Tal es el parecer de Handelsman (1988, p. 24), quien retoma el caso de las *Cartas al Ecuador* y señala que, en su afán de combatir la resignación y la ceguera,

¹⁷ Nótese que, para 1934, año de la aparición de *Atabualpa*, el manejo e interpretación de documentación de archivo estaba ya presente en la producción historiográfica ecuatoriana. Para la escritura de su *Historia General de la República del Ecuador*, González Suárez se basó en una investigación de fuentes documentales. Asimismo, la Academia Nacional de Historia —anterior Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos—, fundada con el fin de promover los estudios históricos bajo el influjo positivista, llevaba entonces ya algunos años de existencia. Sobre la historiografía ecuatoriana de inicios del siglo XX, véase «La actual historiografía ecuatoriana y ecuatorianista» (Núñez Sánchez, 2000, pp. 9-13).

Carrión elabora en esta obra una exposición histórica: la exaltación del pasado en la medida en la que este motive a sus contemporáneos y los convenza de la posibilidad de alcanzar ideales.

Esta forma de comprender y retomar la Historia se opone, a breves rasgos, a dos tipos de prácticas históricas. En su texto titulado «Ensayo a lápiz del Ecuador y su cultura», Carrión ataca a lo que llama "historia de superficie", es decir, aquella propia de las élites que se queda en lo meramente anecdótico. También rechaza a lo que aquí denominaremos como "historia destructora de mitos". A veces con calificativos directos —a los practicantes de este tipo de historia Carrión los llama "polillas de archivo"— o de maneras más sutiles —como cuando, al hablar de los Shyris deja entrever cierto desencanto por el hecho de que estos hayan sido "tan abominados por ciertos historiadores"— (Benjamín Carrión, 2005d, p. 252). Ahora, ¿quiénes practicaban la clase de historia denostada por Carrión? Muy probablemente, a los miembros de la Academia Nacional de Historia. (Sirva el siguiente caso de sustento a esta afirmación: en las *Cartas al Ecuador*, Carrión, tras afirmar que Pío Jaramillo Alvarado es el más grande historiador de aquel momento, añade que este no ha ingresado a la Academia de Historia "porque está todavía vivo").

X. Carrión y la crítica literaria

Ya desde *Los creadores de la nueva América* y el *Mapa de América*, Carrión había logrado forjarse un lugar dentro del mundo intelectual ecuatoriano e internacional. A inicios de la década de los treinta, el escritor César Arroyo (1930, p. 30) consideraba ya al mismo Carrión como uno de los creadores de la nueva América. Un año después de esta apreciación, Ángel Felicísimo Rojas (2005, p. 399) realizaba un comentario similar y decía a Carrión que "ahora ninguna horda de nombres representativos de la joven América es completa si falta el suyo". No pasó mucho tiempo hasta que Carrión volviera a escribir y exhibiera una faceta literaria que Gómez de la Serna había intuido años atrás: la de crítico literario. Es así que, tres años después de la publicación de *Atabullpa*, apareció *Índice de la poesía ecuatoriana* (1937) publicado en Chile por la editorial Ercilla.

Aunque el *Índice* fue la primera obra de crítica literaria como tal, todos sus ensayos anteriores tenían aquel componente de crítica literaria (o acaso sea mejor decir observación aguda). A partir de aquellas observaciones realizadas por Gabriela Mistral sobre el carácter generoso de los comentarios de Carrión,¹⁸ Yanna Hadatty Mora (2005, p. 255) señala que, en su crítica proteica, Carrión "es un vanguardista si exalta a Palacio, un socialista cuando se ocupa de Mariátegui, un partidario del mestizaje cultural cuando se centra en Vasconcelos". Estas cualidades de Carrión, especialmente tras la fundación de la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE) y la escritura de prólogos para numerosas obras, han sido tomadas como un exceso de generosidad y han sido criticadas.

¹⁸ "El entusiasmo de Carrión no jura con los ojos cerrados. Ha visto, oído, recogido documentos para sus ensayos, analiza y cuenta. Y posee la cualidad rara en nosotros de aceptar virtudes diferentes y ofrecerlas con el mismo contentamiento" (Mistral, 1928, p. 13).

La faceta de Carrión como crítico literario, antólogo, y escritor de prólogos ha sido tratada en el artículo titulado «Benjamín Carrión en el proceso de formación del canon ecuatoriano» (M. Alemán Salvador, 2005). El autor de dicho texto no centra su atención en el matiz exhibido por Carrión al hablar sobre otros escritores sino en la regulación social que se habría llevado a través de los textos de este. En cualquier tipo de sociedad —afirma Alemán Salvador—, las prácticas sociales de lectura y escritura se encuentran sistemáticamente reguladas no solamente por los actos de juicio individual sino también por la operación concertada de instituciones sociales. Alemán Salvador sostiene que, en el Ecuador de inicios del siglo XX, la literatura ecuatoriana era todavía una empresa a llevarse a cabo. De igual manera, se esperaba todavía la consagración de los autores centrales de dicha literatura. En aquel panorama, Carrión habría ocupado un rol determinante en la formación del canon en el Ecuador. A través de sus escritos de crítica literaria, Carrión se habría constituido en un intermediario entre las obras tratadas y los lectores. (Muestra de ello sería las palabras que aparecen en la Nota introductoria del *Índice*: allí no solamente se afirma que Carrión es calificado como "el crítico más autorizado del Ecuador actual" sino que se señala que "los jóvenes escritores consideran a Carrión como su mejor guía") (1937, p. III).

Ciertas palabras de Carrión en torno a la novela (a propósito de una conversación con Demetrio Aguilera Malta) que aparecen en *Santa Gabriela Mistral* (1956)¹⁹ ejemplificarían la faceta de Carrión como escritor de prólogos. Según Alemán Salvador, las obras prologadas por Carrión, independientemente de su contenido, terminaban por quedar convertidas en un epílogo de las palabras que la introducen, quedan incorporadas en un proyecto cultural. "Carrión establece así los criterios de la expansión y consolidación cultural que pregonaba desde su teoría de la pequeña nación" (Á. Alemán Salvador, 2005, p. 106). Las obras no solamente quedan "escritas" para Carrión sino que pasan a estar sometidas a un criterio que identifica la buena literatura con la edificación moral. La crítica literaria, por su parte, se constituyó en un espacio para el autoexamen cultural. Alemán se vale de una afirmación de Carrión sobre su actividad de crítica literaria²⁰ para sostener que el *Mapa de América* constituye un populismo crítico por encima de identificaciones elitarias.²¹

¹⁹ Las palabras citadas son las siguientes:

La novela como modo de acción, como herramienta de construcción de una sociedad mejor, de un mejor vivir humano, como arma de lucha, ofensiva o defensiva; la novela que cumple una función, que es el aporte del trabajador de la inteligencia al esclarecimiento de los problemas de su época (...). Esa novela, cuando es buena — otra vez Pero Grullo—, claro está que puede asumir, y ha asumido muchas veces, alta categoría de realización artística (Benjamín Carrión, 1956, p. 293).

²⁰ "Pero, en verdad, jamás he podido hacer la crítica ni comprender bien las cosas —del arte o del intelecto— sino por los caminos de la simpatía" (Benjamín Carrión, 2005b, p. 200).

²¹ A diferencia de lo sostenido por Alemán Salvador, Querejeta Barceló (2005, p. 120) plantea que las preferencias de Carrión ingresan en el orden de la sensibilidad, del gusto. Diego Araujo Sánchez (2000, p. 22), por su parte, sostiene que de la actitud empática que Carrión desarrolla como crítico hacia su objeto de estudio se derivan "los mayores méritos y, al mismo tiempo, las limitaciones de su ejercicio crítico, en el que cuentan el comentario impresionista, la anécdota por conocimiento vital de los autores de carne y hueso, el juicio intuitivo, es decir, la rica subjetividad del ensayista".

Para Alemán Salvador (2005, p. 94), la antología es un "discurso específico con funciones sociales concretas y un instrumento fundamental en el establecimiento del consenso literario": refleja y produce gusto literario, proporciona una educación cultura apropiada. Las antologías generan un círculo de lectura distinto: los textos que vuelven a ser introducidos se hallan sujetos a los criterios críticos y políticos del antologista. Las obras incluidas en una antología ganan una supuesta universalidad en detrimento de su especificidad. La cultura literaria es tomada como mercancía y el dominio cultural invita a lectores a participar en ella. Según Alemán Salvador (2005, p. 98), lo que hizo Carrión al elaborar sus antologías fue "elevant el estilo a nivel de moral pública y empacar la literatura en una narrativa moral consistente, disponible al lector individual".

XI. Colombia

En 1934, José María Velasco Ibarra triunfó en las elecciones presidenciales. Su gobierno fue breve: tras una serie de enfrentamientos entre el Ejecutivo y el Legislativo, Velasco Ibarra decretó la disolución del Congreso para convocar a una Asamblea Constituyente. El ejército desconoció el decreto por considerarlo inconstitucional y Velasco Ibarra se vio obligado a dimitir. El liberal Antonio Pons asumió como presidente interino y convocó elecciones. No obstante, ante la posibilidad de un triunfo conservador, Pons renunció al cargo. Los militares entonces designaron a Federico Páez como jefe de gobierno. Su gobierno, que en sus momentos iniciales auguraba cierta cercanía con la izquierda, no tardó en adquirir un matiz autoritario. Las reformas sociales quedaron detenidas y varios personajes de la izquierda ecuatoriana fueron perseguidos. Inició un periodo de brutal represión.

Carrión no escapó del hostigamiento desencadenado por Páez. Es así que, a finales de 1936 fue encarcelado y, junto a su esposa y Gonzalo Escudero, desterrado a Colombia. Su ostracismo, sin embargo, no llegó a dilatarse. Gracias a las gestiones realizadas por Antonio Quevedo ante el Gobierno Supremo, Carrión pudo regresar al país en enero de 1937. Pocos meses después, en octubre, ante el afán mostrado por Páez de mantenerse en el poder, el general Alberto Enríquez Gallo, su ministro de Defensa, lo destituyó y asumió la jefatura suprema. Su gobierno, aunque efímero —menos de un año—, se caracterizó por la coherencia y manifestó tendencias progresistas. Enríquez Gallo "buscó colaboración entre varios de los periodistas e intelectuales perseguidos y desterrados por Páez, derogó la Ley de Seguridad Social, saneó de corrupción la administración pública, expidió un duradero y muy elogiado Código de Trabajo y revisó las concesiones otorgadas a las compañías extranjeras" (Binns, 2011, p. 72).

En enero de 1938, Carrión fue designado Ministro Plenipotenciario del Ecuador en Colombia por el gobierno de Enríquez Gallo. Mario Alemán Salvador señala que durante su permanencia en el cargo —cerca de año y medio— Carrión puso su talento y entusiasmo al servicio del país. Además, las amistades entabladas y el prestigio ganado en los círculos literarios "le abrieron las puertas y la comprensión de los medios oficiales, periodísticos y sociales de Colombia, contribuyendo al éxito de su misión" (M. Alemán Salvador, 2005, p. 154). Una de las actividades en las cuales tomó parte

Carrión en Colombia fue la exposición del libro organizada por el IV centenario de Bogotá. Ecuador participó con su arte colonial. Frente a esta presencia, Carrión cuestionó la ausencia del libro ecuatoriano. En esa misma ciudad Carrión editó *Nuestra España*, un folleto de artistas ecuatorianos en homenaje a la República Española. Poco antes de su partida de la capital colombiana, el diario *El Tiempo* de Bogotá destacó en un artículo el perfil de Carrión, como literato y diplomático.

XII. Los albores de los años cuarenta

La incertidumbre dominó en el panorama político ecuatoriano de las postrimerías de los treinta y albores de los cuarenta. En 1938, Enríquez Gallo, en cumplimiento de su palabra —no perpetuarse en el mando—, convocó a una Asamblea Constituyente, la cual nombró como presidente interino a Manuel María Borrero. Tras la renuncia de este, Aurelio Mosquera Narváez, con el apoyo de liberales y socialistas, fue designado oficialmente como presidente. Si los sectores vinculados a la izquierda abrigaron esperanzas por el apoyo brindado, estas se esfumaron casi inmediatamente. El gobierno de Mosquera Narváez no solamente rompió con las iniciativas progresistas emprendidas por Enríquez Gallo sino que desató la represión: la Asamblea fue disuelta, los sectores sociales fueron hostilizados, los dirigentes de izquierda fueron perseguidos.

Todo esto duró poco: la muerte sorprendió a Mosquera Narváez el 17 de noviembre de 1939. El presidente del Congreso, Carlos Alberto Arroyo del Río, asumió el mando del ejecutivo y convocó a elecciones a celebrarse en enero de 1940. Un mes antes de que los comicios se llevaran a cabo, Arroyo del Río presentó su renuncia para poder lanzar su candidatura. Andrés F. Córdova, presidente de la Cámara de Diputados, asumió el mando interino del país. Tres figuras se lanzaron a la contienda: “Carlos Arroyo del Río por los liberales; Jacinto Jijón y Caamaño por el Partido Conservador, y José María Velasco Ibarra, apoyado por su base subproletaria y por algunos sectores políticos deseosos de oponerse al ‘arroyismo’” (Cueva, 1988, p. 54).

Todo parecía indicar que la victoria sería para Velasco Ibarra, el único candidato capaz de congregarse en derredor suyo. “Como era usual, Velasco deslumbró a las masas y, si las encuestas políticas hubieran estado disponibles en el Ecuador en 1940, hubieran indicado que él tenía una ventaja inalcanzable” (Lauderbaugh, 2015, p. 162). No obstante, bajo fuertes sospechas de fraude, Arroyo del Río fue proclamado triunfador de la contienda. La reacción ante los resultados oficiales no se hizo esperar. Velasco Ibarra mostró su desacuerdo; en Guayaquil sus simpatizantes salieron a las calles y fueron reprimidos por las fuerzas gubernamentales del orden. Tras un fallido intento por promover un levantamiento militar, Velasco Ibarra fue detenido y enviado al exilio.

Agustín Cueva sostiene que el triunfo de Arroyo del Río fue un triunfo de la burguesía intermediaria, una parte de los terratenientes de la sierra, y las compañías extranjeras. El presidente electo, miembro de la oligarquía liberal, era, en efecto, un representante de los sectores comerciantes y bancarios y de los sectores empresariales norteamericanos. (Este aserto no es solamente una abstracción conceptual sino también una caracterización concreta: Arroyo del Río fue abogado de la South American

Development Company y la Anglo-Ecuadorean Oil Company). La presunta ilegitimidad de su llegada al poder se convirtió en una sombra que fue deteriorando su gobierno desde los primeros días. La falta de apoyo de sectores sociales y la constitución casi instantánea de un sector abiertamente opositor eran una clara muestra de la impopularidad su gobierno. Ante tal panorama, el terror era la única alternativa para la permanencia en el poder:

El cuerpo de carabineros cobró, por eso, importancia hasta convertirse en símbolo del régimen arroyista; y su reforzamiento fue tanto más necesario cuanto que, de manera paradójica, aunque nada extraña al sistema, la situación económica había empeorado sensiblemente para el pueblo en esta época, pese a que la situación económica del país, considerada en abstracto, registraba condiciones favorables (Cueva, 1988, p. 133).

El periodo presidencial de Arroyo del Río coincidió con una balanza de pagos positiva — se produjo un incremento de las exportaciones, eminentemente agrícolas (arroz, cacao, café, caucho, cascarilla), y una forzosa reducción de las importaciones— derivada del contexto global de la Segunda Guerra Mundial. Esta ventajosa situación económica, empero, no se tradujo en incentivos a la producción nacional o en una mejora de las condiciones de vida de la población. Por el contrario, se produjo un aumento de circulante que devino en inflación. Asimismo, con el paso del tiempo, fenómenos como la depreciación de la moneda, la especulación, el aumento de los precios y del costo de vida se volvieron más evidentes.

XIII. Los comienzos de las *Cartas al Ecuador*

Ese era el país al que, a través de la prensa, Carrión dirigió sus primeras *Cartas al Ecuador*. (En 1942, los 17 textos publicados quedaron reunidos en un libro). Las *Cartas al Ecuador* ocupan un lugar central en el conjunto de la obra de Carrión: estos textos, además de resultar bastante propicios para conocer el pensamiento de Carrión, son posiblemente la parte del corpus carrionesco que mejor han afrontado el paso del tiempo. Al parecer de Tinajero (2014, p. 82), si Carrión solamente hubiese escrito obras como *Los creadores de la nueva América*, *Mapa de América*, o *Atabualpa* —en definitiva, si no hubiese llegado a escribir las *Cartas al Ecuador*—, su nombre habría quedado vinculado al de otros intelectuales que trataron de pensar una América distinta a la Sajona pero jamás habría alcanzado dimensiones mayores.

Varios son los factores que justifican la centralidades de las *Cartas*: según Tinajero (2013, p. 44), estas son la obra más importante de Carrión “porque en realidad son textos políticos y constituyen la más acabada expresión de la ideología de la cultura nacional”. (En la versión posterior de este ensayo, Tinajero (2014, p. 83) no habla ya de la ideología de la cultura nacional sino de una utopía que aún no ha podido ser reemplazado por nuestros contemporáneos). Handelsman (1988, p. 38), por su parte, ha señalado que las *Cartas*, constituyen acaso el tesoro más representativo de la obra de Carrión, ya que en ellas están contenidos los principales aciertos y desaciertos de Benjamín Carrión. Para Piñeiro Iñíguez (2005, pp. 70-71), la significación de los textos que componen *Cartas al Ecuador* radica

en el hecho de que “los años los han transformado en lectura del mayor interés para comprender todo un periodo de la historia americana”.

Debido a la diversidad de acontecimientos que tuvieron lugar entre 1941 y 1942 —periodo en el que las *Cartas al Ecuador* fueron escritas—, resulta difícil determinar una sola temática central en aquellos escritos. Su publicación original en la prensa escrita ecuatoriana no obedeció al deseo de elaborar un texto unificado sino a la necesidad de escribir ante un contexto que, como ha quedado señalado previamente, estuvo marcado por el descontento general por razones políticas, sociales, económicas. Puede afirmarse que el motivo que impulsó a Carrión a empezar sus *Cartas* —en sus propias palabras, “simples reflexiones de leal patriotismo ansioso de afirmación y construcción, de ecuatorianidad sin duda y sin sospecha” (Benjamín Carrión, 1942, p. VII)— fue una imperiosa necesidad del momento: la salvación de un porvenir nacional que se veía amenazado por las acciones del gobierno. Al parecer de Piñeiro Iníiguez (2005, p. 70),

Carrión pone a prueba su ecuatorianidad, y comprende lo patético del discurso de gobernantes y publicistas de su patria que proclaman a los cuatro vientos que el Ecuador es el país más sano, más democrático, más feliz, y más integrado de nuestra América. Cada nación tiene sus demagogos con el mismo discurso de reafirmación provinciana, pero el mundo no les reconoce más que una identidad común.

El afán por sacar a la luz la deplorable situación del país y las fallas e injusticias del gobierno queda manifestado en la primera carta, titulada «Sobre el ‘caramelo literario’, el ‘que-me-importismo’ y el culto de la queja». Allí Carrión ironiza las tesis de los “carameleros”, quienes ofrecen una visión idílica del país en lo político —una democracia perfecta con el voto libre de los ciudadanos—, en lo social —ausencia de problemas tales como la pobreza o la situación del indio—, en lo cultural —perfección alcanzada con figuras como Espejo, Olmedo, Montalvo, González Suárez—, en lo agrícola, y en lo internacional —héroes dispuestos a dejar la vida por los derechos territoriales—. Carrión también cuestiona al culto de la queja, el cual, a la inversa del caramelo literario, proclama la disolución total del país debido a los factores humanos —ignorancia, ineptitud, crimen— y factores naturales —paludismo, miseria agrícola—. El que-me-importismo, es decir, la resignación y aceptación de los problemas nacionales, también es criticado.

Orero de Julián y Del Castillo Rojas destacan la capacidad mostrada por Carrión para contactarse con las realidades sociales de la población. “A su patria ‘hablaba’ constantemente a través de la escritura y la oratoria, y tanto es así que nunca se encontró desactualizado de la realidad histórica en que vivió siempre y en todo momento” (Orero de Julián & Del Castillo Rojas, 1998, p. 121). Los abusos e injusticias denunciados en las *Cartas al Ecuador* estaban insertos en una coyuntura concreta e histórica; no obstante, las explicaciones y propuestas de Carrión —dice Handelsman— en rara ocasión estaban fundados en un análisis de carácter coyuntural. Aunque Carrión mostró su capacidad de reconocer los defectos e injusticias de la sociedad, sus interpretaciones y análisis fueron elaborados con base en la imaginación y no en la ciencia. (La valía del intelectual lojano radicaría, en todo caso, en su habilidad

de denunciar, concientizar y suscitar). La idea sobre el carácter imaginativo de las *Cartas* también es compartida por Piñeiro Iñíguez (2005, p. 73), quien, a través de Arturo Andrés Roig, inscribe a dicha obra dentro de una corriente utópica. *Las Cartas al Ecuador* serían una reflexión trascendente, una muestra que Carrión era, además, un pensador.

Esta última afirmación quedaría evidenciada en el uso de la noción de tropicalismo. La primera de las *Cartas al Ecuador* concluye con un llamado a la búsqueda de una verdad que sea antesala de la acción; la respuesta que ofrece Carrión es el tropicalismo. En su segunda carta, el intelectual lojano, en vez de insistir en imperativos económicos o históricos, destaca la potencia configuradora del clima. “Tropicalismo es ecuatorianidad”, dice Carrión (1942, p. 14). A su parecer, la realidad ecuatoriana, en sus diferentes aspectos, se manifiesta bajo el signo del trópico. La noción de clima se extiende a otros ámbitos: el tropicalismo pasa a ser la fuerza capaz de unir a los ecuatorianos y fomentar valores positivos. El intelectual lojano, por ejemplo, habla de “clima político” cuando describe los periodos que, según él, configuraron una personalidad nacional. Un prelude de dicha afirmación fue el gobierno de Rocafuerte, un hombre del trópico. García Moreno, igualmente tropical, fue quien comenzó a perfilar la ecuatorianidad. Tras un periodo en el que se detiene el proceso de afirmación nacional —desde Veintemilla hasta Cordero—, Alfaro, hombre de tierra caliente, trajo una nueva actitud representadora de características nacionales.

La noción de clima también aparece en la apreciación de los autores y escritores ecuatorianos. En su octava carta se habla del clima dominante en la producción literaria del Ecuador.²² En la época colonial —dice Carrión— solo existió obra imitativa. Con Espejo y Olmedo inició la literatura nacional ecuatoriana. A partir de aquel momento fundacional tres géneros se han cultivado: la investigación histórica, la poesía lírica y el panfleto (estos dos últimos, de clima frío). Carrión se opone a la historia pensada desde un criterio “frío”, “desapasionado”. El padre Velasco, elogiado por Carrión, no es tomado como historiador sino como novelista; hay, asimismo, un cuestionamiento a las “polillas de archivo” que han querido destruir la leyenda de los Shyris. La lírica ecuatoriana —dice Carrión— es ardiente. El panfleto es calificado como la expresión primordial de la literatura ecuatoriana.

“El trópico es, pues, nuestro signo en materia literaria, como lo es y tiene que serlo, en todo” (Benjamín Carrión, 1942, p. 71). Tras estas palabras, incluidas en la novena carta, Carrión hace una breve reseña de la nueva literatura ecuatoriana: esta empezó por la lírica (Carrera Andrade, Escudero, León, Arias). La ecuatorianidad literaria contemporánea es tropical; sus medios de expresión son el relato, la novela y el cuento. *Los que se van*, libro ultra-tropical y signo de la nueva época literaria, desafortunadamente apareció en un ambiente literario falso, en un medio todavía “saturado de

²² Aquella revisión de la producción literaria del Ecuador, al parecer de Loustaunau (2014, p. 150), estuvo sustentada en la perspectiva criolla de Carrión, según la cual “quienes verdaderamente guían la transformación cultural del Ecuador son el grupo selecto de hombres o, por lo menos, con visión patriótica”. Para Carrión las grandes figuras ocupan un lugar prioritario, afirma Loustaunau.

marianismo cuencano, perfumado de tomillo y albahaca, y poesía de alfeñique” (Benjamín Carrión, 1942, p. 67). Otros autores de la nueva generación literaria destacados por Carrión son Jorge Icaza, Humberto Salvador, Fernando Chaves, Ángel Felicísimo Rojas, Pablo Palacio, Humberto Mata, Raúl Andrade, Pío Jaramillo Alvarado.

Las anotaciones de Carrión en torno al tropicalismo —en particular aquellas de la segunda carta— no pasan desapercibidas para Esteban Loustaunau. En su artículo «Imaginar la ecuatorianidad en tiempos de crisis: *Cartas al Ecuador* y la representación cultural de la migración contemporánea», Loustaunau parafrasea los argumentos con los que Carrión introduce la cuestión del tropicalismo: debido a la inestabilidad nacional, la nación ecuatoriana no poseía una historia común, es decir, vinculada a un territorio claro e inconfundible (Loustaunau, 2014, pp. 152-153). La situación del país tenía sus orígenes en el afán de tener feudo propio por parte de ciertos tenientes de la Gran Colombia. (Dicha traición al ideal bolivariano, junto a otros factores, fueron la causa de que el Ecuador haya sido gobernado por personajes que no han estado a la altura del pueblo). Ante la ausencia de un origen histórico del Ecuador, Carrión habría introducido la noción de tropicalismo como referente de la identidad nacional ecuatoriana (Loustaunau, 2014, pp. 152-154).

Conviene hacer algunos comentarios a la exposición de Loustaunau: sus afirmaciones en torno al vínculo entre el tropicalismo e identidad, aunque excesivamente esquemática (cuestiones como contextos, convenciones e intencionalidad de la palabra tropicalismo no son tratadas), resultan válida; la recurrencia a la noción de clima para tratar cuestiones como la ecuatorianidad parecería confirmar dicho vínculo. En cambio, sus críticas a la noción de tropicalismo retomada por Carrión son bastante menos afortunadas: al tratar de mostrar a Carrión como una figura que, impulsada por el vértigo vasconceliano del trópico, se muestra incapaz de emprender cabo un diálogo con los distintos miembros de la nación, Loustaunau incurre en imprecisiones que van desde afirmaciones no contrastadas hasta especulaciones y mitologías históricas.

Los siguientes ejemplos pueden ilustrar lo afirmado en el párrafo precedente. Según Loustaunau, la cuestión de la identidad apareció en las *Cartas al Ecuador* con motivo del conflicto con el Perú y la pérdida territorial. Esta afirmación choca con un hecho puntual: la primera carta apareció en *El Comercio* el 15 de junio de 1941, más de dos semanas antes de que se produjera el ingreso de tropas peruanas al territorio del Ecuador.²³ La presencia militar del Perú y la posterior delimitación territorial incidieron considerablemente en las *Cartas*; no obstante, no fueron los temas centrales ni mucho menos los factores suscitador de las mismas. Asimismo, Loustaunau afirma que los planteamientos sobre el tropicalismo, además de poseer un carácter retórico y triunfalista, carecían de evidencias científicas. Al haber antepuesto el clima a las diferencias raciales, culturales e ideológicas, Carrión —dice Loustaunau— no habría dado respuesta a las realidades de su momento. Estas críticas parten de

²³ Además, si hemos de creer a Carrión (1942, p. 6), la primera carta fue escrita 4 meses antes de dicho acontecimiento.

un supuesto que incide en la interpretación histórica del tropicalismo de Carrión: en la actualidad nadie defiende la potencia configuradora del clima tropical; ergo, lo mismo ocurría en el pasado. El problema con este supuesto es que no se considera siquiera la posibilidad de que Carrión haya podido argumentar en concordancia con los supuestos de racionalidad de su época.²⁴

XIV. El conflicto con el Perú. La derrota

La descripción hasta aquí hecha de algunas *Cartas*, si bien sintetiza temáticas, proporciona una falsa percepción de unidad temática ininterrumpida. La segunda, tercera, cuarta y quinta carta —que llega hasta García Moreno— mantienen cierta continuidad y dejan entrever una estructuración. La carta séptima, octava y novena (sobre Eloy Alfaro y el clima literario del Ecuador) también forman unidad con las cartas anteriores. No obstante, queda fuera de este supuesto encadenamiento una carta: la sexta, titulada «Sobre la patria en peligro». Esta carta surgió ante una coyuntura internacional que se sumó a los problemas nacionales. Mientras la Segunda Guerra Mundial arrastraba al resto del mundo consigo, el Ecuador tuvo que atender sus propios conflictos. Un conflicto acarreado por el Ecuador y el Perú durante varios años — la disputa por la Región amazónica — resurgió durante el gobierno de Arroyo del Río. Intentos previos por resolver esta situación, tales como los arbitrajes de los Estados Unidos durante los años treinta, habían fracasado. Las tensiones que se fueron acumulando estallaron finalmente en 1941. Lauderbaugh (2015, p. 163) describe así el inicio del conflicto:²⁵

El 5 de julio de 1941, estallaron las hostilidades cerca de las poblaciones de Huaquillas y Chacras en el río Zarumilla. El Perú abrió una ofensiva a gran escala el 22 de julio y los ecuatorianos, superados en número en una relación de 4 a 1, sin tanques ni apoyo aéreo, fueron rápidamente reprimidos. Una despiadada campaña aérea peruana destruyó la resistencia ecuatoriana. El ejército peruano se abrió paso a través de las posiciones defensivas del Ecuador y ocuparon la provincia de El Oro, mientras su fuerza naval bloqueaba Guayaquil y acorralaba la ciudad costera de Puerto Bolívar.

En «Sobre la patria en peligro», Carrión (1942, p. 43) aplaza su “contemplación retrospectiva del clima humano de la patria para asistir a una de sus más bellas, de sus más auténticas manifestaciones: la expresión de heroísmo en los días de peligro”. La expresión en cuestión fue la salida del pueblo a las calles, presto a ocupar su lugar en la defensa. Según Carrión, la lección a obtenerse de esta expresión del pueblo ecuatoriano es la siguiente: ante la patria en peligro, el pueblo, está dispuesto a dejarlo todo, a olvidar los agravios, a hacer la entrega total de lo que tiene. Tal muestra de patriotismo debe ser correspondida por las esferas gubernamentales con una correlación de deberes: no debe ignorarse la voz del pueblo ni cerrársele las puertas de la patria.

²⁴ En el Capítulo III se tratará de mostrar que el tropicalismo era una cuestión presente en las discusiones de los autores americanos de las primeras décadas del siglo XX y que la argumentación de Carrión al respecto no desafió los criterios de racionalidad vigentes en su momento histórico.

²⁵ Si se desea revisar los principales acontecimientos de la Guerra de 1941 y los acuerdos limítrofes de 1942, véase *The Ecuador-Peru Boundary Dispute: The Road to Settlement* (St. John, 1999). Para un análisis de las vinculaciones entre la Guerra de 1941 y la forja de la identidad nacional ecuatoriana, véase *La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: una reinterpretación* (Ibarra Crespo, 1999). Finalmente, si se desea tener acceso a un testimonio de primera mano sobre el conflicto de 1941, puede revisarse «Memoria de la Guerra de 1941» (C. A. López, 2012).

El llamado hecho por Carrión en esta carta estrechamente vinculado con la necesidad de la defensa nacional por parte del pueblo. Tal situación resultaba incómoda para el gobierno de Arroyo del Río, ya que lo colocaba ante un dilema: “armar al pueblo para defender las fronteras ecuatorianas, pero con el grave riesgo, para la burguesía, de que con estas armas se desencadene también una insurrección interna; o mantener el orden interno, pero permitiendo que el ejército de la oligarquía peruana continúe la invasión impunemente” (Cueva, 1988, p. 107). Prevalció la última opción. Tal era el desprecio mostrado por la población hacia el gobierno de Arroyo del Río que este mostraba temor ante la posibilidad de que las armas sean posteriormente usadas contra su gobierno. La suerte estaba echada. Aun “la mejor fuerza de combate de Ecuador, el Cuerpo de Carabineros, nunca llegó a la frontera, porque Arroyo del Río retuvo a los carabineros en la capital para defender su impopular régimen” (Pineo, 2010, p. 112).

Por un momento, el conflicto entre Perú y Ecuador se presentó como una amenaza a la *Política de Buena Vecindad*. El periodista e historiador argentino Gregorio Selser (2001, p. 475) define a dicha política como una “sospechosa manifestación norteamericana de amistad para con nuestros países, pero que, en todo caso, marcaba un nuevo momento en la historia de las relaciones interamericanas: el de la sustitución de la brutal Política de Cañoneras y Desembarcos por otra más útil y efectiva, basada en la penetración económica”. De ahí que Estados Unidos, junto con Argentina y Brasil, abogó por un cese al fuego entre Ecuador y Perú, el cual fue acordado el 26 de julio de 1941. A pesar de esto, las tropas peruanas continuaron su avance. Las naciones mediadoras propusieron una retirada de las tropas el 2 de agosto de 1941. Mientras el Ecuador aceptó, Perú no dio respuesta. El 15 de octubre de 1941, Perú reclamó los territorios recientemente ocupados. Ante la inminente amenaza de una ocupación de Guayaquil, el Ecuador solicitó un armisticio. La lucha terminó oficialmente el 2 de octubre de 1941.

La ocupación de sus territorios y la imposibilidad de realizar reclamo alguno determinaron, desde un inicio, la débil postura que mantuvo el Ecuador durante el conflicto. A todo esto se sumó la entrada de los Estados Unidos a la Segunda Guerra Mundial (7 de diciembre de 1941) tras el bombardeo japonés a Pearl Harbor. El país norteamericano trató de alinear a Latinoamérica en contra de las potencias del Eje (Alemania, Italia, Japón). Ante aquel contexto internacional, la disputa sostenida por Perú y Ecuador quedó eclipsada. Esto quedó evidenciado durante la III Reunión de Consulta de Ministros de Relaciones Exteriores celebrada en Río de Janeiro del 15 al 28 de enero:

Todos los delegados —excepto aquellos de Ecuador— vieron la guerra Perú-Ecuador como una distracción; los Estados Unidos estaban infinitamente más preocupados por las exigencias de la Segunda Guerra Mundial que por el problema del Ecuador con el Perú. El Perú entendió esto; de hecho, Perú había invadido Ecuador debido a lo que estaba pasando internacionalmente, calculando, correctamente como resultó ser, que ninguna nación, y menos aún los Estados Unidos, iría a la defensa de Ecuador, dada la preocupación más urgente de hacer frente al Eje (Pineo, 2010, pp. 113-114).

Aquel panorama resultó ser perjudicial para los intereses territoriales del Ecuador. Sin la posibilidad de apoyo por parte de otros países, el 29 de enero de 1942 el Ecuador, a través de Julio Tobar Donoso,

su canciller, firmó el Protocolo de Paz, Amistad y Límites o, simplemente, Protocolo de Río de Janeiro. En virtud de aquel acuerdo, el Ecuador “accedió a rescindir su reclamo a la mayor parte del área largamente disputada, a cambio de la retirada de las fuerzas peruanas de la provincia de El Oro. Además, el Perú y el Ecuador acordaron permitir que Estados Unidos, Argentina, Brasil y Chile, garantes del tratado, demarquen la frontera a través de una comisión internacional” (Lauderbaugh, 2015, p. 164).

Según Rodríguez Castelo (2005, p. 37), el conflicto bélico y la consiguiente derrota derrumbaron mitos "que apuntalaban la autoestima del ecuatoriano común" e hicieron aparecer la posibilidad de un desánimo general y pesimismo sobre el futuro del país. El mismo Carrión, en una conferencia ofrecida varios años más tarde, confirma tal parecer e insiste en que, durante los primeros años de la década de los cuarenta, "hubo un abatimiento generalizado: habíamos sido derrotables y fácilmente derrotables... Los años del 42 al 45 fueron años de real abatimiento, de real abatimiento del pueblo" (Benjamín Carrión, 2005a, p. 299). La humillación padecida por el país, sumada a la negligencia mostrada por el gobierno de Arroyo del Río, sumieron al país en un estado de ánimo marcado por el derrotismo generalizado.

Tal sensación no podía quedar separada de las *Cartas*.²⁶ En la décima carta, titulada «Sobre el cumpleaños de la patria», Carrión describe un hogar triste por el asalto de la hermana del sur. Ante tal situación, lo que hay que hacer —sostiene Carrión— es callar, no caer en la satisfacción falsa del grito. Hay que rasguñar la tierra para que entregue sus tesoros: su oro, su petróleo. “Todo eso, que yo hubiera querido para holgura y bienestar del hombre, que ahora se afíle, se enrojezca, se endemonie, para defensa de la patria que queremos conservar para vivir con nuestros hijos, para morir en paz” (Benjamín Carrión, 1942, p. 75). El intelectual lojano realiza varias afirmaciones de manifiesto desencanto: el espíritu continental es un mito, las naciones hermanas callan y lanzan interpretaciones a favor del fuerte; estamos abandonados de dios; nadie quiere alianza ni compañía del débil. Ante tal situación —dice Carrión—, hay que reconocer las culpas de los gobernantes y de los gobernados. Hay que buscar una cooperación armónica entre ambos y combatir el odio entre los de arriba y los de abajo. Hay que fortalecer la unidad de la estructura nacional; hay que combatir el regionalismo entre sierra y costa. “Las hermanas serán cariñosas cuando tengamos buena moneda, abundancia de comestibles y armas” (Benjamín Carrión, 1942, p. 78).

²⁶ La cuestión de la derrota no solamente ha adquirido prominencia en las *Cartas* sino en los textos escritos sobre ellas y, en un sentido más general, en los estudios sobre Carrión. Un ejemplo: En el libro *Benjamín Carrión y la “cultura nacional”*, conjunto de textos de Carrión recopilados por Fernando Tinajero, en la sección de Cartas al Ecuador quedan incluidas solamente aquellas posteriores al conflicto con el Perú: «Sobre la patria en peligro» (Carta sexta), «Después de la derrota: sobre la vocación nacional» (Carta undécima), «Sobre los males del pretorianismo. Necesidad de una democracia sincera» (Carta décima cuarta), y «Sobre nuestra obligación suprema: “volver a tener patria”» (Carta décima séptima). Inevitablemente, toda selección implica exclusión. No obstante, en el presente caso hay un agravante: al desplazarse en énfasis hacia las cartas publicadas tras el conflicto con el Perú, se pierde parte del sentido por el cual estas fueron originalmente concebidas.

Con excepción de las cartas que tratan explícitamente la cuestión del conflicto con el Perú —sexta y décima—, en las cuales hay una cierta tendencia a favor de suprimir la desconfianza entre los de arriba y los de abajo (gobernantes y gobernados), Carrión muestra su desacuerdo con el gobierno. Esta actitud de crítica y condena se acentuó tras lo ocurrido en Río de Janeiro. Tal es el parecer de Barriga López (1985, p. 115), quien, en un tono apologético, sostiene que, ante la Patria achicada por los embates de 1941, el autor de las *Cartas* “prendió la conciencia nacional, golpeó al conformismo y la timidez, entregó ese ánimo, digno y vital, para que el país no caiga víctima de la desorganización interna, de la codicia y falta de solidaridad internacional, para que no caiga víctima de frustraciones y miserias”.

Hay, en efecto, un tono de reprobación en las *Cartas* posteriores a la firma del Protocolo. Carrión condena a aquellos personajes que, durante veinte años, habían originado la debacle de aquel momento: denuncia que, en vez de la defensa territorial, lo único que hubo fue “el discurso florido en que se asegura que todas las medidas han sido tomadas” (Benjamín Carrión, 1942, p. 125); hace sorna de la “elegancia, la ponderación y la medida del gobierno”; se burla de aquellos que “afirman que estamos ahora (...) en el mejor de los mundos posibles” (Benjamín Carrión, 1942, p. 104). Dicho tono, en ocasiones, adquiere mayor dureza. Considérese el siguiente ejemplo: al hablar sobre Alfaro, Carrión (1942, p. 108) menciona que, mientras aquel reprimió para que le dejen hacer, “después se ha reprimido a la oposición, se ha censurado a la prensa, para que dejen no hacer...”. Asimismo, el ejemplo de lo sucedido con *El Quiteño Libre* le sirve para denunciar la confusión que desde el poder se genera entre los intentos rectificadores de hombres libres y la conspiración sordida.

En palabras de Rodríguez Castelo (2005, p. 37), con las *Cartas al Ecuador* Carrión pasó a asumir “el papel que corresponde a los intelectuales en horas así de sus patrias”. Barriga López (1985, p. 77), por su parte, afirma que las *Cartas* “incentivan la moral nacional, quedan como invalorable testimonio de una voz patriótica y civil”. Mario Alemán Salvador, en un tono altamente sentimental, sostiene que la palabra de Carrión, además de latigear la ignominia, reconfortó a un pueblo desorientado. “Sus *Cartas al Ecuador* fueron el bálsamo que contribuyó a restañar las heridas, a levantar el orgullo nacional, tan gravemente golpeado por la aleve acción armada del vecino del sur” (M. Alemán Salvador, 2005, pp. 143-144). En contraste con los autores citados, Esteban Loustaunau adopta una postura mucho más escéptica frente al tono de denuncia y combate manifestado por Carrión. Según Loustaunau (2014, p. 156), la defensa de la honradez, transparencia y libertad que aparece en las *Cartas* no sería sino un medio de legitimidad discursiva empleado por el intelectual lojano para imaginarse a sí mismo en un lugar alejado de la realidad social del momento.

XV. Después de la derrota

A partir de la undécima carta, Carrión escribe “después de la derrota”. La vocación nacional, los casos de derrota de otros países —Perú en 1883 y España en 1898—, y una obligación suprema —volver a tener patria— dominan el panorama de estas cartas. Estas cuestiones, lejanas al tono duro y

desencantado de la carta décima, están vinculadas a un afán de construcción. A esta noción parecen referirse varios autores cuando, al tratar las *Cartas al Ecuador*, mencionan cuestiones tales como la “cultura” y la “identidad”. Así, Moreano (1988, p. 68) señala que en las *Cartas*, así como en *Atabualpa*, Carrión “conformó las tesis de la afirmación de una identidad étnica, espacial y cultural propia”. Al parecer de Handelsman (1988, p. 21), el intelectual lojano sondeó las realidades nacionales para descubrir los valores de la patria, los cuales, al ser exaltados, fomentarían el orgullo nacional y deseo de trabajar por futuro mejor. Las palabras de Moreano y Handelsman guardan afinidad con las de Otto Morales Benítez (2005, p. 305), quien describe a las *Cartas al Ecuador* como una “indagación de la circunstancia histórica y vital de su pueblo”.

Para emprender la tarea de construcción, Carrión retoma en la undécima carta una frase del escritor catalán Eugenio d’Ors: “¡Abajo la historia, viva la geografía!”. La historia desdeñada es aquella “en la que siempre nosotros fuimos los héroes y el enemigo un cobarde vergonzoso”; la geografía defendida es, en cambio, “una ordenación de criterios humanos, de datos sobre la vida del hombre dentro del ambiente y del clima” (Benjamín Carrión, 1942, p. 82). Con base en la historia y la geografía —dice Carrión—, puede afirmarse que la vocación espiritual del hombre ecuatoriano es la libertad; la vocación profesional, las manualidades. El autor de las *Cartas* elabora una caracterización general de la vocación profesional del Ecuador. Descrie de la afirmación según la cual el Ecuador es un país agrícola y justifica su tesis a través de una interpretación de la relación histórica entre los hombres ecuatorianos —indígenas, criollos, mestizos y cholos— y la tierra. El corolario de su exposición: solamente un cambio del régimen de la tierra, además de excitación de amor e incitación económica, puede hacer posible la vuelta a la tierra.

El énfasis de los planteamientos sobre la vocación profesional del Ecuador, sin embargo, no está situado en la agricultura. Según Carrión, el Ecuador es un país con vocación y aptitud para lo manual. Países como Bélgica, Bohemia, Francia, México serían la muestra de que es posible elevar los niveles de vida gracias a las manufacturas populares. Fernández-Salvador (2014, p. 233) sostiene que, al plantear que el Ecuador es un país de aptitudes manuales y no agrícola como frecuentemente se ha insistido, Carrión desaparece la separación entre lo culto (el artista) y lo popular (el artesano). La carta que aborda estas cuestiones concluye con un comentario sobre la inversión extranjera necesaria para la extracción de recursos nacionales. Aunque el capital extranjero puede desenvolverse en el país, hay que dejar en claro que el Ecuador es soberano y dueño de su territorio. Este comentario alude y pone en entredicho el “argumento supremo de los entreguistas”, según el cual “el capital huye cuando se lo arregla a la Ley” (Benjamín Carrión, 1942, p. 92).

La búsqueda de la vocación profesional del hombre ecuatoriano no es la única tarea llevada a cabo en las cartas posteriores a la derrota. En la duodécima carta, titulada «Sobre la vocación nacional: inclinaciones morales del hombre ecuatoriano», Carrión sostiene que el pueblo ecuatoriano no es, como han querido decir los de arriba, un pueblo ingobernable; lo que ocurre es que el hombre de

este país ha salido siempre a defender su libertad. La supuesta ingobernabilidad “no es sino el natural descontento de un pueblo joven, contra los ladrones, traidores, ineptos o farsantes que han acaparado el poder y el presupuesto en diversos periodos de nuestra historia” (Benjamín Carrión, 1942, p. 97). El pueblo ecuatoriano no es ingobernable; ha sido pésimamente gobernado. Para que este material humano, amante de la libertad, sea fructífero, hay que respetar sus derechos. Asimismo, hay que buscar un acuerdo entre el ansia de libertad y la necesidad de hacer vida orgánica.

Al parecer de Handelsman (1989, pp. 95-96), Carrión habría retomado estas temáticas ante la falta de conocimientos sobre lo ecuatoriano—en el pasado y en el presente— que se vivía en el país: lo ecuatoriano no se definía sino en términos de corrupción e ineptitud. Al hablar del amor del pueblo ecuatoriano por la libertad y su carácter genuinamente dócil, Carrión trata de rescatar valores olvidados con los años. Loustaunau también repara en estas temáticas pero, a diferencia de Handelsman, manifiesta serios cuestionamientos a la concepción del pueblo que atribuye a Carrión: esta solo habría servido la legitimación de un orden civilizatorio que, a pesar de sus proclamas de libertad y justicia, estaba arraigado en el clasismo latinoamericano (Loustaunau, 2014, p. 161). Carrión habría fallado en su intento de llegar al pueblo a causa de su paradigma criollista: este le habría impedido obtener una visión general del pueblo y adentrarse a las distintas clases de heterogeneidad de este.

Para demostrar sus aserciones, Loustaunau recurre a ciertos fragmentos de las *Cartas al Ecuador* en los que Carrión trata la cuestión del pueblo ecuatoriano. En uno de ellos, Carrión sostiene que el pueblo responderá si es respaldado con sinceridad y acciones efectivas.²⁷ Estas palabras, al parecer de Loustaunau mostrarían la imaginada posición de superioridad asumida por el intelectual lojano, la disociación entre el intelectual y las clases populares, y la ratificación del mito del buen salvaje. Asimismo, ciertas afirmaciones de Carrión sobre la bondad del pueblo ecuatoriano²⁸ son, al parecer de Loustaunau, un ejemplo de que el intelectual lojano no trataba comprender al pueblo sino contenerlo y dominarlo. “Empleando un discurso paternalista, alienta a los jóvenes intelectuales a contener al pueblo a través de la comprensión” (Loustaunau, 2014, p. 160).

De manera acertada, Loustaunau identifica las controvertibles resonancias de los fragmentos de las *Cartas al Ecuador*: tendencias civilizatorias, clasismo, paternalismo. Tal constatación, sin embargo, tiene sus fundamentos en una lectura de las palabras de Carrión basada en descontextualizaciones y en preconcepciones no revisadas. Al reducir los contenidos de las *Cartas* a una mera “reconstrucción

²⁷ La cita íntegra es la siguiente: “Si desde arriba se señalan caminos que convienen al pueblo. Si se le muestra interés por su resurrección, anhelo por su bienestar, el pueblo, este pueblo nuestro —el más resignado, el más manso de todos los pueblos del mundo— otorgará la plenitud de su confianza como ha sabido entregarla, plena, jubilosa, infantil, a quienes le han inspirado fe y amor” (Benjamín Carrión, 1942, p. 126).

²⁸ “Este es un pueblo inteligente, bueno, ‘llevado por el bien’. No hay que exacerbarlo: hay que comprenderlo, Su fuerza de gratitud y amor a los que le han hecho bienes, a los que le han inspirado confianza, es tangible, si se recorre nuestra historia” (Benjamín Carrión, 1942, p. 78).

de la identidad nacional a través de la Cultura” (Loustaunau, 2014, p. 148)²⁹ para concentrarse únicamente en la identificación de potenciales mensajes elitistas o excluyentes, Loustaunau aísla las palabras de Carrión de las circunstancias en las que fueron pronunciadas y las convierte en un mero recurso para ratificar juicios previos. Loustaunau no establece distinción alguna entre nuestros criterios actuales y aquellos que predominaban en el pasado, lo cual propicia ciertas resonancias anacrónicas; además, sus interpretaciones sobre las *Cartas* apenas brindan explicación alguna sobre las razones por las que estas fueron escritas —o, para expresarlo en palabras de Skinner, lo que estaba haciendo Carrión al escribir lo que escribió—.

Las deficiencias explicativas de Loustaunau pueden constatarse en sus exposiciones sobre la voluntad civilizatoria y las influencias rodonianas de Carrión. Si las *Cartas al Ecuador* contienen un mensaje civilizatorio es algo que puede debatirse. (La carta sobre Rocafuerte, por ejemplo, bien podría ser considerada como muestra de un afán por resaltar las posibilidades civilizatorias en la tierra tropical). No obstante, sostener que todas las categorías que emplea Carrión —las cuales, hay que reconocer, en no pocas ocasiones adquieren el carácter de oposiciones binarias— quedan subsumidas a la gran oposición entre civilización y barbarie resulta, cuanto menos, una simplificación excesiva. Loustaunau, al proceder de esta manera, no ofrece una explicación de las *Cartas* sino que las acomoda dentro de preconcepciones que no llegan a confirmarse tras la lectura de estas. Carrión deja de ser un interlocutor cuyas palabras deben ser interpretadas —y cuestionadas, en caso de ser necesario— a partir del contexto en el que fueron enunciadas para convertirse en el blanco de ataques por no coincidir con determinados criterios y prejuicios del presente.

Loustaunau, en virtud del presunto arielismo de Carrión, atribuye a este un mensaje sobre el rol de los jóvenes intelectuales que estaría plasmado en las *Cartas al Ecuador*. No obstante, si se deja de lado la explicación arielista de Carrión (la cual, además, nunca aparece plenamente justificada), no hay fundamento alguno para sostener que las *Cartas al Ecuador* constituyen un llamado a los jóvenes intelectuales para que asuman su rol de conductores del pueblo. No hay en las *Cartas* apelaciones explícitas o implícitas a la juventud ni instrucciones sobre las tareas que corresponden a la intelectualidad. ¿Cómo sustenta entonces Loustaunau su parecer? No solamente en este caso sino en otros tantos, las explicaciones de Loustaunau son el resultado de una lectura de fragmentos de las *Cartas* que han sido aislados de sus contextos: el de la misma carta; el de las demás cartas; el del panorama político, social del Ecuador; y el de las discusiones en torno a dicho panorama. La supresión de estos contextos —deliberada o no—, además de oscurecer el acto comunicativo del cual Carrión formaba parte, ratifica una concepción del lenguaje en la cual no importan las palabras y las

²⁹ A partir de en esta caracterización, Loustaunau identifica tres objetivos que se habría propuesto Carrión al escribir las *Cartas*: “proponer una salida a la crisis nacional a través de un proyecto cultural basado en la reconfiguración de la ecuatorianidad; potencializar a los jóvenes intelectuales a ser los arquitectos de la reconstrucción espiritual de la nación; y, representar al pueblo como un conjunto esencialmente dispuesto a sacrificarse por el ideal civilizatorio de la pequeña gran patria” (Loustaunau, 2014, p. 152).

circunstancias de su enunciación sino únicamente los “significados”, es decir, lo que estaría detrás de dichas palabras.

En la carta décima cuarta, titulada «Sobre los males del pretorianismo. Necesidad de una democracia sincera», Carrión habla sobre uno de los males que ha estado presente a lo largo de la historia del Ecuador: el militarismo. O mejor dicho, el pretorianismo. Al retomar tal cuestión, Carrión hace una breve revisión histórica de los orígenes del pretorianismo en nuestra historia y los personajes que lo encarnaron —Flores, Urbina— para, posteriormente, tratar la situación del país durante los últimos años. El intelectual lojano recuerda que Antonio Pons, el presidente interino tras la caída de Velasco Ibarra en el 35, asignó al ejército la misión de conducir al país a la constitucionalidad. Si continúa la desconfianza mutua entre el ejército y el pueblo —advierte Carrión—, el Ecuador sale perdiendo. Sería un error, por tanto, creer que el ejército es una porción alejada del pueblo, cuya finalidad única es la técnica profesional.

Las cartas décima quinta, décima sexta y décima séptima constituyen una suerte de desenlace de los planteamientos de Carrión. En ellas, el intelectual lojano toma ejemplos de autores de otros países y de otros momentos históricos para pensar tras la derrota. La carta décima quinta, titulada “Cuando ellos fueron derrotados... (Los peruanos de 1883)”, se inspira en el escritor peruano Manuel González Prada. En ella se afirma que de la tragedia hay que sacar una lección de optimismo, un propósito de vida en común. Carrión hace un llamado para matar la desconfianza interna. El pueblo —dice— solamente quiere vivir en paz (de ahí que la creencia según la cual los gobiernos deben asumir como su misión la gendarmería es un absurdo): hay que señalarle caminos de resurrección. Asimismo, hay que combatir dos males: la ignorancia, que aparece como secretismo, como exclusión del pueblo de la dirección nacional; y la servidumbre, que es el engaño de una falsa libertad, de la farsa del sufragio. Ante la derrota de la patria, hay que “renovar el juramento de hacer una Patria nueva” (Benjamín Carrión, 1942, p. 130).

En la carta décima sexta, titulada «Cuando ellos fueron derrotados... (Los españoles en 1898)», otro intelectual es retomado. En este caso, el español Joaquín Costa. Carrión advierte que hay que prevenirse del riesgo de la resignación. En el caso ecuatoriano, ya hay quienes predicán el olvido del incidente del 41. Carrión condena esta práctica e insiste en que el gran dolor no debe ser empequeñecido. Tras una obra de limpieza y cauterización —expresiones que Carrión toma prestadas de Costa—, es precisa la obra de afirmación y construcción. Asimismo, hay que echar “doble llave a la tumba del Cid”. Esta frase aparece retomada en las *Cartas* con el fin de cuestionar la “fanfarronería clarinante de los triunfos antiguos” (Benjamín Carrión, 1942, p. 139). (Carrión arremete contra la remembranza de la batalla de Tarqui y de Abdón Calderón). Lo importante —dice el autor de las *Cartas*— es solucionar problemas como la despensa y la escuela, como la justicia social.

La décima séptima carta, texto que cierra este primer ciclo de las *Cartas al Ecuador*,³⁰ es un caso sui generis: a pesar de ser la más breve de todas las *Cartas al Ecuador*, es también una referencia obligada al hablar de estos textos. Aún más: podría decirse que se ha convertido en una referencia casi imprescindible para hablar del propio Carrión. Pero ¿qué hay de único o particular para que esta carta ocupe un lugar tan privilegiado? La primera clave para tratar de dar respuesta a esta interrogante consiste en revisar el nombre de la carta en cuestión: «Sobre nuestra obligación suprema: ‘volver a tener patria’». La consigna última en dicho nombre proviene de Costa. Inspirado en los modelos brindados por este y por González Prada, Carrión asumió su propia misión reivindicatoria: la afinidad de espíritus y temperamentos. “Volver a tener patria” se convierte en un llamado nacional para elaborar un proyecto como contribución para la resurrección nacional. Carrión plantea que en la derrota de la patria ha sido posible identificar dos clases de hombres: los que sostienen que no hubo derrota y los que afirman que dicha derrota existió. Para la obra de reconstrucción —enfatisa—, solamente se puede contar con los últimos. Con la vocación nacional y en el trópico —tratado en la segunda carta y mencionado en casi todas las demás— sí es posible edificar una patria. La Historia, a través de los casos de Israel, Egipto, y Grecia, así lo confirmaría. Una pequeña gran patria es posible y hay que hacerla.

Nuevamente, las palabras de Carrión se constituyen en el vehículo de planteamientos no coyunturales y, al mismo tiempo, se hallan en el centro mismo de su momento histórico. En un ensayo reciente, Tinajero (2014, pp. 85-87) plantea que la consigna de "volver a tener patria" se constituyó en la ideología de la cultura nacional y alcanzó su efectividad en un momento marcado por la derrota militar y diplomática del Ecuador. Aunque brevemente, la coyuntura ecuatoriana durante la publicación de las *Cartas* ha quedado esbozada en párrafos precedentes. Ha llegado el momento de abordar una cuestión central en las obras de Carrión y en los estudios que sobre este se han realizado: la cultura nacional. De regreso a la décima séptima y el llamado para “volver a tener patria”. Los diversos estudios, análisis, investigaciones, comentarios sobre la producción intelectual suelen insistir en la “teoría de la pequeña nación”. Esta idea, que según Salazar (2001) aparece esbozada en las *Cartas* y confluye con las tesis del intelectual venezolano Mariano Picón Salas, ha sido considerada como una de las tesis más vigorosas planteadas por Carrión. Rodríguez Castelo (2005, p. 38), por ejemplo, sostiene que la teoría de la pequeña patria forjada por Carrión en las *Cartas* constituyó "una de sus más brillantes y fecundas ideas". Según dicha teoría, si no es potencia militar ni económica, Ecuador será potencia cultural porque a eso está llamado vocacionalmente por su historia. El mismo Carrión, en una de sus formulaciones más puntuales, la expone de la siguiente manera:

He creído siempre y lo he repetido hasta el cansancio que nuestra patria, el Ecuador, reducida en su extensión territorial y demográfica por la ambición y la mentida fraternidad externas y

³⁰ Años más tarde, durante el gobierno de Camilo Ponce Enríquez, Carrión dio inicio a un nuevo ciclo de las *Cartas al Ecuador*.

por la incuria y la traición internas tiene sobre sí la dramática obligación de engrandecer su voz y su presencia de cultura en los ámbitos continentales primero, y universales luego.

Y esa obligación indeclinable ha de cumplirla hoy, en el presente, con materiales y hombres del presente; sin dormirse plácida y cobarde en honrosas ilustraciones del pasado, sin contentarse con mostrar y vanagloriarse con la obra que otras generaciones de ecuatorianos realizaron en su momento, en su presente, hoy ya pasado (Benjamín Carrión, 1949, p. 5).

¿Cuándo y dónde apareció por primera vez esta idea? El presente trabajo no ofrece ni pretende ofrecer una respuesta a esta doble interrogante. Más que por una imposibilidad metodológica, este criterio tiene su basamento en una consideración teórica: de emprender la tarea de establecer los “orígenes” de una idea, el historiador tendría que reconocer que esta posee una vida autónoma, separada de los sujetos que la enuncian y las circunstancias en que lo hacen. A pesar de esto, vale revisar ciertas palabras de la décima séptima carta, no con el fin de determinar el momento en el que pudo haber nacido la teoría atribuida a Benjamín Carrión, sino para ubicar algunos debates en torno a la misma. Tras reiterar en la vocación nacional, en la posibilidad de una patria en el trópico, y en el material humano del país, Carrión escribe:

No es imposible —es muy posible, dícelo la historia— la grandeza moral y material de los pueblos pequeños territorialmente...

Calcémonos las botas de siete leguas en el espacio y, sobre todo en el tiempo, para ver cómo la cuna y el clímax de las más altas civilizaciones humanas —en los aspectos moral, espiritual y material— han sido pueblos territorialmente diminutos.

Israel, en el angosto valle regado por el Éufrates, el Jordán y el Tigris. Egipto, en torno de los deltas del Nilo. Y más luminosa y clara, a la raíz de nuestra concepción del mundo y de la vida, la pequeña Hélade, la Grecia inmortal, patria de teorías, de conceptos, de hombres y de formas, que no han sido superadas todavía...

Sí se puede tener, hombres del Ecuador, derrotados sin pelea, “una pequeña gran patria”. Hagámosla (Benjamín Carrión, 1942, pp. 147-149).

Como puede verse, la vinculación establecida entre los planteamientos de las *Cartas al Ecuador* que han pasado a ser identificados con la teoría de la pequeña nación y la fundación de la CCE no carece de razones. Debido a la gran similitud entre las palabras de la décima séptima carta y la formulación de la teoría de la pequeña nación, resulta plausible considerarlas equivalentes. A partir de allí puede comprenderse, desde una perspectiva más general, la significación que ha adquirido la décima séptima carta: la “teoría de la pequeña nación” contenida en esta carta constituye la formulación del proyecto —o ideología, como lo denomina Tinajero— de la cultura nacional, fundamento de la que es, posiblemente, la institución cultural más importante del siglo XX: la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE). Solamente entonces resultan más inteligibles afirmaciones como las de Loustaunau (2014, p. 148), quien sostiene que Carrión escribió las *Cartas al Ecuador* con el fin de “priorizar la reconstrucción de la identidad nacional a través de la Cultura”.

Una aclaración: sostener que la intención primera de Carrión fue la elaboración de una teoría —una serie de principios capaz de dar sentido a fenómenos diversos— con el fin de ofrecer soporte a una institución cultural constituye una simplificación excesiva de las temáticas e interrogantes a las cuales hizo frente el intelectual lojano. Hay que reconocer, no obstante, que, inclusive si la "teoría de la pequeña nación" no fue la preocupación central de las *Cartas*, el tiempo le ha dado tal significación. El mismo Carrión, años después de la publicación de las *Cartas al Ecuador* y la fundación de la CCE, asignó un lugar central a dicha "teoría", reafirmando en sus discursos y escritos. De ahí que no resulta totalmente inverosímil sostener que aquellos planteamientos sobre la posibilidad de una patria a través de la cultura fueron la cuestión más importante de sus *Cartas* y el recurso retomado por Carrión para justificar la creación de la CCE.³¹

XVI. La Revolución de 1944

En 1942, varios meses después de la finalización del conflicto con el Perú y la firma del Protocolo de Río de Janeiro, la Editorial Gutenberg imprimió un libro que reunía las diecisiete cartas escritas por Carrión. El Ecuador de aquel momento queda descrito de la siguiente manera por Querejeta Barceló (2005, p. 315): "un país en el que se sucedían los gobiernos efímeros y las 'revoluciones', fragmentado por el regionalismo, dividido contra sí mismo por las prácticas racistas, traumatizado por la guerra fratricida de 1941 con Perú en la que perdió la mitad de su territorio de entonces y con una población mayoritariamente analfabeta". Conviene volver una vez más al contexto ecuatoriano porque las *Cartas al Ecuador* constituyeron una intervención política que preparó el clima de uno de los acontecimientos políticos más relevantes de la historia republicana del Ecuador: la revolución del 28 de mayo de 1944, conocida como "La Gloriosa".

«Pocas palabras», una suerte de introducción al libro de las *Cartas al Ecuador*, puede ser tomada como evidencia de que "la obra de Carrión sí se encontraba en el centro mismo de su momento histórico" (Handelsman, 1988, p. 26). En aquel texto se denuncia que "nos ha tocado vivir la etapa más dura (...) de todo nuestro vivir llamado republicano" (Benjamín Carrión, 1942, p. V): una patria humillada y vencida, un país adormecido por las falacias, engañado por un "círculo de sabios en fronteras". La transformación de la defensa nacional en un "tremendo misterio" ha conducido al país a la derrota. Este ha caído víctima de una "pobre, triste, caricaturesca imitación de los sistemas totalitarios que hoy asuelan al mundo" (Benjamín Carrión, 1942, p. VIII). Ante la falacia criminal que afirma que todos los ecuatorianos son responsables de lo sucedido, Carrión responde con un llamado a la acción: "Insurjamos (...) contra el recurso maldito del 'perdón y olvido'", "desconfiemos (...) de quienes predicán que ya pasó la hora de la recriminación y la queja", "combatamos también la falacia

³¹ A manera de ejemplo: en el informe de la CCE de 1957, tras citar aquel fragmento de la carta 17 sobre la grandeza de los pueblos con pequeños territorios, Carrión (2005d, p. 278) afirma que "es en obediencia de este mandato ineludible que nosotros mismos escuchamos en la época trágica, que concebimos y fundamos la Casa de la Cultura Ecuatoriana".

monstruosa y criminal que afirma ‘todos tenemos nuestra parte de responsabilidad en el desastre’” (Benjamín Carrión, 1942, pp. VIII, IX).

Estas pocas palabras evidencian la reacción a una situación social específica. Los sucesos del 41 y sus posteriores consecuencias para el país originaron “un poderoso sentimiento nacional que iba a convertirse en un catalizador del descontento popular en contra del régimen de Carlos Alberto Arroyo del Río” (Ycaza Cortés, 2005, p. 460). Este descontento se incrementó aún más antes ciertas controversias. El presidente no solamente estaba resuelto a terminar su mandato sino que quería entregar el poder a un miembro el Partido Liberal Radical nombrado por él mismo: para las elecciones de 1944 Arroyo del Río apoyó la nominación de Miguel Ángel Albornoz —Director Supremo del Partido Liberal Radical, Presidente de la Cámara del Senado, y fiel apoyo—, quien se constituyó en el candidato oficial.

Frente la candidatura oficial promovida por Arroyo del Río se originó una creciente oposición, constituida por tres sectores: el movimiento en torno a Velasco Ibarra, quien, desde Chile, anunciaba su candidatura presidencial; la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE), una coalición constituida por un amplio espectro político (socialistas, comunistas, conservadores, liberales moderados); y un grupo de jóvenes oficiales encabezados por el capitán Sergio Enrique Jirón. Todos ellos participaron en la terminación del gobierno de Arroyo del Río, acaecida en mayo de 1944. La muerte de un menor en medio de la represión ejercida por los carabineros sobre una manifestación velasquista fue el detonante de una serie de reacciones callejeras. A esto se sumó una balacera entre miembros del ejército y carabineros. El clímax de la agitación llegó el 28 de mayo de 1944. La insurrección, cuyo centro estuvo en Guayaquil, se extendió al resto del país. Tras la rendición de los carabineros, Arroyo del Río no tuvo otra opción sino renunciar y marchar al exilio.

Las causas de la revolución que posteriormente pasaría a ser conocida como “La Gloriosa” han quedado esbozadas: “un sentimiento de rechazo al fraude electoral practicado en el país por el Partido Liberal; la derrota militar frente al Perú en 1941; la animosidad entre los carabineros —élite represiva del gobierno— y el ejército y amplios sectores de la población civil; la política económica del gobierno, que había provocado un incremento casi inaguantable del costo de la vida” (De la Torre Espinosa, 1993, p. 24). El 30 de mayo de 1944, Velasco Ibarra ingresó al país. “En cada pueblo y caserío, el hombre del momento cautivaba a sus audiencias mientras prometía trabajar incansablemente por el pueblo, acabar con la corrupción, vencer a la oligarquía y conducir al país hacia la prosperidad” (Lauderbaugh, 2015, p. 168). Casi inmediatamente, Velasco Ibarra fue proclamado presidente y convocó a una Asamblea Constituyente, dominada por la ADE, la cual elaboró una nueva constitución y ratificó al presidente por el periodo de 4 años.

XVII. La Casa de la Cultura Ecuatoriana

A primera vista, llama la atención que uno de los primeros ámbitos en los que incidió la Gloriosa haya sido la cultura. El 9 de agosto de 1944, Velasco Ibarra suscribió el Decreto Ley en virtud del

cual se creó la CCE. Sin embargo, esto no fue un acontecimiento aislado o extraordinario: junto con otros proyectos surgidos en la década de los cuarenta, tales como la Dirección de Patrimonio y el Museo de Arte Colonial, la CCE formó parte de una tendencia que fomentaba la democratización de la cultura (Fernández-Salvador, 2014, p. 221). Una de las ideas que sustentó dicha tendencia habría sido el afán oficial por trasladar el arte hacia la esfera pública.³² En efecto, aunque ya en la década de los treinta hubo esfuerzos por acercar el arte a las masas —Fernández-Salvador cita el caso de la *Revista Mensual del Sindicato de Escritores y Artistas del Ecuador*—, solamente en la década siguiente, bajo el gobierno de Velasco Ibarra, la tendencia hacia la democratización de la cultura adquirió un carácter institucional.

El carácter oficial que adoptó la democratización de la cultura durante los años cuarenta, como ha sucedido ya con otros sucesos, se halla estrechamente ligado a situaciones históricas específicas —la disminución territorial tras el conflicto con el Perú, principalmente—. Como una respuesta a estos acontecimientos se desarrolló una búsqueda identitaria, la cual estuvo destinada a recuperar el orgullo y la cohesión nacional. Surgieron entonces políticas que apuntaban a la necesidad de encontrar un elemento unificador ante la crisis histórica del Ecuador. Varios autores (Fernández-Salvador, 2014; Grijalva, 2014b; Jáuregui, 2014) sostienen que tales políticas, en la medida en la que formaban parte de un proyecto de cultura nacional, estuvieron encaminadas a la democratización de la cultura.

Hadatty Mora (2005, p. 266) señala que la CCE surgió “como un deseo de superación del estado de derrota en que queda sumido el Ecuador tras la pérdida de gran parte de su territorio contra Perú, según la resolución del Protocolo de Río de Janeiro de 1942”. La CCE se convirtió en la institución que más cabalmente encarnó aquellos proyectos e ideologías que surgieron tras el conflicto bélico con el Perú y la pérdida territorial: la cultura nacional, la democratización de la cultura, la búsqueda de una identidad nacional y la recuperación del orgullo nacional. Jáuregui (2014, p. 85) sostiene que, con el fin de dar una respuesta a la crisis del Estado-nación de aquella coyuntura histórica, Carrión trató de articular la ideología del mestizaje y el culturalismo arielista. Asimismo, cabe recuperar las palabras de Loustaunau (2014, p. 153), quien afirma que Carrión tomó provecho de la crisis del 41 para elaborar un modelo cultural a través del cual el Ecuador pueda sobresalir entre las naciones.

Uno de los planteamientos que empleó Carrión para justificar la creación de la CCE proviene de un historiador: Arnold Toynbee. En el decreto fundacional y los primeros años, con el recuerdo del conflicto del Perú todavía fresco, las razones de ser de la CCE expuestas por Carrión se encuentran en la teoría propuesta por Toynbee sobre el árbol podado y la reacción ante un estímulo. En el caso ecuatoriano, dicho estímulo fue la "poda" de 1941-1942. La CCE, además estuvo fundada en otra teoría, mencionada previamente: la “teoría de la pequeña nación”, la cual constituyó en la formulación explícita del proyecto (ideología) de la cultura nacional y en la “propuesta que tantas veces Carrión

³² La otra idea habría sido el surgimiento de ideas que se enfrentaron a las viejas nociones del arte como objeto del coleccionista o símbolo de distinción aristocrática (Fernández-Salvador, 2014, p. 229).

defendió como la razón de ser del Ecuador” (Handelsman, 2009, p. 162). Piñeiro Iñíguez (2005, p. 62) afirma que la CCE fue la "concreción social de su proyecto de país, el de la patria pequeña que se hacía respetable por las obras del espíritu". En un tono similar, Rodríguez Castelo (2005, p. 39) manifiesta: "La Casa de la Cultura Ecuatoriana nace sustentada por una teoría de la cultura. Esa sería la raíz de su vigorosa afirmación y el mapa de ruta que orientaría sus más decisivas realizaciones”.

La “teoría de la pequeña nación” no ha estado exenta de cuestionamientos. Se ha señalado que esta no solamente pasa por alto la realidad que imposibilita su realización sino que establece una relación engañosamente estrecha entre los valores de un sector reducido con los del pueblo nacional. Fernando Tinajero (1986, p. 68), posiblemente el crítico más duro de dicha teoría, comparte estos cuestionamientos y añade: "La creación del mito de la grandeza cultural supone, perogrullescamente, la creación de un espacio mítico en el cual, desde luego, no hay lugar para la historia". La “teoría de la pequeña nación” —dice Tinajero—, oscilación entre referentes históricos e interpretaciones míticas, da paso a un proceso de alusión-elusión-ilusión: aludir a ciertas glorias y eludir a los procesos históricos reales para crear la ilusión de que es posible una gran cultura sin necesidad de resolver los problemas estructurales de la sociedad. Al preferir hablar de una gran patria de cultura en vez de una gran patria de libertad y justicia, la historia, en Carrión, devendría en un mito más.

A pesar de estos cuestionamientos, la “teoría de la pequeña nación” también ha sido objeto de elogios. Rodríguez Castelo sostiene que la idea según la cual la patria, aunque pequeña en poder bélico y económico, podía ser grande gracias a la cultura fue una bella utopía adelantada a la historia. No obstante, también advierte: "Que tan hermosa utopía exigía para dejar de serlo la transformación de antihumanas estructuras económicas fue cosa que Carrión, inserto cada vez más en el acontecer político en los últimos tramos de su existencia, debió afrontar” (Rodríguez Castelo, 2005, p. 39). Barriga López (1985, p. 62), por su parte, señala que “Benjamín Carrión, en su concepción visionaria, no se cansó de pregonar la teoría que inspiró y debió alentar ejecuciones de esta naturaleza en un país con grandes limitaciones pero igualmente con excelentes cimientos y perspectivas”. Aun Tinajero, varios años después de sus críticas iniciales, escribe lo siguiente:

Hace algunos años tuve la ligereza de leer en clave teórica, o que pretendía serlo, la "teoría de la pequeña patria" que fueron escritas en las *Cartas*, y no pude evitar el señalamiento de su absoluta inconsistencia: la contradicción entre la debilidad estructural de la sociedad ecuatoriana y la promesa de una "gran Patria de cultura" se hacía evidente y retrotraía ese pensamiento al romanticismo del siglo XIX. Mi error de entonces consistió en no haber puesto esa inconsistencia teórica en perspectiva política: nadie puede negar que se trató de una idea inconsistente pero fecunda, ni que logró movilizar a los sectores medios de la sociedad ecuatoriana, uncidos de ese modo, sin mediar ninguna crítica, a las aspiraciones de los grupos dominantes (Tinajero, 2014, p. 87).

Antes de revisar las implicaciones que la “teoría de la pequeña nación” tuvo en la CCE —su fundación y su quehacer— hay que realizar ciertas precisiones sobre dicha teoría y sus interpretaciones. De las citas anteriores se desprende que, a pesar de sus divergencias, los diversos autores que han revisado la “teoría de la pequeña nación” coinciden en un punto: esta puede ser definida como la encarnación

de una propuesta cultural cuyos elementos constitutivos aparecen expuestos —o, al menos, perfilados— en las *Cartas al Ecuador*. Tal forma de entender a la “teoría de la pequeña nación”, aunque no carece de justificativos (previamente se ha señalado que el propio autor de las *Cartas al Ecuador* se apropió de ella para respaldar la obra cultural de la CCE), apenas si deja espacio alguno para una interpretación histórica y contextual de la obra de Carrión. ¿Por qué? Las ideas —como quedó señalado en el capítulo precedente— no son entidades estables que van desarrollándose a lo largo del tiempo. De ahí que su estudio histórico no puede consistir sino en el examen de sus usos en determinados contextos intelectuales.

Dos ejemplos pueden ilustrar los inconvenientes que surgen al interpretar a la “teoría de la pequeña nación” desde aquella representación estática de las ideas. De asumirse que la tarea de la historia de las ideas consiste en rastrear la morfología de una idea a lo largo del tiempo, habría que reconocer que la teoría atribuida a Carrión no aparece postulada como tal en las *Cartas al Ecuador*. La carta décima séptima, como se señaló previamente, contiene planteamientos que coinciden con la caracterización de la “teoría de la pequeña nación (el llamado de “volver a tener patria” y los ejemplos de países pequeños en los cuales la cultura ha florecido). A pesar de esto, sería difícil hablar de una teoría de la cultura plenamente elaborada en las *Cartas al Ecuador*.

¿Tales inconvenientes surgen ante la imposibilidad de rastrear el origen y evolución de “la teoría de la pequeña nación”? No. Hay, en efecto, la posibilidad de emprender aquella tarea. Esta, sin embargo, apenas arrojaría como resultado la imagen de una teoría que espera a cada instante su formulación definitiva. Considérese, por ejemplo que, en la inauguración de un busto de Juan Montalvo en Colombia, Carrión (1938, p. 66) afirmó que los hombres que no poseen el gesto de desdén la palabra tropical aspiran “a edificar en ella (la tierra del trópico) una pequeña patria del espíritu, de la libertad y de la justicia”. ¿Estas palabras constituyen un germen de la “teoría de la pequeña nación”? ¿Qué tan desarrollada aparece dicha teoría? Aun si estas interrogantes tuviesen una respuesta indisputable, ¿importaría más esto que las circunstancias y las intenciones con las que se pronunciaron dichas palabras?

Asimismo, considérese las aclaraciones en torno a la “teoría de la patria pequeña” que aparecen en «El siglo de Carrión». Aunque Tinajero reconoce que su “lectura en clave teórica” de las *Cartas* fue un error, en el resto de su ensayo no deja de cometer otro desacierto que revalida aquella imagen estática de las ideas: concentrarse únicamente en lo que dicen los textos. Para comprender la “teoría de la pequeña nación” —y otros planteamientos de Carrión— hay que aprehender significados. Dicha tarea, no obstante, es insuficiente para la identificación de los usos que pudo adquirir dicha teoría en determinadas circunstancias. Por tal razón, las expresiones y enunciados a través de los cuales dicha teoría se expresa deben ser situados en un contexto que no es solamente social, político y económico sino también —y esto es importante en el mundo de las palabras— argumentativo. Si pudiese sintetizarse esto último, tendría que decirse que hay que llevar el contexto hasta sus últimas

consecuencias. Debido a una deficiente contextualización y a una estrechez interpretativa, las explicaciones de Tinajero quedan malogradas en no pocas ocasiones.

A pesar de todo lo expuesto, hay un vínculo cierto entre la fundación de la CCE y la “teoría de la pequeña nación”: la significación actual de esta última ha quedado marcada por la obra en favor de la cultura desplegada por Carrión a través de la CCE. La pequeña gran patria de Carrión “debía encontrar los sentidos de su ser en una búsqueda que se desarrollara en todos los campos, aunque preferentemente en la cultura, una cultura entendida en sentido amplio” (Piñeiro Iñíguez, 2005, p. 89). Como observa Handelsman (2009), ante los fracasos de la dirección política del gobierno de aquellos años, Carrión emprendió la tarea de construir un sistema paralelo destinado a ennoblecer los itinerarios de la patria. Dicho sistema quedó plasmado en la CCE, que se convirtió en “un espacio desde el cual podía continuar su defensa del arte y de la cultura en un mundo cada vez más sumergido en las múltiples formas del capitalismo” (Handelsman, 2009, p. 162).

Según Tinajero (2014, p. 96), la Casa de la Cultura fue la institucionalización de la ideología de la cultura nacional y la primera aplicación sistemática de una política cultural: con Benjamín Carrión, la cultura se constituyó en estrategia práctica. En su calidad de director de la Casa de la Cultura, Benjamín Carrión dio inicio a los esfuerzos por trasladar la cultura a la esfera pública con el fin de fortalecer la vocación nacional (Fernández-Salvador, 2014, pp. 229-230). En palabras de Handelsman (2009, p. 174), el intelectual lojano sacó a la cultura de sus círculos tradicionales para colocarla en la problemática nacional. Varias políticas fueron llevadas a cabo para alcanzar tal fin: publicaciones editoriales, conferencias, apoyo a la ciencia y diversas artes (teatro, danza música), fomento de actividad de los núcleos de la CCE, establecimiento de una radiodifusora, protección del patrimonio, promoción artística. La CCE emprendió “un decidido apoyo y fomento de todas las expresiones de lo que podríamos llamar “la cultura letrada” —única forma de cultura reconocida entonces” (Tinajero, 2013, p. 50).

En su contexto la CCE entró a cuestionar. Allí, “Carrión dio cabida, rompiendo todo dogmatismo, a las diversas tendencias políticas y estéticas de su tiempo” (Salazar, 2001, p. 13). La popularización de la cultura fue una de las finalidades perseguidas por la nueva institución. Los esfuerzos de la CCE por constituirse en una institución de todos los ecuatorianos son notorios; no obstante, hay que hacer una aclaración pertinente al respecto: “Hasta qué punto se ha realizado tal popularización cultural es difícil de medir, e inclusive, ha sido discutido repetidamente” (Handelsman, 1989, p. 112). Se ha reprochado, por ejemplo, que la Casa de la Cultura estuvo sustentada en una jerarquía elitista. Emmanuelle Sinardet Seewald (2014, pp. 355-356) plantea que, imbuidos por la teoría de la pequeña nación, los miembros de la Casa de la Cultura se constituyeron en una élite y asumieron como tarea suya el llevar al pueblo a realizar su vocación: ser libre y culto. La estructura de la CCE —dice Handelsman (2009, p. 173)— alejó a Carrión de la figura del intelectual inmerso en las luchas por un mundo más justo y lo acercó a un modelo cultural aristocrático, es decir, basado en la figura de un

maestro que guía y caracterizado por el establecimiento de relaciones jerarquizadas, paternalistas y hasta antidemocráticas.

La vinculación entre nacionalismo estatal y cultura oficial también ha estado sujeta a cuestionamientos. Moreano (1988, p. 60) sostiene que bajo la idea de la salvación del Ecuador por la cultura, sustento de la CCE, la cultura devino actividad del Estado en vez de fuerza surgida de la vida social. Jáuregui (2014, p. 84), por su parte, señala las políticas de democratización cultural no eran sino “formas de interpelación culturalista que desde el Estado pretendían convertir a las masa en pueblo y al pueblo en nación”. Otros autores han llegado a criticar la idea misma de una cultura nacional. Grijalva (2014b) sostiene que la cultura nacional, por su carácter oficial, afirma un poder central en detrimento de las culturas y locales y la creatividad individual; no obstante, por sus características propias, la cultura no puede quedar circunscrita a frontera política alguna. El nacionalismo termina por constreñir a la cultura y a los grupos subalternos (Grijalva, 2014b, p. 7).

De entre los juicios sobre la CCE, hay uno que se distingue de entre los demás. En su ensayo sobre la cultura nacional, Fernando Tinajero (1986, p. 64) sostiene que el movimiento intelectual de los 30, poderoso y febril en su nacimiento, fue debilitando en los años 40 “a medida que el populismo crecía sustituyendo el ropaje arielista de una burguesía atrofiada con el providencialismo de mesiánico que resucitaba una vez más las aspiraciones oligárquicas”. Tal situación habría quedado plasmada en la CCE, forma cultural del pensamiento político de la Gloriosa y resultado de las necesidades ideológicas de una burguesía en receso. Según Tinajero, a través de viejas ideas del pensamiento burgués —el lema de lo nacional, verbigracia— y con el fin de compensar con cultura la pequeñez nacional y el fracaso de 1941, en la CCE se cimentó ideológicamente el encuentro de dos sectores opuestos de la cultura que abdicaron en parte sus proyectos históricos: los intelectuales de la burguesía y los portavoces del campesinado y del proletariado.

Tampoco Moreano ve con buenos ojos esta convergencia. A su parecer, “la grandeza de la Casa de la Cultura fue su origen —el extraordinario movimiento intelectual que lo presidió y que, surgido de las profundidades creadoras de la sociedad se materializa en la misma— y no su existencia; su pasado y no su presente y futuro” (Moreano, 1988, p. 61). Esta valoración tan sombría se halla fundada en lo que ocurrió con el movimiento intelectual tras la Gloriosa: “la revolución del 44 en lugar de desarrollarse como una furiosa y magmática tempestad social que abate y resquebraja el conjunto de la superestructura, y corona en una nueva forma política y un proceso renovado de creación cultural, culminó en una reabsorción estatal de sus efectos y en una parálisis y aún degeneración del poderoso movimiento intelectual de los 30” (Moreano, 1988, p. 61).

Esta realidad, manifiesta ya desde la fundación de la CCE, también evidenciaba una realidad política, cuya expresión más acabado fue la suerte del movimiento que llevó a Velasco al poder. La Alianza Democrática Ecuatoriana había logrado remover a Arroyo del Río e instaurar a Velasco Ibarra bajo la consigna de la unidad nacional para el restablecimiento de la democracia. No obstante, dicha alianza

estaba sentenciada desde su origen al fracaso. Varias circunstancias determinaron aquel desenlace: por una parte, las tesis políticas que la sustentaron—democracia parlamentaria, libertades formales—fueron extremadamente pobres; por otra, los intereses políticos de aquellos que lo componía dicha alianza eran demasiado opuestos como para converger por demasiado tiempo. En términos de aquella coyuntura, “el conservador y el comunista podían haber estado acordes en derrocar a Arroyo pero ya no estaban, ni podían estarlo, en cuanto a la manera de gobernar. Y menos todavía ahora cuando el común denominador del patriotismo herido por la derrota que nos infligiera el Perú (lazo momentáneo de unión entre las diferentes clases) había desaparecido junto con el aparente hundimiento del arroyismo” (Cueva, 1988, p. 60).

La Alianza Democrática Ecuatoriana no tardó en entrar en crisis: poco después de la redacción de la Constitución de 1945, condenada por el Presidente de la República, quedó disuelta. Velasco Ibarra fue lo suficientemente astuto para darse cuenta que, por la disparidad de sus elementos, la ADE estaba destinada a desaparecer. De ahí que nunca expresó afán alguno de colaborar con ella. No obstante, aquel desprecio mostrado por Velasco Ibarra hacia la colaboración con la ADE o cualquier otro partido político fue también una de las causas del colapso de su propio gobierno. El 30 de marzo de 1946 Velasco Ibarra se declaró dictador y, un año más tarde, el 23 de agosto de 1947, fue depuesto por Carlos Mancheno Cajas, su Ministro de Defensa. Mancheno cedió el poder a Mariano Suárez Veintimilla, vicepresidente de Velasco Ibarra, quien se desempeñó como presidente interino hasta que el Congreso nombró como presidente a Carlos Julio Arosemena Tola.

XVIII. Estabilidad política. Agotamiento cultural

Tras la inestabilidad y el vacío político que siguieron a la revolución de 1944, Ecuador vivió un “paréntesis democrático” —o constitucional, como prefiere Tinajero—. Los presidentes del periodo comprendido entre 1948 y 1960 —Galo Plaza Lasso (1948-1952), José María Velasco Ibarra (1952-1956), y Camilo Ponce Enríquez (1956-1960)— concluyeron sus mandatos presidenciales; las elecciones se consolidaron como mecanismos legítimos de ascenso y transmisión del poder. Las presidencias de Plaza Lasso y de Ponce Enríquez, a pesar de sus diferencias ideológicas, compartieron un rasgo común: representaron un reajuste del pensamiento político tradicional. El liberalismo se actualizó, con lo cual fomentó un clima de tolerancia y pluralismo; el conservadorismo, por su parte, tras aceptar la inevitabilidad del estado laico, reorientó sus concepciones hacia una visión social y moral del Estado (Burbano de Lara, 2010, p. 248).

El “paréntesis democrático” estuvo acompañado por un auge económico sustentado en el boom bananero. Antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, el banano ocupaba un lugar menor dentro de las exportaciones ecuatorianas. La siembra de este producto por parte de la United Fruit Company en las antiguas plantaciones de cacao de Tenguel, la caída de la producción bananera de Centroamérica, y el crecimiento de la demanda tras el final de la Guerra Mundial, no obstante, cambiaron aquel panorama. Durante los años 50, especialmente en la primera mitad de esta década,

la economía ecuatoriana experimentó un crecimiento sin precedentes: aumentaron las exportaciones, creció la producción nacional, y se expandió la inversión pública. El modelo agroexportador, que había comenzado a recuperarse en las postrimerías de los años treinta, se revitalizó gracias a la coalición formada por el Estado, la burguesía local, y el capital transnacional.

Del particular desarrollo del capitalismo ecuatoriano surgió este periodo de estabilidad constitucional sustentada en la bonanza económica de la explotación bananera. Antes de la revolución liberal y el desarrollo capitalista del país, las relaciones de clase y de explotación estaban basadas en oposiciones étnico-culturales. "En tanto el sistema de coacciones extraeconómicas constituía la garantía para la reproducción global de la sociedad, las formas de conciencia social se constituían en un nivel ideológico" (Moreano, 1988, p. 62). Tras la revolución del 44 —añade Moreano—, nuevos cauces se abrieron para el desarrollo capitalista: se descompusieron las viejas relaciones de producción y comenzó a forjarse una caótica integración étnica y cultural, en la cual quedaban mezcladas las relaciones de clase y viejos ropajes sociales.

Este desarrollo capitalista del país se dio a través de "una curiosa dialéctica de represión estatal del movimiento democrático nacional y absorción, deformada y reaccionaria, de sus efectos" (Moreano, 1988, p. 61). El resquebrajamiento de la comprensión de la sociedad mediante categorías étnico-culturales, la girondinización de la sociedad y la estatización de la burguesía dieron paso a la descomposición del movimiento intelectual de los años treinta, a la asimilación de los intelectuales al orden, a la reabsorción de los efectos de la revolución demoburguesa de 1944. Lo señalado anteriormente propicia la idea de un agotamiento cultural en comparación al fructífero periodo de los años treinta. No obstante, más que una escasez de producción artística de calidad, el "agotamiento" se originó como resultado de la ausencia de un movimiento cultural vigoroso y una corriente renovadora. En palabras de Moreano (1983, p. 111), "ese agotamiento, ese silencio fue el lenguaje cultural del Estado. El gobierno de Plaza esbozó los lineamientos de una política de integración de los intelectuales a los ritos oficiales, y una estrategia tendiente a mediatizar los efectos del movimiento democrático-nacional que culminó en la revolución del 44".

XIX. Carrión, divulgador. Pérdida del objeto de pensamiento. Los santos del espíritu

El agotamiento cultural, como ha quedado señalado, no se encarnó en una disminución de la obra literaria o en la merma de su calidad. De hecho, bajo el amparo de la CCE, se emprendieron varios esfuerzos por crear y cultivar política cultural. El lapso abarcado entre la segunda mitad de los 40 y la primera mitad de los 50 fue, según Tinajero, el periodo más fecundo en la historia de esta institución. En la CCE se produjo "la asimilación social de una ideología —la ideología de la cultura nacional— que, si no movilizaba a toda la sociedad ecuatoriana, lograba entusiasmar a sus sectores más visibles, que son los estratos medios de la población urbana" (Tinajero, 2013, p. 51).

La labor cultural llevada a cabo por la CCE en su etapa inicial coincidió con la transformación de Carrión en un "misionero cívico de la cultura ecuatoriana" que trató de situar al Ecuador en el

contexto de Indoamérica. El intelectual lojano —dice Gustavo Salazar— adoptó aquel rol de suscitador que lo caracterizaría por el resto de su vida allá por 1942, año que representa el cierre de una etapa primera de su vida marcada por la práctica de diversos géneros literarios (poesía, crónica periodística, ensayo, novela, y artículo polémico). Según Orero de Julián y Del Castillo Rojas (1998, p. 32), el Carrión de esta primera etapa fue “el producto de una amplia y constantemente renovada formación intelectual que ha resultado ser la clave de la solidez de su pensamiento”.

La caracterización de Carrión como un suscitador y promotor de la cultura origina una pregunta: ¿Por qué mantuvo, a lo largo de su trayecto, la preocupación por la difusión de lo que se producía en el Ecuador en cuanto a la cultura y, especialmente, la literatura? La respuesta puede encontrarse parcialmente en un panorama dominado por el parroquialismo y el lugareñismo, un panorama en el cual la escritura no podía constituirse en medio de la vida. (Tal panorama habría llevado a Carrión (1950, p. 380) a afirmar que la literatura es, en nuestro medio, un “oficio heroico”). Al respecto comenta Piñeiro Iníiguez (2005, p. 63): "Carrión tenía una pesada conciencia de los límites que enfrentaban la gran mayoría de sus jóvenes colegas; en su opinión, si solo se lograba publicar en Ecuador, eso equivalía a quedarse inédito".

El mismo Carrión, tras la fundación de esta institución, publicó *El nuevo relato ecuatoriano* (1950), obra con la que pretendió mostrar a América que la literatura ecuatoriana había producido ya un gran relato. Carrión también promocionó a otros artistas y escribió prólogos para otros autores. Según Querejeta Barceló, la promoción que realizaba Carrión, inspirada en la labor de Vasconcelos y de Picón Salas, formaba parte de la su idea de la salvación nacional por medio de la cultura. Carrión ha recibido algunos reproches por tal actitud: Algunos han cuestionado su excesiva generosidad; otros han llegado a afirmar que Carrión avasalló el desarrollo cultural del Ecuador en los años 40 y 50 (Querejeta Barceló, 2005, p. 121). Gustavo Salazar, en cambio, ofrece una valoración distinta de aquella actitud de Carrión: esta no sería más que la manifestación de la tendencia del intelectual lojano a admirar, esto es, “el despliegue de una pasión por todo lo que significaba nuevo, sorprendente —prolongación y superación de una tradición— que nos pone ante la capacidad de generosidad y permanente vocación de contemplador de Carrión” (Salazar, 2001, p. 16).

Hasta aquel momento, Carrión “no había hecho otra cosa que escribir sobre América primero y sobre el Ecuador después, delineando un estilo crítico que discurría en forma asistemática al filo de la literatura y la historia, convertidas en espacio de expresión de una ideología política que parecía haber sintonizado con la situación que estaba viviendo el Ecuador" (Tinajero, 2013, p. 52). No obstante, el “agotamiento cultural” evidenció que el pensamiento de Carrión, aunque mantenía sus valores burgueses de avanzada, había perdido su objeto. Incluso Rodríguez Castelo (2005, p. 40), quien a menudo valora positivamente el legado de Carrión, reconoce que “tanta producción y tan variada y dispersa se resiente de falta de rigores y acabamiento”. Las ideas de afirmación nacional estaban fragmentadas; la reflexión cultural, dispersa, no solamente en su forma sino en su contenido mismo.

A mediados de los años 50, Carrión publicó *Los santos del espíritu*, una serie de libros comprendida por *San Miguel de Unamuno* (1954) y *Santa Gabriela Mistral* (1956). Tinajero desconfía de la supuesta inocencia de los títulos de estos libros. A su parecer, el recurso de la “canonización laica” empleado por Carrión no es sino el signo de “una adhesión no convencional a los símbolos, no ya del cristianismo, sino de la Iglesia Católica” (Tinajero, 2014, p. 102). Esta opinión contrasta con la de Morales Benítez, quien advierte que, al dar a estas figuras el calificativo de “santos”, Carrión no trató de establecer una fisonomía moral. “Lo que inspiró ese título fue el identificarlos con el denuedo del pensamiento, sin mixtificaciones, sin desviaciones, sin traiciones. Hicieron estos autores un culto religioso de su ejercicio mental, se sometieron a la austeridad para contribuir con su pensamiento a la identidad de su modo ético” (Morales Benítez, 2005, p. 306).

Además de comentar los títulos de estas obras, Tinajero (2014, p. 103) se sorprende de que en ellas “la reflexión sobre América y su destino, sobre el Ecuador y su supuesta vocación por la libertad y la cultura, ha quedado en un claroscuro sorprendente”. Esta afirmación está justificada solamente en parte. Tanto *San Miguel de Unamuno* como *Santa Gabriela Mistral* son una recopilación de ensayos con temáticas disímiles (lo único que justifica el título de estas obras son los ensayos que las introducen). De ahí que estos “santorales” carezcan de un sentido de unidad. (Al respecto resultan oportunas las palabras de Álvaro Alemán Salvador (2005, p. 108), quien señala que en los Santos del Espíritu, Carrión recicla “su producción en prosa y se relanza en virtud de su idea del ennoblecimiento de la patria por medio de las letras”) (2005, p. 108).

Sendos libros dedicados a Miguel de Unamuno, Gabriela Mistral y José Carlos Mariátegui estaban planificados como parte de *Los santos del espíritu*. Sin embargo, solamente dos fueron escritos: *San Miguel de Unamuno* y *Santa Gabriela Mistral*. *San José Carlos Mariátegui* nunca llega a aparecer. No sin cierta malicia, Tinajero se pregunta por las razones por las que la obra del intelectual peruano está ausente: “¿Será porque emprender una crítica del marxismo era una tarea que superaba los recursos literarios de Carrión?” (Tinajero, 2013, p. 53). En verdad, aunque Carrión no completó el libro sobre Mariátegui, sí escribió un texto sobre el intelectual peruano: el prólogo a la *Antología de José Carlos Mariátegui*, publicada en 1966. Piñeiro Iñíguez (2005, p. 80) señala acertadamente que a Carrión, “no le preocupan mucho los posibles aportes a la teoría marxista sino más bien la humanidad del personaje, lo incisivo de su talento multifacético, el sentimiento con el que se acerca a la realidad andina y americana”

XX. Gobierno de Ponce Enríquez. Recuperación del objeto de pensamiento. *Nuevas Cartas al Ecuador y García Moreno, el santo del patíbulo*

El “paréntesis democrático” se quebró con la culminación del periodo gubernamental de Camilo Ponce Enríquez, en 1960, y la destitución de su sucesor, Velasco Ibarra, en 1961. Tal desenlace era previsible: lo único que sustentó la estabilidad del periodo entre 1948 y 1960 fue una coyuntura económica favorable, no una transformación estructural capaz de garantizar una estabilidad duradera

(Cueva, 1988, p. 71). A partir de 1955 se comenzó a gestar una crisis cuyos efectos más graves aparecieron a finales de la década en curso y comienzos de los años sesenta. La economía siguió creciendo a mediados y finales de los años cincuenta; no obstante, la caída de los precios internacionales del banano, producto de la sobreoferta y la reducción de la demanda, afectó negativamente al país. A la par de estas coyunturas económicas, se agudizó la crisis de dos relaciones sociales: las agrarias, basadas en la estructura hacendaria, y las de dominación oligárquica e imperialista (Moreano, 1988, p. 64).

El presidente que gobernó durante este periodo fue Camilo Ponce Enríquez, fundador del Movimiento Social Cristiano (actual Partido Social Cristiano). El proyecto de Ponce Enríquez puede ser entendido como “un esfuerzo por incorporar, a los viejos idearios conservadores, algunos de los principios de la Democracia Cristiana Internacional” (Burbano de Lara, 2010, p. 272). Desde el momento en el que asumió el mando, Ponce Enríquez “enfrentó grandes problemas, incluyendo un limitado respaldo popular, una total falta de respeto de los liberales, y una nación al borde de la bancarrota debido al déficit por el derroche en el gasto público del gobierno de Velasco Ibarra” (Lauderbaugh, 2015, pp. 186-187). A todo esto se sumó el malestar general debido a la situación económica. En 1959 Guayaquil se convirtió en el escenario de una protesta contra el gobierno de Ponce Enríquez, la cual fue brutalmente reprimida. El saldo final: decenas de muertos.

Con la llegada de Ponce Enríquez al poder, la Casa de la Cultura, para preservar su autonomía, tuvo que convertirse en un bastión político. Carrión asumió personalmente la defensa de su obra. Tal postura queda plasmada con precisión en el informe que presentó a dicha institución en 1957. Allí, el intelectual lojano insiste en el rol desempeñado por la CCE y su valía: lejos de ser una empresa de lujo o un quehacer de privilegiados, esta institución —dice Carrión— cumple una función pragmática, de realización. La importancia de la CCE en el país quedaría fuera de duda ante las necesidades de los países pobres: investigar su esencia, descubrir sus recursos —estudiar y planificar, en otras palabras—. Además de reiterar en el hecho que la CCE no es un paliativo cobarde ni un empeño de tener “clásicos” o “ediciones críticas”—humanismo inhumano, erudición barata—, Carrión responde a los cuestionamientos sobre el origen de la institución que fundó e insiste en que esta no surgió como resultado de un cambio de nombre³³ sino del afán de engrandecimiento de la vida de la patria.

Frente a un panorama en el que la restauración del clericalismo era concebida como una posibilidad real, el laicismo, el anticlericalismo y las libertades políticas fueron las banderas de lucha adoptadas por las fuerzas sociales. Carrión se integró a esta oposición demoliberal: no se limitó a elaborar una defensa limitada a la cultura sino que, a través de su palabra escrita, atacó políticamente al gobierno. Impulsado por su matriz liberal, el intelectual lojano recuperó el objeto de su pensamiento y se convirtió en uno de los más destacados portavoces de la oposición a la reacción conservadora de

³³ Antes de que la CCE fuese fundada, existió la Comisión de Propaganda Cultural, la cual tuvo objetivos mucho más humildes que los de la CCE—publicación de “clásicos” ecuatorianos—.

Ponce Enríquez. Aparecieron en aquel momento histórico dos obras con una rica prosa, nutrida por la rabia del habla popular: *Nuevas Cartas al Ecuador* y *García Moreno, el santo del patíbulo*.

Grosso modo, la nueva serie de *Cartas al Ecuador* puede ser definida como el embate de Carrión contra Ponce Enríquez. Los textos que componen las *Nuevas cartas al Ecuador* aparecieron en *La Calle*, publicación dirigida por Alejandro Carrión. Al igual que las *Cartas* de los años 40, las *Nuevas Cartas* terminaron en un libro (1959). Las *Nuevas cartas* son más políticas que aquellas publicadas durante el gobierno de Arroyo del Río, responden a la inmediatez del momento, y tienen un tono más acentuadamente personal. Estas cualidades quedan evidenciadas en las temáticas tratadas en las *Nuevas cartas*: la ilegitimidad del mandato de Ponce Enríquez, basado en una minoría electoral; su respaldo a regímenes dictatoriales; el desprestigio que había rodeado al país; la peligrosa presencia de clérigos extranjeros.

“Como fue el caso anterior de *Cartas al Ecuador* —observa Handelsman (1988, p. 39)—, *Nuevas cartas al Ecuador* también constituía una respuesta enérgica a su momento histórico, y comprueba una vez más la habilidad de Carrión de articular el sentido de su tiempo”. Ante la paralización general del país, el intelectual lojano hizo un llamado a favor de un plan de acción candoroso: reconstruir el pueblo. Bajo un programa de salvación nacional debían quedar unidos liberales, socialistas, y sindicalistas. Ante la muerte de la democracia, producto del desinterés mostrado hacia los problemas esenciales, Carrión “propone un vasto plan de resurrección nacional capaz de superar el pesimismo y el ‘quememportismo’ reinantes” (Piñeiro Iníguez, 2005, p. 72). La incidencia de las *Nuevas cartas al Ecuador* en el panorama político, al igual que la de aquellas publicadas en la década de los cuarenta, no debe ser pasada por alto.

La insostenibilidad de la situación política nacional llevó a Carrión a tomar la decisión de partir hacia México. En aquel país vio la luz *García Moreno, el santo del patíbulo* (1959). Con este libro, editado por el Fondo de Cultura Económica, Carrión pudo concretar un propósito que había manifestado en la primera serie de sus *Cartas al Ecuador*: escribir la biografía de Gabriel García Moreno. *El santo del patíbulo* —confiesa su autor en el prólogo de la obra— fue concebido en el lapso de veinte años; no obstante, la resolución de concluirlo y publicarlo fue tomada tras un intercambio de perspectivas con escritores latinoamericanos —Rómulo Betancourt y Germán Arciniegas entre ellos—, quienes acordaron elaborar la biografía de los tiranos de sus países. El objetivo: curar por el ejemplo al revés. A Tinajero (2014, p. 105) no le falta razón cuando afirma que, al igual que *Atabullpa, García Moreno, el santo del patíbulo* debe ser considerado como un texto político.

“*El santo del patíbulo* —dice Rodríguez Castelo (2005, p. 42)— es la obra más larga, mejor construida y más ricamente escrita (que no es lo mismo que la mejor escrita) de Carrión”. Hay en este libro un empeño por tratar de comprender a García Moreno dentro de sus circunstancias políticas y sociales. No obstante, las caracterizaciones que resultan de tal afán carecen de profundidad. Los personajes no son tales; “o son muñecos caricaturales o son personajes del lugar común histórico, salvo los que,

por fines a flor de piel, quiere engrandecer” (Rodríguez Castelo, 2005, p. 42). El intelectual lojano tomó el mito construido alrededor de la figura de García Moreno con el fin de poner en entredicho y revertir el sesgo historiográfico del país. El resultado —dice Perus (2014, p. 289)— fue un texto abiertamente ideológico, impugnador de mitos.

Todas estas cualidades del *El santo del patíbulo* han dado origen a diversos juicios. Ciertos autores destacan el tono combativo de esta obra, producto de sus implicaciones —su cuestionamiento a Ponce Enríquez—. Al parecer de Moreano (1988, p. 65), en esta obra Carrión alcanzó la estatura de Montalvo como insultador. Tinajero se muestra de acuerdo con esta afirmación y añade: “he leído en este libro párrafos que recuperan la ironía corrosiva de las mejores páginas del insultador ambateño” (Tinajero, 2014, p. 105). Otros, en cambio, objetan las pretensiones —históricas, sobre todo— de la obra. *El santo del patíbulo*, al parecer de Alejandro Carrión, no es más que un error de novecientas páginas. Rodríguez Castelo (2005, p. 43), en cambio, lamenta que esta obra, originalmente una novela, se haya hecho pasar como libro de historia.

XXI. La Revolución cubana. Nueva generación intelectual

Antes de proseguir con el repaso del itinerario intelectual de Benjamín Carrión, hay que realizar algunas anotaciones sobre un acontecimiento de consecuencias continentales: el triunfo de la Revolución cubana en 1959. Como observa Moreano (1988, pp. 65-66), la gesta del Movimiento 26 de Julio en Sierra Maestra no estuvo inspirada por el marxismo-leninismo. No obstante, al llevar a cabo los postulados de la revolución democrática nacional —reforma agraria, independencia nacional, participación democrática del pueblo—, la revolución se encontró con la lucha de clases. Ante la violenta reacción de la burguesía nacional e internacional y la creciente movilización del pueblo, la única respuesta posible en el horizonte fue el socialismo. “Al declararse socialista, la revolución cubana no negó el carácter revolucionario del pensamiento democrático nacional; por el contrario, proclamándose la realización consecuente de sus principales postulados, Fidel descubrió y realizó la verdad y el sentido de Martí” (Moreano, 1988, p. 66).

La Revolución cubana, al encarnar los fundamentos de la ideología de la democracia nacional, puso en evidencia una realidad latinoamericana: la contradicción entre los grandes valores burgueses y las burguesías realmente existentes. Ante “la profunda crisis y resquebrajamiento que sufriera toda la estructura política e ideológica de la burguesía y la maduración antagónica, entre el ala girondina y el ala jacobina de la democracia burguesa” (Moreano, 1988, p. 67), la intelectualidad liberal del continente se vio enfrentada a una decisión: adoptar una postura frente a Cuba. Carrión eligió defender la Revolución, a la cual vio como la primera insurgencia completa para llegar a la Segunda Independencia. Aunque su apoyo a la causa cubana le costó perder la amistad de escritores como Rómulo Betancourt, Germán Arciniegas, Alfredo Pareja Diezcanseco, y Alejandro Carrión, el Maestro se mantuvo fiel a su postura y defendió los postulados y realizaciones culturales de la Revolución durante el resto de su vida,

De regreso al ámbito local. Quedó sentado previamente que la década de los años 60 significó el fin de la estabilidad política. Como resultado del descontento generalizado tras el gobierno de Ponce Enríquez, Velasco Ibarra obtuvo una victoria arrolladora. No obstante, un año después, el Ejército lo removió del mando. Carlos Julio Arosemena Monroy, su vicepresidente, asumió la presidencia del país. La actitud progresista de Arosemena Monroy —alejamiento de la represión y un cierto nacionalismo antiimperialista— no lo llevó demasiado lejos. En medio de un clima político marcado por el fantasma de la “infiltración comunista”, los militares dieron un golpe de Estado en 1963. La Junta Militar que gobernó al país, afín a la Alianza para el Progreso y apoyada en las fuerzas reaccionarias y en la clase media, abandonó el gobierno en 1966, tras una ola de manifestaciones y huelgas.

En aquel contexto surgió un proyecto de revisión cultural. Amparados en la consigna de la “segunda independencia”, una generación de jóvenes intelectuales³⁴ rechazó el colonialismo y el elitismo y defendió la forja de una cultura nacional genuina de bases populares. Los cuestionamientos de la nueva generación de intelectuales estuvieron dirigidos contra la CCE —institución que representaba a la cultura oficial y a la intelectualidad elitista— y los planteamientos culturales de Carrión. (El objeto de crítica —aclara Sinardet Seewald— no fue tanto la persona de Carrión, con sus convicciones de izquierda, sino la teoría de la pequeña nación y los límites de la política cultural emprendida con base en esta). En aquella joven generación intelectual destacaron los tzántzicos, quienes proclamaron la necesidad de “renovar la producción artística y actualizar la reflexión sobre el rol social y el alcance político del arte” (Sinardet Seewald, 2014, p. 361). Además de oponerse al rol elitista del intelectual, los tzántzicos buscaron romper con el provincialismo intelectual, caracterizado por el aislamiento cultural y la mediocridad de la producción. Estas proposiciones estaban acompañadas por un rechazo a la noción del arte por el arte.

Ante la limitación de la libertad y actividad cultural de la CCE propugnada por la dictadura de la Junta Militar a partir de 1963, los tzántzicos cuestionaron la tutela política aceptada por la CCE —acusación dirigida a Gonzalo Zaldumbide—. La crítica a esta institución durante estos años tenía un doble objetivo: devolver la autonomía de dicha institución, rota con la dictadura, y romper con una política cultura elitista para que el pueblo se haga de los instrumentos para su quehacer cultural. Fruto de esta actividad y como muestra de rechazo a las precedentes intervenciones de la Junta Militar en la CCE, en 1966, tuvo lugar la toma de esta institución. Como resultado de esta medida, se aceptó la constitución de una comisión que elabore una nueva ley para la CCE; asimismo, se conformó una nueva directiva para esta institución. (No obstante, ante la parálisis que produce la institucionalidad, Fernando Tinajero, uno de los intelectuales de vanguardia, proclamó el parricidio intelectual, esto es,

³⁴ Emmanuelle Sinardet Seeward (2014) incluye los siguientes nombres: Agustín Cueva, Francisco Proaño Arandi, Fernando Tinajero, Alejandro Moreano, Ulises Estrella Humberto Vinuesa, Alfonso Muirragui, Rafael Larrea, Raúl Arias, Euler Granda, Simón Corral, Marco Muñoz, Antonio Ordóñez.

la ruptura total con la generación precedente. Expresión de esta consigna fue el Frente Cultural, agrupación surgida en 1968).

Tras la reestructuración de la CCE, Carrión ocupó nuevamente la presidencia de dicha institución. Apareció en 1967 *El cuento de la patria*, una obra que, según narra Rodríguez Castelo, surgió de unas charlas radiales ofrecidas por Carrión en México para dar a conocer al Ecuador. En palabras de Piñeiro Iñiguez (2005, p. 76), “la estructura es sumamente original aunque poco rigurosa para un libro de historia: en vez de seguir un orden cronológico, Carrión nos presenta los grandes hechos agrupados de acuerdo a una valoración práctica más desde la estética que desde la política”. Además del carácter conversacional de Carrión, en *El cuento de la patria* se despliega dos horizontes: uno legendario y uno histórico. Bajo la consigna de que la poesía, devenida leyenda, ofrece una imagen de lo que hay de eterno en el pueblo, Carrión retoma ideas defendidas en obras de años precedentes, como la apología del padre Velasco o el combate al sentimiento de inferioridad. Al igual que lo sucedido con *Garúa Moreno, el santo del patíbulo*, las aspiraciones históricas de esta obra han dado lugar a no pocas malinterpretaciones y condenas. De ahí que Rodríguez Castelo (2005, p. 47) insiste en que *El cuento de la patria* no debe ser leído como historia a pesar de que en no pocas ocasiones manifiesta tal afán.

El nuevo periodo de Carrión al mando de la CCE no duró mucho. Debido a las dificultades a las que se vio enfrentado durante su administración, el intelectual lojano decidió aceptar el nombramiento de embajador en México efectuado por el presidente Otto Arosemena. En diciembre de 1967, durante su estadía en aquel país, Carrión recibió el que, posiblemente, sea el galardón más alto de su vida: el Premio “Benito Juárez” por méritos cívicos y culturales. Esta condecoración, creado por el centenario de la República, fue otorgada por vez única a tres figuras latinoamericanas. Luis Federico Leloir, premio Nobel de Química, fue galardonado por las ciencias; Oscar Niemeyer, arquitecto de Brasilia, por las artes; y Benjamín Carrión, por la literatura. La entrega del premio, en febrero de 1968, “la vivió Carrión como un gran triunfo de la ‘pequeña patria’” (Rodríguez Castelo, 2005, p. 49).

XXII. Los años finales de Carrión

Durante los últimos años de su vida, Carrión ejerció, en palabras de Rodríguez Castelo, su “señorial retiro”, el cual fue roto únicamente por las visitas de sus amigos. Aquel confinamiento, sin embargo, no consistió en una parálisis de actividad. El Maestro continuó abierto al diálogo, apoyó empresas culturales como los “Clásicos Ariel”, publicó algunos libros más, y recibió creó el Premio Nacional “Eugenio Espejo”, otorgado en 1975 por el gobierno de Rodríguez Lara como muestra de reconocimiento a su trayectoria y labor por la cultura. En aquel momento de su vida nadie dudaba que el fundador de la Casa de la Cultura Ecuatoriana era la figura más preeminente de la cultura en el Ecuador. En palabras de Tinajero (2014, p. 121):

Por encima de sus contradicciones, Carrión se había constituido en una suerte de patriarca de la cultura ecuatoriana: reconocido por todos aunque muchos le odiaban en secreto, era ya admitido como la

primera autoridad cultural de la República, e incluso como un referente ético en medio de una época confusa, cuando los valores de la izquierda y la derecha empezaban a perder su claridad, confundidos por la preponderancia cada vez mayor de un capitalismo que parecía no tener ya competidores.

En 1970 apareció *Raíz y camino de nuestra cultura*, libro que recibe su nombre de una ponencia presentada por Carrión durante el Encuentro del Tercer Mundo (Génova, 1965). En esta obra aparecen cuestiones tales como la novela latinoamericana, el mestizaje, la responsabilidad del escritor ante su tiempo. Algo similar ocurre con el *Plan del Ecuador*, obra de 1977 en la que Carrión retoma temáticas en las que ya había incursionado anteriormente, tales como el proyecto de vida en común y la trayectoria cultural del país. También aparecen tratadas otras cuestiones como las zonas geográficas —particular atención merece el intertrópico, reelaboración de un viejo tópico de Carrión—, los factores económicos, el petróleo.

Carrión dedicó los últimos momentos de su vida a la escritura de *América dada al diablo*, obra publicada póstumamente (1981). El título, al parecer de Piñeiro Iñiguez, traduce la sumisión latinoamericana ante los Estados Unidos. Carrión aparece una vez más como el escritor combatiente y polemista. No obstante, la amargura atraviesa las páginas de este libro: la condena de los decursos tomados por la historia política americana evidencia un profundo desencanto ante el panorama que se vislumbra en América. Carrión cuestiona duramente el papel desempeñado por los Estados Unidos en el continente, situación particularmente evidente con las recientes dictaduras que se habían instaurado. (El suceso más amargo, sin duda, fue el golpe de Estado de Chile en 1973).

XXIII. A manera de conclusión

Carrión falleció el 8 de marzo de 1979. Sería oportuno incluir aquí una síntesis de su legado intelectual. No obstante, como se desprende de las distintas cuestiones tratadas a lo largo de este texto, tal tarea parece rebasar los objetivos de un párrafo de conclusión. Tampoco los autores que han escrito sobre el intelectual lojano coinciden en la identificación del aporte intelectual más valioso de Carrión. Lo que rescata Tinajero (2013, p. 60) en el Maestro es "su capacidad de ofrecer al Ecuador una razón de vivir y de tener orgullo de sí mismo". Alejandro Moreano (1988, p. 72) reconoce que, aunque Carrión no logró rebasar su frontera ideológica, en la abismal diferencia entre la sociedad burguesa y la ideología de la burguesía "radica la fuerza motriz de su pensamiento crítico y de un gran estilo: combativo, virulento, rica en substancias naturales, 'nacionales'". Handelsman (2009, p. 181) considera que toda la obra de Carrión "fue una búsqueda por un mundo mejor, y por ser esa búsqueda todavía inconclusa nos compete a todos completarla, aunque sabemos que nosotros también nos quedaremos a medio camino".

Al igual que Tinajero, Moreano, y Handelsman, otros autores han rescatado diversos valores, méritos y virtudes en el itinerario intelectual de Benjamín Carrión. Muchas cosas más podrían decirse en torno al legado del Maestro. Aquí quisiera añadir solamente una valoración personal, que, en cierta medida, guía y ordena el último capítulo de este trabajo. Como quedó señalado en una sección anterior, Carrión fue, ante todo un suscitador. Este verbo —y los que se hallan cerca de este: causar, promover,

provocar— no alude al simple hecho de pronunciar ciertas palabras y obtener una reacción. Si Carrión fue, en efecto, un suscitador, esto no se debió a que sus obras transmitieran solamente ciertos significados, sean estos denominados bajo términos como "teoría de la pequeña nación" o "salvación por la cultura". Si las obras del Maestro fueron capaces de "suscitar" algo —sea lo que hubiese sido—, estamos ante un caso en el cual se puede hablar con total confianza de que con las palabras se estaba haciendo algo. Estamos, en definitiva, ante una palabra viva.

¿Cómo explicar el carácter suscitador de la palabra de Benjamín Carrión? Difícilmente podría establecerse una respuesta que zanje debate en torno a esta cuestión. No obstante, con base en las anotaciones recogidas en este capítulo, es posible establecer algunas respuestas tentativas. En primer lugar, hay que recordar que uno de los rasgos distintivos de Carrión fue su don de conversador. Para el intelectual lojano, la conversación no fue solamente una herramienta disponible a su favor sino la matriz en la que originó la mayor parte de su obra. Carrión jamás habría alcanzado su estatura de suscitador —es decir, de originador de inquietudes, acciones, pareceres— de no haber manifestado una permanente predisposición a construir un mundo común a través del intercambio lingüístico. Al respecto, Gadamer (2004, p. 206) recuerda lo siguiente: “lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”.

Para entender las razones por las que Carrión adoptó aquel rol de suscitador se requiere también comprender el contexto nacional y regional en el cual le tocó desenvolverse. En su libro sobre la novela ecuatoriana, Ángel Felicísimo Rojas (1948) observa una peculiaridad de nuestro país y su actividad intelectual: mientras en los países europeos no había sido frecuente la participación activa del escritor en la actividad política, en el Ecuador, en cambio, tal suceso se había constituido en una constante de nuestra historia. Si partimos de la exposición de Rojas, puede notarse que, efectivamente, con excepción de la generación decapitada, en el caso ecuatoriano se produce la unidad de la figura del escritor con la del hombre de política. Algo de esto intuye Tinajero (2013, p. 27) cuando advierte que, si bien la cultura letrada del Ecuador no ha propendido a cultivar las disciplinas especulativas y, más bien, se ha inclinado hacia la literatura, “hay que admitir que la literatura no ha sido entre nosotros un producto exclusivo de la imaginación, sino un medio de exponer y defender ideas”.

Tinajero, lastimosamente, no profundiza en estos enunciados. Quien sí se anima a formular una explicación sobre el vínculo entre la obra de los escritores y la política es Michael Handelsman. Sus premisas, sin embargo, se extienden más allá de las fronteras ecuatorianas para abarcar una realidad continental. “A diferencia de otros lugares del mundo, en América la relación que existe entre la obra y la vida de un escritor se caracteriza a menudo por grandes conflictos sociopolíticos que nada tienen que ver con el profesionalismo comercial de los Estados Unidos o de Europa por ejemplo” (Handelsman, 1989, p. 42). En dicha realidad estaría el origen de una "tradición de compromiso social" en el espacio latinoamericano. Si bien la conclusión de Handelsman resulta un tanto general,

hay que reconocer que hubo una toma de postura por parte de la intelectualidad latinoamericana. (El siguiente capítulo trata, en cierta medida, sobre este punto). Aún más, puede llegar a afirmarse que la vinculación entre actividad intelectual y postura política en Carrión, no es un caso extraordinario sino una forma particular de adoptar aquella tradición de compromiso social mencionada anteriormente.

Esta es una de las razones por las que el nombre de Benjamín Carrión ha quedado vinculado al de una de las figuras intelectuales más importantes de Latinoamérica durante el siglo XX: José Vasconcelos. Según Grijalva (2014b, p. 8), tanto Vasconcelos como Carrión son “figuras intelectuales paradigmáticas del proyecto nacionalista que intentó, en la primera mitad del siglo XX, democratizar la cultura nacional, destruir las graves injusticias sociales y construir una sociedad igualitaria y orgullosa de sus diversidades étnicas, raciales y populares, en sus respectivos países”. En el caso de Carrión, si bien su pensamiento se halla a menudo centrado en cuestiones nacionales, no pierde de vista la dimensión americana. Por razones como esta, Handelsman (1989, p. 34) advierte que las obras de Carrión deben interpretarse dentro de un contexto continental. Tal advertencia, lejos de ser una anotación accidental, constituye un imperativo: las discusiones y los temas abordados por Carrión difícilmente podrían ser calificados de parroquiales. Los capítulos que siguen —especialmente el tercero— tratan de corroborar esta aserción.

Capítulo III. Sobre la literatura en torno a la realidad de “Nuestra América” y la cuestión del tropicalismo

I. Justificación de un contexto para el tropicalismo, cuestión central en las *Cartas al Ecuador*

Antes de exponer las interpretaciones históricas de las *Cartas al Ecuador* que Benjamín Carrión escribió entre 1941 y 1942 hay que reparar en una de las particularidades de estos textos: su amplitud de temáticas. Sirvan de evidencia los siguientes tópicos allí tratados: la historia republicana a través de personajes de la vida política—Vicente Rocafuerte, García Moreno, Eloy Alfaro—, la producción literaria del Ecuador, la situación mundial con la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Carlos Alberto Arroyo del Río, el conflicto de 1941 con el Perú, el problema del militarismo, la necesidades de “volver a tener patria”, entre otros. Hay, no obstante, una idea —o, acaso, sería mejor decir cuestión— que atraviesa varias de las cartas y de las temáticas mencionadas previamente: el tropicalismo. Términos como trópico, tropical, tropicalismo, ardentía, calor aparecen en diversos fragmentos. Las siguientes enunciaciones que aparecen en las *Cartas* confirman lo expuesto: el nombre Ecuador fija al tropicalismo como nuestro máximo defecto y virtud (Benjamín Carrión, 1942, p. 13); la condición tropical que nos caracteriza como país es un signo nacional auténtico e irrecusable (Benjamín Carrión, 1942, p. 15); la América tropical se alzó contra la traición planeada por Juan José Flores (Benjamín Carrión, 1942, p. 20);¹ Vicente Rocafuerte recibió del trópico pasión, inteligencia, habilidad mental, ímpetu de hacer y voluntad de poderío (Benjamín Carrión, 1942, p. 29); García Moreno fue un tirano tropical (Benjamín Carrión, 1942, p. 40); Espejo, Olmedo, Montalvo y González Suarez sobresalieron por su ardentía (Benjamín Carrión, 1942, p. 64); como producto del trópico, el hombre ecuatoriano se ha empeñado en hazañas de libertad a lo largo de su historia (Benjamín Carrión, 1942, p. 95); es posible edificar una “pequeña gran patria” en el trópico rico en humus, fiebres y sabandijas... (Benjamín Carrión, 1942, p. 147)

La noción de tropicalismo ocupa un lugar nada desdeñable en el conjunto de las *Cartas*. La interpretación histórica de estos textos, en consecuencia, no puede prescindir de la revisión dicha noción. Hay, sin embargo, un inconveniente para la realización de este propósito: el empleo que hace Carrión del término tropicalismo y afines apenas proporciona criterios para elaborar una definición de dicho término. Después de todo, ¿qué tienen en común el clima, García Moreno, las fiebres, para ser calificados de tropicales? Como puede notarse, la tarea de ofrecer una definición unívoca del término tropicalismo resulta infructuosa. ¿Esto quiere decir que el uso hecho por Benjamín Carrión de dicho término fue arbitrario? No. La palabra “tropicalismo” y similares —tropical, trópico, ardentía— aparecían tratadas en textos, estudios, y discusiones sobre cuestiones disímiles: tendencias sociales, política, relaciones internacionales, literatura, interpretaciones históricas, entre otras.

¹ La “oscura maquinación” aludida es el intento de Flores de invadir el país con la ayuda de la Corona española.

Adviértanse, tras lo expuesto, las dificultades que aparecen en el tratamiento de la cuestión del tropicalismo y los usos de este término. No hay un punto de inicio, una introducción. Esta constatación, sin embargo, no debe ser tomada como una negación de la posibilidad de bosquejar lo que Carrión estaba haciendo al recuperar términos como tropicalismo, trópico, ardentía. En el primer capítulo se estableció que la indagación de la racionalidad de las ideas pasadas permite el esclarecimiento de los enigmas explicativos planteados por estas. Cabe preguntarse entonces, ¿Carrión sostuvo racionalmente la idea del tropicalismo expuesta en las *Cartas*? A rasgos generales, puede decirse que sí. «Sobre el clima nacional: afirmación orgullosa de nuestro tropicalismo», la segunda de las *Cartas al Ecuador*, contiene una breve exposición en torno al tropicalismo como expresión y fijación de nuestras realidades vitales. Allí Carrión no solamente insiste en el poder configurador del clima sino que manifiesta su abierto rechazo a las teorías antropológicas y los apotegmas de exclusivismo racial, defendidos por autores como el filósofo Joseph Arthur de Gobineau y el antropólogo Georges Vacher de Lapouge. Para sustentar su exposición, cita a Vasconcelos, quien en *La raza cósmica* sostiene que las grandes civilizaciones nacieron en el trópico y que la civilización final volverá al trópico. Esta tesis —dice Carrión— ha sido repetida y parafraseada por autores de clima templado como Waldo Frank (Norteamérica) y Hermann Graf Keyserling (Región báltica).

Hay, sin embargo, un problema con esta última afirmación. Una revisión inicial de las obras de los dos autores mencionados parece desdecir las palabras de Carrión. Waldo Frank menciona en determinadas ocasiones al trópico: al observar la exuberancia del istmo de Panamá, al hablar de la cultura maya, al intuir el destino del Brasil. No obstante, el trópico no es la temática central en su obra. El caso del Conde de Keyserling es más complicado todavía: este escribió poco —prácticamente nada— sobre el trópico. ¿Por qué razón, entonces, lo menciona el autor de las *Cartas*? Una forma de solventar este dilema sería poner momentáneamente en paréntesis la cuestión del tropicalismo e identificar un rasgo común a ambos autores: su preocupación por nuestro continente. Tanto Frank como Keyserling fueron conocidos en su época como intérpretes de la realidad americana. El primero escribió *América Hispánica: un retrato y una perspectiva* (1932); el último, *Meditaciones suramericanas* (1931). Si a esto añadimos que Vasconcelos, el primer nombre mencionado al tratarse la cuestión del tropicalismo, también centró su atención en cuestiones similares a aquellas que ocuparon a los otros dos autores, hay razones suficientes para creer que la inclusión de estos en las *Cartas* no obedeció, primordialmente, a su inquietud por el trópico sino a su afán por interpretar y valorar la realidad de una porción del continente americano: la América no Sajona.

La conclusión del párrafo previo constituye un motivo suficiente para revisar las obras de estos autores y de otros tantos sobre la realidad de esta porción del continente en su pasado, presente y porvenir. A esto añadamos que, al llevar a cabo esta tarea, varias de las interrogantes y escollos planteados por la cuestión del tropicalismo quedarían solventados o, al menos, aclarados en parte. En las páginas subsiguientes, por tanto, se esbozará un contexto intelectual capaz de sustentar no

solamente la cuestión del trópico —lo tropical, el tropicalismo— sino también de las disquisiciones sobre la realidad de “Nuestra América”,² es decir, de una América distinta a la sajona, la cual podía adquirir diversas denominaciones según el autor en cuestión: Hispanoamérica, Iberoamérica, Indoamérica. Se rastreará una serie de textos y se expondrá brevemente, a través de ellos, lo que era posible decir y hacer al retomar ambas cuestiones.

II. Las interpretaciones de “Nuestra América”

En el capítulo anterior se mencionó que a inicios del siglo XX surgió una corriente intelectual y literaria que preconizaba la unidad de “Nuestra América”. Asimismo, se señaló que, para Tinajero, el nacimiento de aquella América —América Latina— se produjo en medio de una disputa ideológica sobre la representación mental del continente que se forjaban las burguesías. Se expuso también el planteamiento de Moreano en torno al “descubrimiento filosófico de América”, esto es, la expansión de la ideología propia de burguesía y su aclimatación: el continente constituía una matriz —la barbarie— que debía ser fecundada por el espíritu europeo —la civilización—. Finalmente, se expuso que el descubrimiento y la conquista filosófica de América estuvieron acompañados de una utopía americana, de un proceso de unificación y síntesis del cual formaron parte autores como los homenajeados en *Los creadores de la nueva América*.

Estos planteamientos, a pesar de su excesiva amplitud, pueden servir como punto de partida del presente capítulo. Después de todo, tanto Tinajero como Moreano coinciden en identificar un fenómeno intelectual vinculado con nuestro continente que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XX. El propósito de las secciones subsiguientes será tratar de dar mayor especificidad a lo expuesto en el párrafo precedente. A manera de una síntesis generalizada, aquí bastará señalar lo siguiente: en la primera mitad del siglo XX —particularmente en las décadas de los años veinte y treinta—, varios autores se preguntaron sobre la realidad del continente. (A manera de una breve aclaración, esta realidad no quedaba limitada a la cultura y el arte sino que abarcaba a la economía, la política, la sociedad). El continente en cuestión es aquel que el escritor ecuatoriano José Monsalve Pozo, en una obra de los años treinta, llama “Nuestra América”;³ en general, la América no sajona. Aquella interrogación de la realidad continental, generalmente imbuida por el pensamiento y esfuerzos de diversas figuras americanas precedentes, iba acompañada de interpretaciones del pasado, presente y porvenir.

En definitiva, era un momento de actividad intelectual americana encaminada a pensar el continente. El escritor peruano Luis Alberto Sánchez, al referirse a esos esfuerzos, hablaba de una filosofía rara

² Esta expresión, aunque aparece como una conceptualización elaborada desde el presente, tiene un origen eminentemente histórico. Para distinguir la expresión histórica, empleada por los autores aquí tratados, de la conceptualización incluida en estas páginas, se usarán comillas en este último caso.

³ Es altamente probable que Monsalve Pozo, a su vez, haya retomado dicho término de «Nuestra América» (1891), ensayo en el José Martí, su autor, analiza la situación histórica de esta parte del continente americano y propone una unidad futura.

y actuante, digna de la realidad americana. “Desconcertados ante la realidad que descubrimos, requerimos la precisión de aprehenderla en un itinerario ideológico, en un prontuario sentimental” (Sánchez, 1935, p. 133). Tanto Sánchez como los demás partícipes de aquel fenómeno intelectual eran conscientes de la presencia y el alcance del mismo. Waldo Frank, al hablar de Mariátegui y la intelectualidad limeña en América Hispana, identifica también aquel empeño de carácter continental: “Hasta el más recogido poeta de entre ellos sabe que hay que crear a América y que antes de comenzar hay que cambiar su estructura económica (...). Hay hombres en Cuzco, en Piura, en Puno, en Arequipa, en Bolivia, en Chile con una visión semejante” (Frank, 1932, p. 125).

Autores ecuatorianos también fueron partícipes de estas inquietudes. En *Hispanoamérica para los hispanoamericanos* (1930), tesis doctoral presentada en la Universidad Central del Ecuador, Gerardo Falconí, su autor, habla del surgimiento de una literatura “de apostolado social”. El movimiento habría sido iniciado por Alberdi y Sarmiento para ser continuado por una escuela dedicada a la exposición de nuestros problemas. Miembros de dicha escuela habrían sido Francisco García Calderón, César Zumeta, con su libro *El continente enfermo*, y Francisco Bulnes, analista de los vicios americanos: megalomanía, canibalismo burocrático y jacobinismo. Tras ellos, autores como José Rodó, Manuel Ugarte, Carlos Octavio Bunge, Oliveira Lima, Rufino Blanco Fombona y, sobre todo, José Vasconcelos se habrían deslizado “al través de las intrincadas sendas de las teorías científicas, para dar a su América con franca espontaneidad, con intención serena y precisa y un puro amor de tradición auténtica y de porvenir común, la cultura que ha de ser el brote genuino de su personalidad sociológica y el lugar a que tiene derecho en el concierto de los pueblos libres” (Falconí R., 1930, p. 17). La lista proporcionada por Falconí no es ni mucho menos definitiva⁴ pero permite identificar algunas de las figuras que dedicaron su atención a las realidades de una parte del continente americano.

En todos ellos hay una visión panorámica de aquellas realidades y propuestas relacionadas con el destino americano. Gerardo Falconí, por ejemplo, afirma que el objetivo de su trabajo consiste en la realización de una “vivisección” de la realidad social americana para determinar el sentido que ha de tomar dicha realidad, de acuerdo (equilibrio) con el medio en el que se desarrolla. Luis Monsalve Pozo (1934, p. I), a su vez, define a su obra como una síntesis de las doctrinas y directrices de “pensadores que han investigado el alma y el destino de nuestra América”. En el proemio a la segunda edición de *Los destinos del trópico*, la obra del escritor colombiano Luis Enrique Osorio, los directores de la Biblioteca de la Alianza Unionista (1933, p. 3) señalan que “entre las obras escritas sobre el problema iberoamericano, esta ocupa sitio prominente, ya por su honda observación, ya por contener los fundamentos del unionismo”.

⁴ Véase, por ejemplo, el excurso sobre José Monsalve Pozo y los gestores de una nueva América. Allí aparece una lista de pensadores que, si bien se diferencia un tanto de la de Falconí, también recoge varios de los nombres señalados por este.

Un último rasgo que puede identificarse en los exponentes de este movimiento intelectual es la amplitud temática de sus obras, en virtud de la cual estas exhibían cierta libertad expositiva. Ninguno de estos autores consideraba a sus obras como estudios científicos inscritos en determinada disciplina; no obstante, todos ellos ratificaban un carácter de verdad a dichas obras. Así, al comienzo de *América Hispana: un retrato y una perspectiva*, Waldo Frank aclara que aquel libro, a diferencia de otros anteriores, no es una Historia sino una obra de arte: el empeño guía de *América Hispana* no habría sido la acumulación de datos sino la presentación de “un organismo viviente alrededor del cual se relatan los hechos para dar al lector una impresión de la verdad que este ser colectivo y viviente representa” (Frank, 1932, p. IX).

Ya años atrás, José Vasconcelos había caracterizado a *La raza cósmica* como un “salto de espíritu” sustentado con datos, para hacer frente a una historia empírica, centrada únicamente en la descripción de utensilios y la medición de índices encefálicos. De ahí que Luis Enrique Osorio (1933, p. 11), al referirse a la idea de Vasconcelos, aclare que considera a esta como poema y no como una teoría “para no despertar la ira de los doctos en dolicocefalias y braquicefalias”. Tampoco Carrión en *Los creadores de la nueva América* atribuye a los planteamientos de Vasconcelos un carácter científico. Sin embargo, para defenderlos de los cuestionamientos sobre su carácter excesivamente amplio y lejano, Carrión (1928, p. 74) cita al propio Vasconcelos y enfatiza que “la ilusión y la utopía son una fuerza de la que no debe prescindir ninguna civilización”.

En las páginas subsecuentes, las cuales constituyen la primera parte de este capítulo, se procederá a revisar a algunos de los exponentes de esta tendencia intelectual y sus obras. Entre ellos: José Vasconcelos (*La raza cósmica*, 1926 y 1927), Benjamín Carrión (*Los creadores de la nueva América*, 1928), Gerardo Falconí R. (*Hispanoamérica para los hispanoamericanos*, 1930), Herman Graf Keyserling (*Meditaciones suramericanas*, 1931),⁵ Waldo Frank (*América Hispana: un retrato y una perspectiva*, 1932) Luis Enrique Osorio (*Los destinos del trópico*, 1933), Luis Monsalve Pozo (*Indoamérica*, 1934), Luis Alberto Sánchez (*Vida y pasión de la cultura en América*, 1935), César Vicente Velásquez (*El problema histórico de Hispanoamérica*, 1937). A estos autores cabe añadir otros que, a pesar de centrar su atención en problemáticas particulares del Ecuador, no pierden de vista el horizonte de “Nuestra América”:⁶ Luis Bossano («Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador», 1929, y «Notas sobre el campesino ecuatoriano», 1933), Rodrigo Chávez González («Estudios de idiosincrasia regional», 1935, y *El mestizaje i su influencia social en América*, 1937).

Una anotación final: los autores aquí incluidos no deben ser tomados como los representantes únicos de esta tendencia interpretativa de “Nuestra América”. Por una parte, no aparecen aquí figuras que,

⁵ Keyserling aclara que, si bien la obra en sí misma no es un libro sobre Sudamérica, encierra un “colorido hispanoamericano”.

⁶ Una exculpación: esta división no escapa a una cierta artificialidad, ya que varios de los autores mencionados previamente, a la vez que priorizan el panorama continental, también dedican su atención a cuestiones concernientes a sus respectivos países.

a pesar de haber dedicado su atención a pensar esta porción continental, pertenecen a una temporalidad ya distante de la aquí tratada —años veinte y treinta, sobre todo—. Quedan así fuera nombres como los de Simón Bolívar, Domingo Faustino Sarmiento, o José Martí, más propios del siglo XX. Asimismo, en un momento ya bastante tardío del presente trabajo he podido constatar que, como en el caso ecuatoriano, hay autores que dedican su atención a los problemas locales de sus respectivos países pero que no pierden de vista el horizonte continental. Dos nombres en particular pueden ser mencionados: Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, ambos intelectuales peruanos. La inclusión de las obras de estos autores ciertamente complementaría y precisaría varios de los argumentos aquí tratados. Lamentablemente, por cuestiones de espacio y tiempo, estos nombres apenas quedan mencionados en ciertas ocasiones. Tal situación, aunque desfavorable, no altera sustancialmente lo expuesto en este capítulo. Hecha esta aclaración, considero que se puede proceder.

III. Criterios para la comprensión de la realidad americana

Antes de revisar los planteamientos contenidos en las obras de los autores señalados previamente, hay que delimitar el objeto de sus interpretaciones y las herramientas con las que contaban para acercarse a este. Los acápites III, IV, V, y VI parten de este imperativo y, en consecuencia, se ocupan tanto de la caracterización de los planos que los autores pasados identificaban como constitutivos de la realidad americana como de la revisión de los criterios retomados por dichos autores (y que estaban a la disposición de estos) para explicar aquellos planos. En torno al primer punto, puede decirse que los planos identificados eran, grosso modo, dos: el humano y el no-humano. Asimismo, en lo concerniente al último punto, puede afirmarse que en las obras de estos autores hay ciertos criterios de análisis que, en varios casos, son comunes y que se derivan de los dos planos constitutivos de la realidad. Una aclaración en torno a estas últimas líneas. Las expresiones allí introducidas —planos constitutivos de la realidad, plano humano, plano no humano— no son el resultado de una conceptualización arbitraria sino de la recuperación de expresiones presentes en los mismos textos pasados. Aunque esta terminología no aparece en el conjunto de los autores que se retoman en estas páginas sino solamente en uno de ellos —Luis Monsalve Pozo—, las distinciones de sentido y referencias a las que esta alude se hallan presentes en la práctica totalidad de dichos autores. (Las citas y ejemplos que se incluyen en el siguiente párrafo y en el resto de este capítulo van a confirmar este aserto). Por este motivo y por razones de unidad conceptual, estos términos serán retomados continuamente a partir de aquí.

El ejemplo más claro de la enunciación de esta distinción entre los elementos constitutivos de la realidad aparece en *Indoamérica*. Allí Monsalve Pozo señala que, para su estudio del panorama de “Nuestra América”, procederá a dividirlo en dos perspectivas: humana y no humana, las cuales poseen lógicas y estructuras propias. Aun en los textos en los que no se enuncia explícitamente aquella distinción de los planos de la realidad, ambos aparecen tratados: la exposición de Vasconcelos en *La raza cósmica* está basada en tres puntos: la formación de la futura raza iberoamericana —plano

humano—, el aprovechamiento que dicha raza hará de su medio —plano no humano—, y el factor espiritual que guiará la empresa total —teoría sobre la realización de ambos planos—. Asimismo, en *Los destinos del trópico*, el primer capítulo se titula «El problema de la raza» —factor humano— y el segundo, «El oráculo de los ríos» —factor no humano—.

Estas distinciones entre el plano humano y el plano no humano aparecen también en trabajos y estudios sobre la realidad ecuatoriana. Una de las primeras afirmaciones de Neptalí Zúñiga en *Fenómenos de la realidad ecuatoriana*, un estudio destinado a explicar de la realidad y posibilidades económicas de los agregados sociales del Ecuador, es la siguiente: “En la estructura y determinación de los hechos económicos intervienen poderosamente y con caracteres primarios, el hombre, concebido ambientalmente, y el territorio, sociológicamente hablando, en donde se desenvuelve su energía vital” (Zúñiga, 1940, p. 9). Asimismo, Luis Telmo Paz y Miño comienza su estudio titulado «La distribución geográfica de la población del Ecuador» con las siguientes palabras:

Las observaciones, o, mejor dicho, las investigaciones que conducen al *Conocimiento del Ecuador*, no pueden dividirse, en rigurosa didáctica, más que en dos grandes categorías: los que tienen por objeto el estudio del suelo, de nuestro suelo; y los que tienen por objeto el estudio del hombre, es decir, del hombre ecuatoriano.

Con los primeros, que han de versar, forzosamente, sobre las condiciones y particularidades de la atmósfera, de la litósfera, de la hidrósfera y, por fin, de la biósfera de un territorio dado, se ocupa la Geografía Física, propiamente dicho. Por los segundos se preocuparán la Antropología y la Etnografía (Paz y Miño, 1938, p. 93).

Posteriormente, Paz y Miño señala que ni el suelo ni el hombre pueden ser estudiados de manera aislada; de ahí su insistencia en la necesidad de identificar las relaciones que existen entre los componentes del medio físico-humano. Con base a esto, Paz y Miño sostiene que la tierra debe ser concebida como morada y parte del hombre y este, a su vez, como parte de la tierra. Para Paz y Miño, tales relaciones existen y la tarea a emprenderse en el conocimiento de la realidad físico-humana debe ir encaminada a la identificación de aquellas relaciones y su acción, es decir, las influencias mutuas entre el hombre y la tierra en la que habita. En este último se expone ya uno de los criterios para el acercamiento a estos planos de la realidad. Posteriormente se revisarán los criterios adoptados por aquellos autores que se interrogaron por “Nuestra América”.

IV. Consideraciones en torno a los componentes de la realidad americana: el plano no humano

Se ha establecido previamente que el plano no humano —llámese paisaje, clima, ambiente— era retomado como uno de los constitutivos de la realidad americana. ¿Qué era lo que se decía y podía decirse sobre este plano? En *Los resultados sociales de la herencia*, Ángel Modesto Paredes afirma que el clima y el alimento son los constitutivos del medio cósmico de los seres organizados. El primero de ellos es, en particular, el marco donde se desarrolla una existencia. Pero ¿qué debe entenderse por clima? Paredes (1935, p. 153) sostiene que este consiste en “la suma de condicionantes que influyen en un ambiente y son capaces de modificar el curso de la vida, y en el criterio de ciertos geógrafos

abarca además, todas las posibilidades nutritivas de que se dispone en un suelo”. En la primera parte de esta definición quedan comprendidos la humedad, la luz, la exposición solar, las corrientes eléctricas, el aire, la presión atmosférica.

Dada la vinculación entre el ser humano y el ambiente que lo rodea, se podía asumir la influencia de este sobre aquel. “Ni grandes ni prolijos análisis nos hacen falta para darnos cuenta de la eficacia del ambiente y de sus cambios, en cuanto se relaciona con las modificaciones físicas y fisiológicas de que es susceptible nuestro cuerpo” (Paredes, 1935, p. 155). Luis Bossano (1929), por su parte, expone de la siguiente manera la teoría de la acción del ambiente y el origen de la misma:

La tierra tiene relación con la vida vegetal, con la animal, y luego se avanza en sus prolongaciones con lo económico, con lo psíquico, hasta llegar a lo social, hay un ligamen arraigado con todos los factores físicos. Desde muy antiguo se ha señalado y hasta se ha dado preponderancia a esta influencia. Desde Hipócrates que tuvo quienes le siguieran vagamente hasta Buffon, Bodin, Montesquieu que sostuvo la propensión a la embriaguez en los climas fríos y a la impulsividad criminal en los cálidos. Renán, Taine y otros innumerables que venían con Spencer que hubo de dividir los factores en externos e internos, haciendo hincapié en la importancia de aquellos (Bossano, 1929, p. 194).

Según Gualberto Arcos (1938, p. 48), rector de la Universidad Central a fines de los años treinta, “las funciones del organismo dependen de las condiciones atmosféricas del ambiente; el clima no limita únicamente lo fisiológico, sino que también orienta las aptitudes étnicas”. Estos planteamientos son calificados como “nociones de sociología moderna que Taine las compendia en elegante estilo, cuando expresa: ‘La savia húmeda, recia y potente del país, corre en el hombre como en las plantas y mediante la respiración, la alimentación, las sensaciones y los hábitos forma sus aptitudes y su cuerpo’” (Arcos, 1938, p. 150). En su libro titulado *La esculpture de la Grèce*, Taine plantea este influjo del paisaje en la actividad humana. Allí —comenta Imbelloni (1936, p. 168)— Taine trata de demostrar “que el sol de Grecia, el aire sutil, el mar y las colinas, y hasta los higos y las aceitunas que comía el pueblo griego, determinaron las creaciones de la cultura helénica”.

Además de Taine, Arcos indica algunos de los nombres que, a lo largo de la historia, han tomado en consideración las influencias exteriores del ambiente: Aristóteles, Hipócrates, Jean-Baptiste Lamarck, Charles Darwin, John Arbuthnot y el Barón de Montesquieu. A estos nombres hay que añadir el del geógrafo y etnógrafo alemán Friedrich Ratzel, quien sentó las bases de la Geografía humana con su obra *Anthropogeographie*, publicada en dos volúmenes entre 1882 y 1891. En palabras de Ángel Modesto Paredes (1935, p. 107): “Además de las ciencias sociales propiamente dichas, constitúyese en partícipe del patrimonio arrancado a las ciencias naturales, la Geografía Humana, que tanto impulso ha tenido desde Ratzel y Vidal de la Blache hasta nosotros”. Esta rama geográfica, conocida también como Antropogeografía, aparece mencionada en *Los destinos del trópico*. Según Luis Enrique Osorio (1933, pp. 9-10), a mayores vínculos entre el hombre y el medio, mayor cantidad de ramificaciones entre las ciencias, las cuales pueden adquirir nombres como la Geografía humana. Uno de los autores ecuatorianos sintetiza así los planteamientos de Ratzel y de la Antropogeografía:

La química biológica ha evidenciado la verdad que proclamó Ratzel en nombre de la geografía, cuando dijo que el hombre es un fragmento del globo que lo sustenta. El sol modifica la estructura de la corteza terrestre por acciones meteorológicas e influye sobre el valor nutritivo del suelo, formando el medio geográfico y psíquico del hábitat. De este modo es como contribuye a la evolución de todas las especies animales y vegetales. El genotipo sostiene la identidad de la especie y por herencia transmite a la raza las variaciones que el ambiente le impone para adaptándose perpetuar la vida, en todas las formas en las cuales se manifiesta este fenómeno en el mundo terrestre. Esta ley es universal para todos los animales y vegetales y a ella no escapa el hombre, si recordamos que carecen de fundamento científico las doctrinas antropocéntricas, exclusivas de las auroras de la inteligencia humana (Arcos, 1938, pp. 46-47).

Por lo general, Ratzel era considerado como un propulsor de la tesis del determinismo geográfico, hipótesis según la cual todo hecho cultural depende del medio geográfico. Para Neptalí Zúñiga (1945, p. 32), tanto Ratzel como sus sucesores habían formulado la ley del determinismo del medio, “llegando a concluir que los habitantes en cierto escenario geográfico parece que hubieran sido creados especialmente para vivir en dicho ámbito especial. Según Paredes, la Antropogeografía adquirió con Ratzel un carácter determinista, tanto para el individuo, los grupos y las sociedades complejas. No obstante —dice el mismo Paredes—, Ratzel asignó al factor geográfico una preponderancia mayor de la que realmente tenía. El afán de esta neogeografía por sustituir a la Biología, a la Sociología y a la Historia habría derivado en rechazos a la misma. La Sociología “se levantó airada contra las *desmesuradas pretensiones de los geógrafos* que invadían su propio campo, pretendiendo dar razones en vez de solo apuntar hechos” (Paredes, 1935, pp. 121-122). También Bossano, en su estudio sobre el regionalismo, califica de extrema la teoría necesitarista de Ratzel, según la cual el hombre es un pedazo de tierra.

Imbelloni es otro de los autores que manifiesta su desacuerdo con el determinismo geográfico. A su parecer, los planteamientos de esta teoría estos manifiestan una constante falta de correspondencia entre la causa y el efecto. “Debo afirmar sin reparos que ninguna de las explicaciones mesológicas de la cultura —cuya moda no ha sido abandonada aún por ciertas mentalidades rezagadas— resiste a un ligero examen crítico, especialmente si se trata de explicar la forma y el grado de civilización en función de las condiciones del clima y del suelo” (Imbelloni, 1936, p. 169). No obstante, Imbelloni aclara que Ratzel, de hecho, se oponía a los filósofos del clima, quienes caían en una doctrina de predestinación: determinada naturaleza estaba predestinada a producir determinada cultura. El geógrafo alemán insistía en la importancia del ambiente pero, a la vez, aclaraba que la influencia de este sobre el hombre lo ha acompañado: en la historia, el hecho predominante es la movilidad de los conglomerados humanos. Entendida de esta manera, la Antropogeografía de Ratzel se centra en la relación entre los factores el paisaje y las migraciones humanas.

V. Consideraciones en torno a los componentes de la realidad americana: el plano humano

Hasta aquí se ha tratado brevemente sobre lo que podía decirse en torno al plano no humano, uno de los elementos identificados y tomados en consideración por los autores aquí retomados al tratar

de explicar una realidad particular (la americana). No obstante, dicho plano no era —evidentemente— el único componente de la realidad identificado ni, mucho menos, el único plano tratado. Junto a este, los autores reconocían también al plano humano: llámese sociedad, civilización, etnia, o —como solía suceder— raza. De ahí que, a la par de las explicaciones basadas en la influencia ambiental, coexistían otras basadas en criterios étnicos. Nuevamente resultan de utilidad las aclaraciones de José Imbelloni. Como señala el naturalista y antropólogo argentino, “es hartamente sabido que al lado de la explicación geográfica se ha intentado ya desde antiguos tiempos una explicación racial de la civilización y la historia” (Imbelloni, 1936, p. 172). Conviene aquí establecer, al menos en sus rasgos generales, las teorías en torno al plano humano y sus exponentes.

El cambio del siglo XIX al siglo XX estuvo acompañado de un florecimiento del positivismo en Latinoamérica. Como observa el historiador norteamericano Charles A. Hale (1991), las ideas de Herbert Spencer y, en menor medida, de Augusto Comte fueron un componente importante de las preocupaciones intelectuales durante aquellos años. El primero de ellos, al basar su esquema evolucionista en sociedades particulares y emplear datos étnicos comparados, proporcionó herramientas para que pensadores latinoamericanos se fijaran en sus sociedades y sus particularidades en el esquema universal. El pensamiento social de Latinoamérica retomó un elemento constitutivo del esquema evolucionario de Spencer que, no obstante, no era el mayor ni el más importante: la raza, cuestión que se convirtió en una de las preocupaciones centrales en esta parte del continente. Hale asimismo identifica dos fuentes en las cuales se originó el racismo europeo. Una de ellas fue la búsqueda de los orígenes nacionales y las peculiaridades. Desde esta perspectiva, la raza era “simplemente una nacionalidad o un pueblo desarrollándose a través del tiempo” (Hale, 1991, p. 27), distinto de otros por el lenguaje, religión o geografía. A esta tendencia pertenecieron los escritores franceses Arthur de Gobineau e Hippolyte Taine. La segunda fuente del racismo fue de carácter antropológico y empírico. De la evidencia de la degradación de gentes primitivas surgió la noción de que solamente ciertas razas —es decir, grupos humanos distintos por diferencias físicas heredadas— eran capaces de llegar a civilizarse.

A la par de estos planteamientos antropológicos, el poligenismo —la teoría según la cual las razas fueron creadas separadas— apareció en el escenario y acompañó a las ideas del darwinismo social y la sobrevivencia de las razas con mejor capacidad adaptativa. Además de Spencer y su lado darwinista, teóricos como el sociólogo austrohúngaro Ludwig Gumplowicz y el naturalista alemán Ernst Haeckel ampliaron la mira del pensamiento racista en América Latina.⁷ A los autores señalados se sumó Gustave Le Bon, psicólogo social francés, quien en su obra titulada *Lois psychologiques de l'évolution des*

⁷ Hale aclara que, al emplear el término racismo, sencillamente designa al conjunto de teorías que atribuyen el cambio social, la psicología y el comportamiento a la raza. En consecuencia —señala Hale—, una teoría podía ser racista sin adscribir a la idea de la inferioridad de ciertas razas. En las líneas que siguen se aceptará y mantendrá esta distinción al emplear el término racismo.

peuples (1894) tomó a la raza, uno de los tres factores que, según Taine, determinan al hombre interno, y le asignó un rol de preponderancia.

Estos autores mencionados y sus planteamientos tampoco fueron desconocidos en el contexto ecuatoriano. Muestra de ello es la tesis de Gerardo Falconí, *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*. En dicha obra, el factor étnico —la raza, en otros términos— es tratado como un elemento indispensable de la energía social. Falconí menciona a algunos de los proponentes de este acercamiento y sintetiza sus planteamientos. Arthur Gobineau⁸ asigna a la raza un carácter primigenio y establece una división entre razas superiores, medias e inferiores. Ludwig Gumplowicz⁹ adhiere al poligenismo y sostiene que en diferentes lugares surgieron diferentes grupos humanos, los cuales poseen diversificaciones físicas y mentales que, junto al medio ambiente, determinan la superioridad o inferioridad de unos grupos sobre otros. (Según Gumplowicz, hay razas que están imposibilitadas de progresar). Georges Vacher de Lapouge,¹⁰ el fundador de la escuela etnoantropológica, asigna un rol central a factores fisiológicos de las razas —color, forma cerebral, ángulos faciales— ya que estos permitirían deducir los orígenes de las razas y las relaciones de continuidad y predominio entre ellas.

Tras esta brevísima exposición en torno a los teóricos raciales, cabe preguntarse: ¿cómo era empleado el término raza en los años en los que se escribieron las obras sobre el continente americano? El término raza trae consigo varias resonancias; una mera revisión de los usos del mismo requeriría un estudio propio. Por este motivo, aquí apenas se expondrán unas consideraciones generales para comprender cómo este podía ser empleado por los autores que interpretaron “Nuestra América”. A manera de introducción, pueden retomarse las palabras de Imbelloni, quien creía tan solo en un uso válido del término raza:

El único sentido que consiente la propiedad del vocablo es el de agrupación humana definida por especiales caracteres físicos y filéticos. Hay que rechazar en absoluto las antiguas significaciones en que incurren no solo escritores de periódicos y conferencistas, sino también escritores eminentes y hasta ‘los más académicos’ —como lo dice Boule con involuntaria ironía— que confunden a menudo el concepto de raza con el de cultura, pueblo, nación e idioma. Lógicamente, después de la ruda lección recibida, muy pocos hoy día deben estar dispuestos a emplear deliberadamente términos como raza aria para indicar a los pueblos de lengua indo-europea, raza latina para los idiomas romances y raza ibérica (o simplemente la raza en cierta literatura de propaganda) para indicar las naciones cuyo idioma oficial es el Castellano, porque estas entidades lingüísticas, y en parte culturales, están compuestas por una infinidad de elementos racialmente heterogéneos (Imbelloni, 1936, pp. 174-175).

A pesar del énfasis con el que Imbelloni rechaza otros posibles sentidos del término raza, lo cierto es que la palabra raza era utilizada más allá del sentido estipulado por este antropólogo argentino de origen italiano. Asimismo, hay que señalar que no existía un criterio único capaz de ajustarse a todos los casos en los que la palabra podía ser empleada. Esto queda manifestado en los «Apuntes acerca

⁸ Gudinow, en el texto de Falconí. Hay que señalar que no hay un autor con tal apellido. Sin embargo, por las descripciones ofrecidas por Falconí, todo apunta a que el nombre Gudinow es una adaptación fonética al español de Gobineau.

⁹ Gumplowisk, en el texto de Falconí.

¹⁰ Un caso similar al de “Gudinow”: en su obra, Falconí menciona a un tal “Lapuch”.

del regionalismo en el Ecuador». Allí Luis Bossano (1929, p. 195), reconoce la inexistencia de una taxonomía única de las razas: junto con la antigua clasificación del color de la piel (amarillo, blanco, negro), aparecía también la clasificación basada en las variaciones del índice cefálico (braquicéfalos, doliocéfalos, y mesocéfalos). No obstante estos criterios, Bossano insiste en la importancia del elemento psicológico para tratar la cuestión de la raza. Dos nombres aparecen mencionados para respaldar tal aserto: John Stuart Mackenzie, quien había afirmado que todas las razas son iguales y que el elemento psicológico del problema racial era mera cuestión de cultura y cultivo, y Guglielmo Ferrero,¹¹ quien frente a las afirmaciones de la superioridad de la raza aria de Gobineau, había planteado que tal superioridad solamente se daba en el plano económico y que la superioridad de los valores morales pertenecía a la raza latina.

Aunque la exposición de Bossano no permite establecer definiciones (tampoco es este el propósito de este capítulo), al menos posibilita el esbozo de algunos criterios generales: en su uso más limitado, el término raza se refiere al fenotipo de un grupo humano; no obstante, también podía ser empleado para indicar rasgos psicológicos, culturales, espirituales. En su *Indoamérica*, al tomar como su centro de atención el estudio de la colonia biológica indoamericana, Monsalve Pozo distingue dos formas de acercarse a tal cuestión: la sociología clásica que parte del concepto de familia —base física— y la sociología psicológica que toma el concepto de ideal —base psíquica—. También Ángel Modesto Paredes identifica esta doble posibilidad en el uso del término raza. En *Los resultados sociales de la herencia*, Paredes (1935, p. 385) señala que la raza “comprende calidades anatómicas, fisiológicas y mentales; pero es hoy a estas últimas a las que debemos referirnos sobre todo”.

En síntesis: el término raza no solamente podía ser usado para designar a un conjunto humano que comparte características fisionómicas sino también para referir a una cierta filiación basada en criterios psíquicos, mentales, culturales. Solamente entonces puede entenderse el hecho que el término raza aparezca en situaciones disímiles. Considérense los siguientes ejemplos: el escritor colombiano Luis Enrique Osorio (1933, p. 191), en *Los destinos del trópico*, habla de una raza antioqueña; En la introducción de *Los creadores de la nueva América*, Mistral (1928, p. 10) comenta que los “creadores” sobre los cuales escribe Carrión “deberían hallarse en la Secretaría de Educación de sus países, haciendo todo lo que pueden que es mucho, curando la raza con el libro y formando en la conferencia su conciencia civil, volviendo justo al blanco, laborioso al mestizo y organizado al indio” . En otra línea de ese mismo texto se afirma que no hay doctrina “con más raza en el estilo” que la de García Calderón (Mistral, 1928, p. 16).

¹¹ Bossano solamente menciona el apellido Ferrero, por lo que podría referirse a Gina Ferrero, esposa de Guglielmo Ferrero e hija de Cesare Lombroso. Es más probable, no obstante, que la persona aludida sea Guglielmo, sobre todo si se considera que una de las obras más emblemáticas de este último es, precisamente, *Grandeza y decadencia de Roma* (publicada en cinco volúmenes entre 1901 y 1907).

VI. Toma de postura en torno a los planos de la realidad americana

Esbozados ya tanto el objeto de interpretación de los autores tratados la realidad del continente en sus planos humano y no humano— como las herramientas disponibles para el acercamiento a dicho objeto, es posible identificar el procedimiento favorecido por estos autores en sus obras sobre “Nuestra América”. A rasgos generales, puede afirmarse que cada uno de los autores asignaba una importancia distinta a los planos de la realidad americana y, en consecuencia, priorizaban ciertas herramientas para la interpretación de dichos planos: unos asignaban igual importancia a los factores étnicos y a los factores ambientales; otros priorizaban el factor étnico; el resto se apoyaban principalmente en el factor ambiental.

José Ingenieros es uno de los autores que asigna la misma importancia a los factores internos (ser humano) y externos (ambiente). En palabras de Monsalve Pozo, el medio y la raza son los factores clave de la sociología del pensador argentino. “El primer factor, para el maestro, se traduce por la influencia de las condiciones geográficas, que determinan las diferencias entre los diversos grupos étnicos; y el segundo, por la continuidad de las variaciones adquiridas bajo la acción del medio y que se transmiten de generación en generación” (Monsalve Pozo, 1934, p. 147). Ángel Modesto Paredes (1935, p. 392), por su parte, afirma que las razas “fijan la nota propia del desenvolvimiento de las culturas, y que es a su contacto que surge y se propaga el progreso entre los hombres”. No obstante, Paredes añade que el ambiente físico determina en gran parte la mentalidad de los pueblos y les provee de elementos de conocimiento, los cuales, a su vez, serán matizados según la sensibilidad de la raza.

Hay autores que adoptan esta postura como un rechazo explícito a la decantación exclusiva por uno de los planos de la realidad como factor explicativo. Por ejemplo, Luis Enrique Osorio (1933, p. 30) afirma que “el proceso mental vinculado a la etnología y al medioambiente explica todos los sucesos históricos”. Al parecer de este escritor colombiano, igual importancia poseen los factores de la raza y el ambiente; la cuestión de los nombres que adquieren las ramificaciones de la ciencia es mero encasillamiento que carece de interés alguno. Bossano, asimismo, aclara que sus «Apuntes sobre el regionalismo en el Ecuador» están basados en diversos factores que generan la realidad regional. Y añade: “No serán, por lo mismo, la esencia étnica ni la base geográfica los requisitos absolutamente determinantes de la existencia de nuestras regiones socialmente, como se cree a menudo en este caso. La base física hace posible sí, y facilita la concurrencia de algunos elementos” (Bossano, 1929, p. 189). Por su parte, Luis Monsalve Pozo manifiesta su rechazo tanto al criterio spenceriano —factor humano— como al criterio mesológico —factor ambiental— para inclinarse por la nueva biología¹²

¹² En un texto sobre *El genio de la guerra y la guerra alemana* (Max Scheler, 1915) José Ortega y Gasset (1998, p. 166) afirma que la biología darwiniana ha favorecido falsas ideas sobre la historia y la vida y que, en cambio, la nueva biología ha llegado a conclusiones opuestas: “Ya no aparece la vida como una triste lucha por no morir, como una mera reacción al medio, como una adaptación al medio, como una adaptación, sino al contrario; vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio”.

y afirmar que el hombre modifica su medio pero, no obstante, la mesología favorece o no el desarrollo rápido de la sociedad.

Como quedó expuesto previamente, otros autores favorecían al factor humano como explicativo de la realidad americana. Al tratar previamente sobre el plano humano, se mencionó que Gerardo Falconí consideraba al factor étnico como un elemento de la energía social. En su *Hispanoamérica para los hispanoamericanos* Falconí asegura partir de la escuela sociológica conocida como Socio-Etnoantropológica, según la cual la sociedad debe ser estudiada a partir del concepto de raza, la cual es la base de la evolución y el desarrollo humano. Asimismo, se puede mencionar nuevamente a Ángel Modesto Paredes, quien, si bien no desconoce la acción de los factores ambientales, también insiste que la raza, al ser el núcleo a partir del cual el hombre forja su individualidad y emprende sus acciones, no puede ser excluida de consideración. “Con toda vehemencia he rechazado el supuesto de razas superiores e inferiores, pero con el mismo fervor he creído deber mantener su diversa apreciación de la naturaleza y de sus leyes” (Paredes, 1935, p. 391).

En *El problema histórico de Hispanoamérica*, César Vicente Velásquez (1937, p. 7) manifiesta que, en consonancia con Ferrero,¹³ “se puede interpretar fielmente la historia de un pueblo solo cuando se conoce su psicología; solo cuando se siente acompañado por la presencia de la raza cuya vida se quiere reconstruir; cuando se comprende el significado, hondo y complejo, de su filosofía de vida”. Al iniciar su artículo sobre la idiosincrasia regional, Rodrigo Chávez González recalca que su explicación es antropológica. Por ello señala que “ante todo, debemos aclarar, para que no se resientan los admiradores de Spengler y Keyserling, que nosotros en nuestra América, si queremos hacer sociología científica, debemos comenzar por la etnología, y aún más, por la antropología” (Chávez González, 1935, p. 460). (Los dos autores mencionados por Chávez González comparten dos rasgos comunes: sus obras son de un orden más bien filosófico y parte de sus explicaciones están basados en la idea del rol del paisaje en la actividad humana —en la cultura—. De ahí que la alusión a los mismos no es gratuita). El motivo esgrimido por Chávez González para justificar su decisión es que las fusiones que tuvieron lugar en nuestra prehistoria permiten no solamente establecer una clasificación racial sino también identificar las cualidades inherentes a cada raza.

Los autores que priorizan al factor no humano son comparativamente menores a los demás. Gualberto Arcos, rector de la Universidad Central, es uno de ellos. En su estudio titulado «Biotología del habitante del altiplano», Arcos afirma que el ambiente configura a las especies y las razas. “Los humores, la sangre, la linfa, las secreciones internas influyen en la morfología y en el psiquismo de los pueblos; y son la resultante del clima, del suelo, de la nutrición y de los hábitos condicionados por el paisaje y los medios de subsistencia” (Arcos, 1938, p. 48). El argumento de Arcos en este estudio es que los factores climáticos han influido en la formación de nuestra raza y nuestra cultura

¹³ Véase la nota al pie sobre Ferrero en: Consideraciones en torno a los componentes de la realidad americana: el plano humano.

indoamericana. Al final de dicho texto afirma: “El psiquismo del hombre le libera de la esclavitud ciega a la naturaleza; pero no por eso deja de ser una continuación de la atmósfera y una expresión térmica de la radiación solar que refleja la tierra” (Arcos, 1938, p. 89).

También Neptalí Zúñiga (Zúñiga, 1945, pp. 30-31) prioriza el factor ambiental. En su libro sobre Atahualpa, Zúñiga retoma a Keyserling, quien en su obra titulada *Renacimiento* señala que la tierra y el hombre constituyen una identidad cósmica, en la que cada uno toma influencia del otro para su ascensión progresiva. Al igual que la geógrafa estadounidense Ellen C. Semple, Zúñiga considera que en un estudio científico del hombre no se puede excluir al medio que le envuelve, ya que entre ambos se establecen relaciones numerosas y complejas. Como puede notarse, el priorizar el factor ambiental no equivale a afirmar que dicho factor ejerce un dominio absoluto sobre el ser humano. (Esta postura estaría más vinculada a la disciplina conocida como Sociogeografía). De hecho, Zúñiga sostiene que no puede una posición unilateral debido a que la influencia entre la tierra y el hombre es recíproca. Como puede notarse, con esto Zúñiga cuestiona el fundamento sociogeográfico.

VII. El indio como factor étnico de América

El indio es uno de los componentes de la familia de “Nuestra América”. En torno a su origen y su antigüedad —observa Monsalve Pozo— hay desacuerdos. Una de las teorías retomadas para explicar estas cuestiones fue la de los continentes desaparecidos.¹⁴ En *La raza cósmica Vasconcelos* da por sentada la existencia de Lemuria y Atlántida. Esto le permite asumir un orden de aparición de civilizaciones con base en las razas: raza negra (Lemuria), raza roja (Atlántida), raza amarilla, raza blanca. Osorio, por su parte, sostenía que considerar que los habitantes de la América precolombina constituían una raza era un convencionalismo. En todo caso, en medio de la gran variedad en los pueblos de América resaltaron tres civilizaciones surgidas en la meseta andina: azteca, inca y chibcha.

Otra de las cuestiones tratadas en torno al indio es su psicología. El panorama a la vista no resultaba particularmente espléndido. (Muestra de ello es que el sociólogo argentino Carlos Octavio Bunge (1918, pp. 123-127) había llegado a afirmar que los caracteres fundamentales del alma indígena eran la resignación, la pasividad y la venganza). Para explicar esta realidad, autores como Monsalve Pozo apuntaron a la conquista y colonización. Al parecer de este último, la psicología indígena se caracterizaba por su complejidad: su riqueza y pobreza. Factores tales como la diversidad de sus constituciones físicas y la naturaleza americana habrían contribuido a formar su delicadeza y riqueza psíquica. En cuanto a lo social y económico, el indio evidenciaría sociabilidad y espíritu de

¹⁴ Aquí vale rescatar uno de los argumentos expuestos en el primer capítulo: antes de subestimar las ideas de los autores en cuestión y tacharlas de incoherentes, hay que constatar si estas resultaban válidas —o, al menos racionales— en los momentos en los que fueron expuestas. El caso de los continentes desaparecidos así lo comprueba. Autores como José Vasconcelos, Luis Enrique Osorio, y Waldo Frank dan por cierta la existencia de Atlántida y Lemuria. Frank (1932, p. 5), por ejemplo, afirma que “lo cierto es que una vez en las aguas que van desde el África hasta Cuba hubo una tierra cuyos rotos fragmentos tienen todavía un oscuro designio que apunta desde España y Egipto hacia Panamá”. A estos nombres puede sumarse el del intelectual venezolano Rafael Requena, quien sostiene esta teoría en su libro *Vestigios de la Atlántida* (1932).

organización. No obstante —añade Monsalve Pozo—, la conquista destruyó todo esto: el indio fue transformado en su psicología, su estructura y su forma de familia; solo sobrevivió el ayllu, junto a la puna. La colonia, además, trocó su psicología. El indio había poseído una estupenda cultura pero lo había perdido todo: piensa y siente poco.

Otros autores, en cambio, consideraban que la explicación de estos rasgos psicológicos negativos atribuidos al indio se hallaba en el periodo anterior a la conquista. Esto, a su vez, ayudaría a explicar otras realidades históricas como la victoria relativamente rápida de los conquistadores y la desintegración de las formas de organización indígena. Luis Alberto Sánchez (1935, pp. 44-47), por ejemplo, afirma que la explicación según la cual la tristeza indígena provenía de la conquista resultaba insatisfactoria. A su parecer, dicha tristeza se había encendido ya en los tiempos en los que gobernaron los incas: al frente de la alegría oficial del incario habría estado la melancolía del *mitimae*, separado de su terruño. Waldo Frank, por su parte, sostiene que, al momento de la llegada de los españoles, el ciclo inca había concluido ya. Una ausencia de encuentro verdadero entre el hombre español y el indio habría determinando el resultado final de la conquista. “Esta impotencia de la imaginación del indio para concebir al español es la causa más fundamental de que no pudiera destruirle en las mil ocasiones que le proporcionó los primeros años” (Frank, 1932, p. 43).

La idea de decadencia aparece a menudo entre los autores que sostenían que la psicología del indio no fue desfigurada por la conquista. Quizá el más importante de ellos sea José Vasconcelos (1926, pp. 3-4), para quien los imperios azteca e inca no eran más que la decadencia de la raza atlántida, la raza roja. Otros autores manifiestan también un parecer similar. Según Velásquez (1937, p. 9), por ejemplo, la tendencia fatalista del indio ya estaba presente antes que llegara el conquistador español: sus pueblos se hallaban en plena decadencia, caminaban a la disgregación. Chávez González (1937, pp. 62, 65), por su parte, llega a afirmar que el hombre americano, tras haber llegado al punto más alto de la cultura, había entrado ya en un periodo de decadencia. (Tal decadencia estaría evidenciada en fenómenos tales como la práctica de la sodomía o la ausencia de barba en los nativos americanos). Su parecer en torno a la decadencia del indio se sustenta en las opiniones de Arthur Posnansky, historiador y arqueólogo austriaco, para quien la degeneración de las razas del altiplano, causada por el alcohol, la poligamia y la sodomía, hizo posible que muy pocos españoles hayan sido capaces de lograr lo que consiguieron.

No está de más señalar que estas dos explicaciones en torno a la psicología indígena arrojaban dos valoraciones diferenciadas de la situación de estos. Así, Monsalve Pozo consideraba que, a pesar del estancamiento cultural en el que había quedado sumido el indio, permanece la capacidad energética de la raza aborígen, sustentada en su historia. “Del conocimiento de la cultura precolombina y de un análisis imparcial de las actuales modalidades psicológicas y físicas, se puede inducir, evidentemente, la afirmación de que el gran poder de energía de la raza indígena, un tiempo creadora y dinámica, no se ha perdido, sin embargo, en su potencialidad sustancial” (Monsalve Pozo, 1934, p. 304). En

contraste, Chávez González (1937, p. 66) creía que, tras su auge una raza decae hasta volver a un estado embrionario “salvo que durante el proceso de decadencia o de auge se remoce con el mestizaje, que hará surgir una nueva etapa variando la fisonomía anterior”. De aceptarse este postulado, no quedaba sino aceptar que la tesis sobre la destrucción de una gran cultura era errónea y que España, a pesar de sus errores durante la conquista, “llegó a tiempo que nuestras razas americanas se destruían en la América meridional, al borde mismo de la sepultura de sus propias ruinas y decadencia” (Chávez González, 1937, p. 90).

VIII. El español como factor étnico de América

Además del indio, el conquistador era considerado como otro de los componentes de la familia de “Nuestra América”. Podría decirse, en un intento de generalización, que el conquistador español puede ser identificado con el blanco. No obstante, los autores en cuestión eran conscientes de la complejidad del pueblo español —una confluencia de vascos, godos, celtas, íberos, griegos, cartagineses, romanos, germanos, árabes, bereberes— y la reconocían como tal. La heterodoxia etnológica de los españoles era tomada como uno de los factores que forjaron su extraña psicología. Individualismo, ambición, fanatismo son algunos de los caracteres que se le atribuían. Para Keyserling (1931, p. 58), por ejemplo, los españoles de la edad de la conquista eran “aventureros, jugadores, conquistadores, indisciplinados temerarios, fantásticos, derrochadores, irresponsables e insaciables. Carecían de toda necesidad de seguridad. En cambio los animaba una inaudita codicia”. El espíritu de conquista de estos hombres habría tenido su raíz en un hambre primordial y en una fantasía creadora.

Los autores en cuestión no desconocían las atrocidades que trajeron consigo la implantación y permanencia del régimen colonial; no obstante, generalmente reivindicaban el ideal que habría guiado a los conquistadores españoles a la creación de un mundo nuevo. Estos personajes, según Keyserling (1931, p. 281), no dejaron resentimiento alguno a pesar de su crueldad y dureza. Esto se habría debido a que los conquistadores estaban regidos por el orden emocional, es decir, estaban determinados por la gana y la delicadeza. Waldo Frank, por su parte, señala que el edificio levantado por el español, si bien quedó lejos de su designio, fue levantado por un espíritu de bondad que había en su empresa. “Este espíritu fue el que hizo a las colonias de España fundamentalmente distintas de las de Inglaterra, Holanda y Francia. Solo España, con la substancia de una raza extranjera, creó el arranque de una cultura” (Frank, 1932, p. 47).

Varios de los autores que escribieron sobre “Nuestra América” establecen una diferenciación entre el primer conquistador y los pobladores peninsulares que llegaron con la colonización. En palabras de Waldo Frank (1932, p. 52), “la América Hispana fue conquistada por cruzados..., caballeros andantes y hombres de Dios. Pero fue poblada y gobernada por colonizadores. Al genio intrépido del conquistador siguieron el burócrata, el burgués y el leguleyo, y al evangelizador siguió el eclesiástico”. En este punto coincide Luis Alberto Sánchez, quien afirma que, desde el punto de vista

de la raza, el hombre de la conquista se encariñó con su prole y favoreció el mestizaje; el hombre de la colonia, en cambio, despreció y alejó de sí a la raza. “El primero fundará incansablemente —como Santa Teresa, andariega incorregible— poblachos y caseríos. El segundo buscará el amparo de ciudades hechas o fundará otras en lugares propicios para la fuga” (Sánchez, 1935, p. 62). En definitiva, mientras la conquista fue emprendida por hombres de ímpetu destructivo y genio creador, la administración pasó a manos de cortesanos, personas sumisas al poder real, incapaces de defender lo conquistado. Por culpa de estos últimos —dice Frank—, el genio español en América se echó a perder.

IX. El mestizo como factor étnico de América

En un párrafo anterior se mencionaron unas palabras de Frank en las que este diferenciaba a las colonias españolas de aquellas de otros pueblos europeos (los ingleses entre ellos). Los autores que escribieron sobre “Nuestra América” insistían en la diferencia entre los casos de la colonización sajona de Norteamérica y la conquista española de la América no sajona. Uno de los aspectos más notorios de aquella diferencia es el su actitud sobre la población indígena. Tanto los españoles como los ingleses tuvieron predominio sobre los nativos. No obstante, mientras el español creó raza nueva al mezclarse con el indio y con el negro, el inglés se cruzó consigo mismo y exterminó a la raza india. Según Falconí (1930, pp. 59-60), el temperamento aventurero de los conquistadores, la jocundidad de las indias, y la continencia a la que estaban obligados los españoles fueron factores que incidieron en el cruzamiento de los españoles y portugueses con las razas autóctonas. En cambio, por su carácter inflexible, puritano y por la presencia de sus mujeres, los anglosajones evitaron todo cruzamiento con las razas aborígenes, a las cuales despreciaron, combatieron y exterminaron.

Con la conquista de América se produjo la fecundación de dos razas: apareció el mestizo indoamericano. Este fenómeno constituiría la evidencia más clara de la singularidad sociológica de la conquista. En palabras de Monsalve Pozo (1934, p. 29): “Con ella no desapareció el hombre conquistado, ni tampoco este absorbió al conquistador, sino que ambos se ayuntaron para dar vida a un hombre nuevo que no fue ni español ni indio”. A partir de las explicaciones de ese cruce, este fenómeno aparecía como un suceso favorable. Según Falconí (1930, p. 44), “si se trata de una raza fuerte y dominadora, acaba por destruir la inferior que se supone es la conquistada, como en el caso de la anglo-sajona. En caso contrario, como es, en el de la conquista española, se funde con ella, asimilando sus caracteres más vitales”. Según Osorio, hay una razón por la que los ingleses, la raza menos mezclada de Europa, fueron los que colonizaron Norteamérica y los europeos más híbridos —españoles y portugueses— fueron los que llegaron al resto del continente:¹⁵ “Las leyes sociales, al

¹⁵ A manera de contraste, nótese que Osorio matiza la generalidad del fenómeno del cruce. A su parecer, la Hispanoamérica austral, en contraste de la tropical, se caracterizaría por “una simple mezcla de europeos meridionales, con poquísimos aportes de sangre indígena”. Tal división, sin embargo, no sería definitiva, a diferencia del caso del norte: “Donde sí hay un enemigo natural y definitivo, frente a estas diferencias transitorias de la familia indoibérica, es en el sajón norteamericano” (Osorio, 1933, p. 69).

llevar a los hombres de un mundo u otro para vincularlos mejor, procura tergiversarlo todo y crear combinaciones que favorecieran la solidaridad universal” (Osorio, 1933, p. 38).

No obstante, la existencia de aquel mestizo no era concebida como una realidad triunfante y definida. Waldo Frank (1932, p. 47) señala que el espíritu del cruce entre el español con la india “forma la historia de los Andes —y, en gran parte, la historia de la América Hispana—, la vida del mestizo”. A pesar de esta anotación, el escritor norteamericano también añade que aquel resultado del encuentro de dos voluntades, vueltas la una contra la otra, fue impureza y confusión. “En realidad, la paradoja del crecimiento hace al mestizo, que es potencialmente tan fecundo, el hombre menos equipado para la creación personal” (Frank, 1932, p. 48). La tensión surgida de aquel conflicto interno sería el factor desencadenante de su actitud violenta y crédula, tendiente al desorden. El mestizo actúa de manera confusa porque se sabe mestizo. Monsalve Pozo, por su parte, afirma que el mestizo es politiquero y burócrata, disfruta de los triunfos fáciles. Esto se debería a su psicología, heredera a su vez de la psicología del indio —tristeza— y del español —veleidades y ardores— pero diferenciada de ambos.

También Keyserling aborda la cuestión de las mezclas que tuvieron lugar en América. En sus *Meditaciones suramericanas*, el filósofo báltico afirma que el resultado primero de la mezcla de sangres no es la unificación sino el conflicto entre las masas hereditarias, por lo que el caso Sudamericano sería el mismo que el de todos los pueblos surgidos de mezcla de sangres. “El conflicto interior de las almas buscó en conflictos exteriores una derivación por reacción. Y en todas partes y en todos los tiempos el “estado sudamericano” cesó una vez alcanzado un equilibrio duradero” (Keyserling, 1931, pp. 94-95). En estas últimas palabras se recoge una esperanza: la posibilidad de un equilibrio tras el caos. También Waldo Frank comparte este parecer: “Los que han estudiado al mestizo americano, desde México hasta Chile, suelen decir que es inferior a los dos: al indio puro y al blanco puro. Si juzgan por el resultado de la conducta, tienen razón: el caos no crea. Pero están equivocados, porque se olvidan de considerar al mestizo como un ser que se encuentra entre tres mundos, dos de los cuales, al abrazarse, le delinean ya como un sucesor nonato” (Frank, 1932, p. 49).

X. Discusiones en torno al mestizaje

El problema del mestizaje se planteaba a través de la siguiente interrogante: ¿debe haber mezcla de razas? Una primera respuesta era la negativa, es decir, la conservación de las razas puras. O, mejor dicho, la conservación de la pureza de la raza superior —blanca, aria, dolicocefalia—. Teóricos raciales como Joseph Arthur de Gobineau y Georges Vacher de Lapouge sostenían que el cruce de razas resultaba en la degeneración de los seres humanos. Como observa la socióloga histórica Mara Loveman (2014) en su estudio sobre los estados latinoamericanos y la clasificación racial, estos autores solían invocar al caso latinoamericano como evidencia de los peligros que la mezcla de razas traía a los empeños de desarrollo de las naciones: Gobineau citaba a Brasil como ejemplo de la degeneración producida por la mezcla de las razas y Vacher de Lapouge sostenía que, en el cruce de razas, los rasgos de aquella inferior terminaban por imponerse (Loveman, 2014, pp. 125-126).

Muestra de ello serían las Antillas, donde el blanco ha desaparecido, y Haití, donde hasta el mulato ha sucumbido al barbarismo negro.

En *Los creadores de la nueva América*, Carrión (1928, p. 47) identifica a estos nombres como exponentes de “una filosofía imperialista y tónica a favor de la hegemonía mundial de los dolicocefalos rubios, de los sajones, dominadores y absorbentes”. Aparece asimismo en esta obra el nombre de Madison Grant, abogado estadounidense que fue uno de los propulsores de restricciones inmigratorias y leyes contra la mezcla racial en el país del norte. Como observa Carrión (1928, p. 47), Grant clamaba “por una barrera efectiva que impida la maculación de la sangre anglosajona de la América del norte, limpia de mestizajes impuros y rebajadores, por la viciosa e inferior de los pobladores hispano-indígenas de la América del Sur”. El autor de *Los creadores de la nueva América* sostenía que estas voces que hablaban de la “decadencia de la gran raza” a través de sus teorías étnicas no eran sino el “canto llano del pasado”.

Frente a estos teóricos raciales, otros autores rechazaron estas conclusiones e, inclusive, proclamaron las excelencias de la mezcla racial. Quizá el nombre más conocido de esta postura sea el de José Vasconcelos. El pensador mexicano se mostraba favorable al cruce de razas; asimismo, proclamaba que, en aquel momento, las doctrinas científicas que sustentaban la dominación de las potencias se encontraban en descrédito (Vasconcelos, 1926, p. 36). En *Los destinos del trópico*, Luis Enrique Osorio (1933, p. 12) afirma que Vasconcelos había elaborado un poema que hizo frente a las teorías antropológicas que pregonan la supremacía del hombre ario. Al parecer del escritor colombiano, los argumentos de la superficial antropología europea en favor de las razas blancas eran de carácter relativo. En su estudio sobre el regionalismo, Luis Bossano sostiene que en aquel momento las opiniones de Gobineau estaban siendo abandonadas. “Se ve que el cruzamiento crea nuevos tipos, quizá superiores a sus creadores” (Bossano, 1929, p. 196). Años más tarde, en su estudio sobre el campesinado, Bossano (1933, p. 303) ratifica su parecer y afirma que “todos los tercios postulados de la ciencia —o mejor, en este caso, seudociencia-imperialista de los Gobineau, Lapoge, Gumprowiks y cien germanizantes más, han sido victoriosamente refutados por el torrente de la moderna sociología, sustentada en fuentes de experiencia histórica”.

Osorio también fue uno de los que rechazó los prejuicios en torno a la mezcla racial. A su parecer, la raza superior que habría de desprenderse de la especie en un futuro no sería privilegio de los compatriotas de Spencer ni aparecería como resultado del hermetismo de los grupos dominantes (Osorio, 1933, p. 18). Para sostener tal conclusión, el escritor colombiano trata de mostrar, por una parte, que los europeos no son descendientes puros de los arios (por ese motivo, uno de los subcapítulos de su obra, *Los destinos del trópico*, se titula precisamente «El zambo europeo») y, por otro, que la mezcla de razas no deviene en degeneración. En torno a este último punto, Osorio afirma que los pueblos europeos más mezclados —los españoles y los portugueses—, lejos de caer en la degeneración, fueron, de hecho, lo que emprendieron grandes hazañas gracias a la superioridad que

poseían en comparación a otros pueblos europeos. “Mientras Portugal inicia la reacción democrática y libertaria, y domina los mares, España se apresta a colocar el talón de sus caprichos sobre todas las naciones limítrofes y sobre las crestas de los Andes” (Osorio, 1933, p. 40).

No obstante, la postura de los autores que niegan que el cruce de razas derive en degeneración no es homogénea. Uno de los puntos de desacuerdo era el del alcance del cruce de razas. Vasconcelos, en su exposición sobre la misión de la raza iberoamericana, afirmaba que esta debía englobar todo lo humano, sin intervención de prejuicios raciales. Bossano comparte este parecer y ofrece el ejemplo de la onda inmigratoria de Brasil, Uruguay y Argentina como muestra del efecto benéfico de la mezcla para el florecimiento de una nacionalidad vigorosa. No obstante, en contraposición al parecer de Vasconcelos, Bossano señala que debía existir una selección necesaria para la inmigración. “Sociedades en agraz, demandan una injertación cuya fuerza de elevación orgánica y mental fomente robustamente la formación de una nacionalidad de bases indestructibles” (Bossano, 1929, p. 198).

XI. La economía colonial

Las particularidades de la conquista y colonización americana llevada a cabo por los españoles, además de incidir en el desenvolvimiento histórico de los pueblos que nacieron, originaron una metamorfosis económica en estos. Tal es el parecer de los autores que interpretaron la realidad del continente. Desde una perspectiva sentimental —dice César Vicente Velásquez—, la colonia fue un sublime episodio. No obstante, desde una perspectiva realista, fue un evento histórico “carente de perspectivas, de una voluntad que responda a los requerimientos que todo tiempo y toda época plantea a las colectividades” (Velásquez, 1937, p. 28). ¿A qué se debió esto? Varios son los factores identificados a los que se atribuye la situación económica colonial. La España que emprendió la conquista de América estaba en pleno feudalismo (Monsalve Pozo), agotada por guerras internas (Falconí). Por tal situación, el Imperio español emprendió una colonización rapaz, encaminada a mantener a flote su economía “con la tierra y el trabajo de los colonizados”.

Hispanoamérica para los hispanoamericanos incorpora algunas notas sobre las modalidades de la economía colonial. La explotación de la riqueza inmueble y la población —observa Falconí (1930, p. 83)— comenzó solamente cuando las riquezas mobiliarias quedaron agotadas; los criollos y los peninsulares, tras apoderarse de nuestras tierras americanas, las repartieron a través de mecanismo como la encomienda y el latifundio. Para Monsalve Pozo (1934, p. 37), tal fue el establecimiento del feudalismo, cuya modalidad más curiosa fue el concertaje. La economía habría adquirido entonces un carácter individualista. (Por su psicología particular, el colono no habría sido capaz de crear una economía colonial que responda a las condiciones materiales americanas). En palabras de Velásquez (1937, p. 28), la acción colonial estuvo subordinada al interés personal de los colonos y la Metrópoli fue incapaz de imponer un orden que se sobreponga a dichos intereses. La península habría establecido un parasitismo colectivo y un parasitismo de clase hacia América. Muestra de ello sería que el criollo, dedicado a la agricultura y la burocracia, convirtió en sus esclavos a los indios. (La

situación del mestizo era distinta: este se hizo artesano). En el hecho colonial de la explotación — concluye Monsalve Pozo en su *Indoamérica*— radica el origen de una problemática social en Indoamérica. “Donde hay explotadores y explotados, donde existe una cadena que dobléga al siervo al señor feudal, la cuestión social existe” (Monsalve Pozo, 1934, p. 119).

Al parasitismo originado de la explotación del indio se sumaban otros hechos: en América no se establecieron industrias ni se introdujeron adelantos a la producción; la economía mantuvo un carácter localista. Tales particularidades del proceso de colonización no solamente explicarían la anarquía de costumbres y de gobierno propia del siglo XIX —extendida aun al siglo que le sucedió— sino que evidenciarían la existencia de un vínculo entre la situación económica de la Metrópoli con el porvenir de América del Sur. Como se señala en *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*:

La penosa situación económica de la Metrópoli fue la causa, por consiguiente, de los desastrosos resultados para el porvenir de la América del Sur. A más de una tara de perenne desequilibrio de la Hacienda Pública que ha venido a ser su característica, el sistema de explotación que promovía la lucha entre los mismos colonizadores por el derecho de apropiación y explotación, grabó hondos surcos en la mentalidad de sus clases gobernantes que, hasta ahora continúa persistiendo en forma de caudillaje. Que no es sino un régimen similar entre nosotros, al feudalismo medioeval europeo (Falconí R., 1930, p. 84).

Monsalve Pozo también establece un vínculo entre la economía colonial y la situación política indoamericana en los siglos posteriores. A su parecer, la causa del caos económico indoamericano no radica únicamente en factores gubernamentales. Los males económicos que nos aquejan no serían sino un reflejo del régimen económico mundial. “Los ciclos económicos de Indoamérica, no representan otra cosa que los ciclos de la economía mundial” (Monsalve Pozo, 1934, p. 51). En cierta manera —afirma—, la joven América ha replicado abreviadamente los pasos de la decrepita Europa. No obstante, la problemática americana no es la misma que la europea. Aunque la conquista fue realizada por restos del régimen feudal de Europa, la mesología y el hombre indoamericano han terminado por imprimir sus particularidades al problema. Por todo esto, nuestra realidad social, “aunque sea una prolongación de la europea, no es la misma: posee fuertes lazos parentales, al mismo tiempo que marcadas diferencias” (Monsalve Pozo, 1934, p. 118).

XII. Las independencias. La cuestión de la nacionalidad

En las obras escritas sobre la realidad de “Nuestra América” se reconoce que a comienzos del siglo XIX se produjo un giro en el decurso histórico de la América Hispana y la América Sajona. Según Vasconcelos (Vasconcelos, 1926, pp. 4-5), al inicio del proceso de conquista y colonización fue el latino el que ejerció predominio pero, con el paso del tiempo, los colonos ingleses pasaron a ocupar el rol predominante. La entrega de Luisiana por parte de Napoleón Bonaparte habría sido el suceso que determinó la preponderancia del sajón en América, y perjudicó al Imperio español. Falconí también identifica aquel surgimiento de la América Sajona: los Estados Unidos habían llegado a

convertirse en el centro de polarización humana más formidable después de Grecia y Roma, en el nuevo vértice de la civilización de Occidente (Falconí R., 1930, p. 9).

Si para los colonos ingleses, la emancipación no derivó en disgregación, sino en el comienzo de su desborde por el mundo, para la América Hispana, en cambio, las independencias nacionales tuvieron un escaso alcance y beneficiaron solamente a determinados sectores. En palabras de Waldo Frank (1932, p. 56): “Las Repúblicas de toda la América Hispana no trajeron ningún cambio económico. El terrateniente rico siguió rigiendo su hacienda; los habitantes de la ciudad mestiza siguieron explotando y divirtiéndose; la clerecía, rezando, y las masas, trabajando sin respiro”. Idéntico es el parecer de Monsalve Pozo (1934, pp. 69-70): la independencia fue liberación de una clase —los terratenientes criollos— que querían adquirir el poder político; los procesos de emancipación no fueron más que una transferencia de poder político. Y añade el autor de *Indoamérica*: la transición de la colonia a la vida republicana fue un paso hacia la libertad; no obstante, el hecho de que esta independencia haya sido llevada a cabo por la élite criolla, por terratenientes determinó su incapacidad de erradicar la esencia de los problemas indoamericanos.

Al no ser más que la expresión del afán de criollos y terratenientes por mejorar su situación política y económica, la independencia “no hizo otra cosa que libertar a una clase, dejando a los demás sectores en la misma situación anterior” (Monsalve Pozo, 1934, p. 70). Tal fue el precedente que signó el nacimiento de los Estados hispanoamericanos. En este suceso —afirma Velásquez (1937, p. 68)— intervino el caudillaje militar, el cual “no hizo otra cosa que bautizar con el nombre de república un feudalismo absurdo, patrimonio de terratenientes ineptos y de burócratas, de curas y de sacristanes, de caciques y de politicastros campesinos”. Hubo una particularidad en la aparición de dichos Estados: la ausencia de nacionalidad. Aunque en teoría el Estado no puede existir sin la nacionalidad, en “Nuestra América” se dio precisamente el caso de que la formación de los Estados precedió a la formación de las nacionalidades. La formación estatal sin una base de nacionalidad habría sido la causa de varios problemas políticos: los Estados tuvieron que hacer frente a las delimitaciones territoriales —plano internacional— y a las luchas por tomar el poder —plano nacional—.

Antes de proseguir, conviene establecer algunas precisiones en torno a la cuestión de la nacionalidad. La primera de ellas está relacionada con el uso de este término. Como observa Monsalve Pozo (1934, p. 58), “mientras unos publicistas llaman nacionalidad al vínculo jurídico-político que une a todos los habitantes de un país; otros la conciben como a la fuerza resultante de la comunidad de intereses espirituales y materiales: de la economía, la religión, la lengua, las tradiciones y costumbres”. A este último sentido hay que referirse en estas líneas. La segunda precisión, en cambio, trata el carácter de la realidad de “Nuestra América” y las realidades locales: estas son distintas pero no contrapuestas. Retomando las distinciones de Monsalve Pozo (1934, pp. 58-67), puede afirmarse que la nacionalidad indoamericana aparecía contemplada internacionalmente; en cambio, las nacionalidades particulares

aparecían contempladas a partir de una constatación de todos los elementos nacionales. De esta manera puede entenderse que no haya existido contradicción alguna en afirmar que la formación de las nacionalidades particularidades —es decir, la integración de todos los factores nacionales— habría de ser el triunfo definitivo de la nacionalidad indoamericana.

La sección de *Indoamérica* dedicada a exponer la cuestión de las nacionalidades arroja en el siguiente corolario: existe la nacionalidad indoamericana integral; no existen las nacionalidades particulares. Varios factores parecían confirmar el primer punto de esta aserción. Como observa Waldo Frank (1932, pp. 268-269), con la excepción de Brasil, los pueblos de la América Hispana habían compartido una misma historia: estuvieron unidos, aunque no orgánicamente, con España por cerca de tres siglos; en todos ellos se produjo el cruce entre el conquistador español y el poblador nativo. Aquel vínculo entre los pueblos hispanoamericanos también parecía estar sostenido por una tradición: la conquista introdujo en ellos el idioma español y la religión católica. Varios de los autores revisados coinciden en que, a pesar de que las diferencias en lo geográfico y las costumbres condujeron a la separación de sus vidas durante el siglo XIX, los factores lingüístico y religioso quedaron constituidos en lazos de unidad. Según Monsalve Pozo (1934, p. 58), aunque en sus elementos —los Estados— aparece disgregada, Indoamérica constituye, panorámica y globalmente, un solo cuerpo, una sola unidad. Posee existencia espiritual propia. La realidad americana, en este sentido, se mostraba distinta a la europea, marcada por la heterogeneidad de religiones y razas. (En nuestro continente, aun los enfrentamientos entre conservadores y liberales no pasan de una mera contienda de partidos, afirma Bossano).

En virtud de aquellos lazos de unidad, varios los autores en cuestión insistían en la existencia de una voluntad de unidad de los pueblos de “Nuestra América”, la cual habría persistido a lo largo del tiempo y se habría alimentado de una tradición unitaria. (Dichos autores señalan diferentes factores de los cuales se habría obtenido dicha tradición; no obstante, entre los principales podrían mencionarse: una herencia católica —no de su credo— a través de España, la intuición de la conquista de una cultura potencial que requiere de un continente unido, y de la amenaza del Norte). Aquel parecer unitario es expuesto por un autor como Waldo Frank (1932, p. 59), quien proclama: “La nacionalidad de la Nueva América, aunque esta como entidad jurídica política, no abraza aún la forma estatal, está pues creada y se encuentra robusta y madurecida”. La nacionalidad hispanoamericana que surge como resultado de la vinculación de estos factores —historia, raza, idioma y religión, costumbre— manifiesta un mismo afán económico y un mismo un dolor.

El caso de las nacionalidades particulares es tratado de manera radicalmente distinta. Los autores en cuestión no ponían en duda la existencia de las nacionalidades americanas particulares, entendidas estas como un vínculo jurídico-político. En cambio, dichos autores consideraban que, concebidas como la comunión de raza, espíritu, cultura, economía y posibilidades, las nacionalidades americanas resultaban inexistentes. La conclusión es breve: ninguno de los países indoamericanos poseía una

nacionalidad propia. El Ecuador tampoco escapaba a esta realidad generalizada de América: aquí no existe la unidad racial, la sociedad se halla polarizada en clases, no hay igualdad de posibilidades, el indio habla todavía un idioma propio en muchas regiones, las tradiciones de los indios y las de los blancos y mestizos son disímiles. “Tenemos, pues, en el Ecuador, una serie de factores inconexos. No existe ninguna comunidad de intereses. Ninguna resultante. Todo está desintegrado. Teóricamente no existe la nacionalidad ecuatoriana” (Monsalve Pozo, 1934, p. 65). Este diagnóstico es compartido por Zúñiga. El Ecuador —dice este último—, entendido como lazo jurídico entre los hombres, tiene existencia propia. En cambio, “si conceptuamos la nacionalidad como el vínculo, el motor, la fuerza de energías sociales concurrentes —raza, espíritu, cultura, economía—, que aspire a organizar la vida pública y privada, de acuerdo con los ideales democráticos, la nacionalidad no existe”.¹⁶ El Ecuador posee los factores nacionales pero no posee la integración de los mismos; cuenta con fuerzas históricas para la concreción de valores pero carece de unidad étnica y sociológica.

XIII. Las economías tras las independencias

Así como en el plano político, los cambios introducidos con la independencia del poder político de España y la fundación de las nuevas repúblicas no redundaron en potencialidad económica. Tal era el parecer general de los autores en torno a la situación de las economías de las incipientes repúblicas americanas. Aún más, dichos autores consideraban que los sistemas de vida, los problemas y las maneras de encararlos no habían cambiado desde las independencias. Varias realidades coloniales que permanecieron inalteradas en la etapa republicana confirmarían aquel juicio: la producción basada en materias primas; la posesión de la riqueza agraria en pocas manos (durante la colonia, la tierra estuvo absorbida por encomenderos y religiosos; tras aquel periodo, pasó a ser propiedad de latifundistas y del Estado terrateniente); la presencia de una élite latifundista y terrateniente encargada de regir a Indoamérica —Ecuador incluido—. En *El problema histórico de Hispanoamérica*, Velásquez, tras constatar esta realidad de la organización agraria, reconoce su deficiencia. “De ahí que todas las repúblicas indoamericanas no sean otra cosa que feudos coloniales que están pidiendo a gritos un segundo Libertador”, recalca, por su parte, Monsalve Pozo (1934, p. 161).

Varios de los autores dedicaron particular atención uno de los fenómenos que mayor incidencia tuvo en las economías americanas del siglo XX y comienzos del XX: la génesis del capitalismo. Junto con el predominio del latifundio en “Nuestra América”, el ingreso del capital extranjero aparece identificado como uno de los factores que incidió en la ratificación del carácter colonial de las economías americanas. La explotación de la riqueza por parte de extranjeros vino a sumarse a la separación regional. Indoamérica se dejó por las empresas extranjeras por su falta de capitales para la explotación de los recursos agrarios, pecuarios, y mineros. “El capitalismo clava sus garras poderosas en los pechos de todas las naciones de Indoamérica” (Monsalve Pozo, 1934, p. 39). A partir de entonces —dice el autor de la cita precedente—, las concesiones se multiplicaron y, finalmente, todo

¹⁶ Palabras casi idénticas emplea Zúñiga *Los niños sin bogar*, obra escrita unos años antes (1936).

quedó convertido en dependencias de yanquis, ingleses, alemanes, y japoneses. También Vasconcelos había constatado la realidad de la dependencia extranjera. La independencia —dice— vino a ser apenas el sacudimiento de un yugo para caer en otro nuevo. “Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo, desde que terminó la grandeza de España” (Vasconcelos, 1926, p. 33).

En su *América Hispana*, Waldo Frank manifiesta un parecer similar al tratar la cuestión de capital extranjero —norteamericano principalmente— y su rol en las repúblicas de la América no sajona. Frank expone su argumentación a través de uno de los mandatarios americanos de la época: el presidente peruano Augusto B. Leguía. Tras constatar que el Perú carecía de dinero y que los Estados Unidos lo poseían en abundancia y necesitaban de mercados extranjeros, este habría vendido el Perú al capital. Leguía aparece como el ejemplo de un nuevo dictador. Lo que lo diferenciaría a él y a los nuevos dictadores de las figuras dictatoriales del pasado sería el origen de su fuerza. Mientras los antiguos dictadores apelaban al pueblo y extraían su energía de este, los nuevos dictadores respaldaban su fuerza en el dinero. “Leguía perteneció a una clase nueva de dictadores cuya fuerza descansaba, no en el contacto instintivo con el pueblo, sino en el contacto mercantil con lo que pueden simbolizar Washington o Wall Street” (Frank, 1932, p. 121). A través de este método se habría alcanzado la unificación inmediata de los elementos vivos nacionales. Otros ejemplos del dictador del dinero son mencionados por Waldo Frank: Gerardo Machado (Cuba), Juan Vicente Gómez (Venezuela), Carlos Ibáñez del Campo (Chile), José María Moncada (Nicaragua).

XIV. El desenvolvimiento económico norteamericano. Expansionismo

Como en otros ámbitos, en las obras dedicadas al examen del pasado, presente y porvenir de “Nuestra América” aparece un contraste entre la política y economía norteamericanas y la situación de la América no sajona. Gracias a su concatenación armónica, los Estados Unidos —dice Falconí— no solamente han emprendido una política nacional, esto es, una plasmación eficaz de la lucha por la vida de carácter interno sino que han pasado a una nueva faz de la lucha por la vida: la política internacional. Para el autor de *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*, el país del Norte, al ser el único agregado americano que ha logrado adaptarse a su medio y consolidar su nacionalidad, se ha visto impelido por la disputa vital a absorber al agregado vecino. Crecer para no desaparecer: tal sería la consigna adoptada por los yanquis, en quienes habrían renacido los sueños del afán por el oro y la comunicación interoceánica.

Las últimas líneas del párrafo anterior, como puede intuirse, tratan sobre la puesta en acción del poderío estadounidense, es decir, su expansionismo e intervencionismo durante los siglos XIX y XX. Para Falconí, el desborde de los Estados Unidos ha estado impulsado por una fuerza biológica —deseo de crecimiento y dominio—, por el estímulo económico —captar nuevos mercados y nuevas explotaciones—, por la exasperación frente a otras naciones —Inglaterra y Japón—, por un

mesianismo soberbio —salvar de la barbarie—, y por leyendas imperiales precedentes. “El inapelable poder de la riqueza moderna palanca del bienestar individual y colectivo, proporcionó a los Estados Unidos el impulso de elevación que le hizo empinarse en la cumbre de su actual poderío, inestable, pero dominado, vacilante, pero indiscutiblemente grandioso”, agrega Falconí (1930, p. 90).

Las críticas de los autores no iban dirigidas solamente a la política expansionista e intervencionista de los Estados Unidos sino también a la ideología que la acompañó: la llamada doctrina Monroe. “América para los americanos”, aquella consigna pronunciada por James Monroe en el contexto de la constitución de las repúblicas independientes de América surgió como expresión de los intereses comerciales del país del Norte —señala Monsalve Pozo— y fue retomada por la diplomacia estadounidense para ejercer su absolutismo en los destinos políticos del sur del continente —añade Falconí—. El autor de *Hispanoamérica para los hispanoamericanos* denuncia que, a pesar de ser ideológicamente estériles, prácticamente ineficaces y jurídicamente vacíos, los planteamientos de dicha doctrina sirvieron como un “biombo internacional”: en virtud de la doctrina Monroe, América habría quedado convertida en propiedad feudal de los Estados Unidos. Bajo la consigna “América para los americanos”, los pueblos de la América Hispana, habrían quedado colocados como Estados semi soberanos o híbridos.

La cuestión del poderío estadounidense y su política expansionista e intervencionista aparece también en *Los destinos del trópico*. Los Estados Unidos —afirma Osorio—, a través de las armas y la influencia del oro en las arcas de los pueblos en formación, multiplicaron exponencialmente sus tierras. Varias experiencias históricas confirmarían aquella aserción. Desde su independencia, el país norteamericano se ha anexoado varios territorios: Luisiana, Florida, San Francisco, Texas —a través de Guerra con México—, California, Nuevo México, Nevada, Arizona, Utah, Colorado, Oregón, Alaska, el archipiélago de Hawái, Puerto Rico, las Islas Filipinas y Guam —estas tres últimas, luego de la guerra con España—, la zona del Canal de Panamá. Estos antecedentes hacían vislumbrar una amenaza más grave en el horizonte futuro. No obstante —advierde Osorio— las secuelas de expansionismo yanqui ya se habían hecho sentir:

México no tiene ya más defensa que la revolución para que no sigan penetrándola y dominándola los intereses del Norte. Centro América tiene el inri de los Chamorros y la presión del sindicato yanqui tanto en tanto en los latifundistas del norte como en los microfundistas del sur. Panamá es un protectorado yanqui. Venezuela ha entregado sus petróleos al capital yanqui, y el tirano que la oprime se apoya en Wall Street para seguir acaparando la riqueza pública. El norte neogranadino se halla bajo la influencia económica y aun moral de los yanquis (...). Y por añadidura, todas las repúblicas bolivarianas se dan a copiar los sistemas financieros del imperialismo yanqui, para hacer más difícil la defensa espiritual y territorial (Osorio, 1933, p. 190).

Waldo Frank identifica tres expresiones del poderío estadounidense: la voluntad de dominar, la apertura de mercados extranjeros, y la invasión de la moral capitalista. La voluntad de poderío, de carácter poco consistente en ocasiones, se habría manifestado en los “pueblos del Mar central”: Centroamérica y el Caribe. Cuba —señala Frank— ha quedado encadenada a la voluntad

norteamericana. A pesar de la buena voluntad manifestada por el pueblo norteamericano hacia la independencia cubana, la enmienda Platt y esfuerzos emprendidos por contrarrestar aquella buena voluntad terminaron por imponerse. Falconí, por su parte, retoma el caso de Colombia y Panamá como evidencia de que el derecho a la propia existencia y conservación que cada estado posee había sido vulnerado por el expansionismo yanqui:

Queda el canal de Panamá abierto para la inundación al Sur, sirviendo de órgano conductor de su excedente de población, de fuerza, de producción, de su “surplus”, en fin, determinando nuevas peregrinaciones de su frontera ambulante que va siendo cada vez más espantosamente, el fantasma que irrumpe en nuestras tradiciones y estrecha siempre más, el sitio que imposibilita la evolución de nuestra raza (Falconí R., 1930, p. 139).

“El imperialismo ha hecho de Hispanoamérica un gran campo de explotación y de inversión de sus capitales”, denuncia Velásquez (1937, pp. 79-80). La necesidad de mercados sería la razón por la que el capitalismo norteamericano fijó su atención en el Sur: este debía constituirse en su comprador y en el productor de las materias primas que requería. El cumplimiento de tal objetivo estaría garantizado por los hombres de negocios, los cuales habrían venido a constituirse en los agentes locales del comercio norteamericano. Waldo Frank dedica parte de su *América Hispana* a describir estos personajes y a detallar el procedimiento de las insinuaciones comerciales a las que se hallan sujetos los estados débiles, aislados, corrompidos puede ser expuesto de la siguiente manera:

En la América Hispana (el hombre de negocios) se encuentra, además, con pueblos cuyas antiguas normas de culturas se están disolviendo, aunque con más lentitud que las normas espirituales del norte protestante; se encuentra con naciones que aún no han hallado su propia forma de expresión ni en la política ni en la economía. Son pueblos inarticulados que caminan a tientas mientras él ve las cosas claras y marcha sobre seguro. Todo el mundo pregunta su éxito, y esta aclamación le hace popular. Por dondequiera que va encuentra hombres con los mismos valores (el hombre de negocios es un tipo universal), hombres ansiosos de asociarse con él y hacer negocios inmorales en la política local. Con la ayuda de sus dólares o de sus barcos, estos hombres se encumbran hasta el poder. El hombre de negocios juzga al país adonde llega por la clase con la que él se pone en contacto —por medio de los hombres que ejecutan sus órdenes—. Los desprecia, desde luego, y, con lo lógica peculiar, el corromper a esos hombres, que son sus cómplices inferiores en la corrupción, justifica su desprecio por el pueblo entero y racionaliza su deseo de explotarlo y, hasta donde sea posible, de dominarlo (Frank, 1932, p. 203).

Para Frank, sin embargo, las amenazas de la voluntad de poder y de la apertura de mercados extranjeros, aunque ampliamente extendidas, eran menores en comparación a la expansión de la moral capitalista, la tercera expresión del poderío estadounidense. Al no estar monopolizada por nadie, esta moral habría de convertir en un agente suyo a cualquier persona que acepte sus principios. América Hispana, al carecer de una moral propia, aparecía como la víctima inmediata. En consecuencia, para sobrevivir y no caer en la aniquilación, esta porción del continente debía generar una estructura interna, debe adquirir un cuerpo para dar cabida a una moral. En palabras de Frank (1932, p. 269): “Y contra estas fuerzas que roban el vigor a este cuerpo o le reducen a la dependencia del Norte la América Hispana tiene que juntarse para defenderse”.

XV. Caos y desorden de las repúblicas americanas

En la literatura sobre la realidad americana se admite que el panorama de “Nuestra América” no resultaba prometedor. Monsalve Pozo, por ejemplo, reconoce que América mostraba síntomas de un pueblo “enfermo y envejecido”. Según Vasconcelos, la época de aquel momento estaba marcada por la derrota, esto es, por el desaliento, por la pérdida de la soberanía geográfica y el poderío moral, por la dispersión de la voluntad. “La derrota nos ha traído la confusión de los valores y los conceptos; la diplomacia de los vencedores nos engaña después de vencernos; el comercio nos conquista con sus pequeñas ventajas” (Vasconcelos, 1926, pp. 5-6). En *La raza cósmica* aparece el panorama contemplado por el pensador mexicano: la anarquía iberoamericana y su contraste con la unidad sajona. Estas últimas palabras no hacen sino ratificar aquel contraste entre la realidad de la América Hispana y la América Anglosajona.

Esta apreciación aparece también en otras obras. En *Los creadores de la nueva América* Carrión (1928, p. 86) comenta que, frente a la América sajona aparece “la América fibera, desorientada aún, perdida en riñas domésticas, ensayando tiranías, copiando cesarismos, de espaldas al peligro, al solo y único peligro, la absorción, la dominación de nuestra cultura por los hombres del norte”. Por un lado, los Estados Unidos, erigidos sobre la riqueza. Por el otro, las naciones hispanoamericanas, marcadas por el desbarajuste de la hacienda pública, los ineficaces medios de producción, la imprevisión de concesiones al extranjero, las rivalidades limítrofes, el desconocimiento de una política internacional. En las primeras páginas de *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*, aparece la siguiente caracterización de la realidad de las repúblicas hispanoamericanas:

La indisciplina y la violencia, florecen como plantas salvajes, en el tronco de su rara vitalidad. La insipiente de sus democracias se arremolina en el tumulto buscando su forma definitiva, y la anarquía primitiva es como un cauce abierto al despilfarro de energías superabundantes. La diversidad de sus elementos no ha podido determinar aun la homogeneidad etnográfica de sus agregados nacionales. Los espíritus vibran con la inquietud de las diversas influencias que estimulan sus vuelos indecisos y la falta de una interna concatenación engendra la prolongada discordia civil (Falconí R., 1930, p. 10).

En estas palabras puede notarse que el caos en cuestión trata sobre dos aspectos de la realidad de “Nuestra América”: por una parte, la política, y, por otra, la composición étnica. El primero de ello habría estado marcado por las distancias y diferencias entre los países de la América Hispana, la carencia de preparación de las clases gobernantes, la improvisación, los continuos trastornos revolucionarios. A la política indoamericana se le atribuían rasgos tales como el personalismo, la falta de principios e ideas, y el surgimiento de dictaduras y tiranías. Este último fenómeno, al decir de Monsalve Pozo (1934, p. 75), tenía su origen en diversos factores: en el desbarajuste económico, en el espíritu militarista, en la desorganización nacional, y en la naturaleza racial indoamericana. También Waldo Frank establece una relación entre el componente étnico americano y el fenómeno de las dictaduras. A su parecer, “siempre ha habido dictadores en las Repúblicas hispanoamericanas. Fueron inevitables durante el siglo del mestizo, la era del caos que no se ha cerrado aún” (Frank, 1932, p. 120).

Se ha señalado que el caos trata también sobre la composición étnica, esto es, la disparidad y falta de armonía manifestada por América en lo concerniente a sus componentes humanos. Dicha incapacidad de alcanzar la consolidación racial era considerada como uno de los problemas de Indoamérica. La síntesis indoamericana —dice Monsalve Pozo (1934, pp. 113-114)— todavía no ha surgido. En varios países hay indios puros todavía; en toda Indoamérica ha surgido el mestizo. Estos tipos de hombre indoamericano, a su vez, se están mezclando con elementos humanos de etnología extraña. Si el panorama étnico se caracteriza por la discontinuidad y complejidad, el plano psicológico se caracteriza por una dilución: el sistema nervioso conquistador absorbió al sistema nervioso conquistado. De esto ha resultado una estructura psíquica que requiere reconstrucción.

“La América mestiza, digámoslo con franqueza, no encuentra todavía su cabal expresión”, proclama Velásquez (1937, p. 77). Para algunos de estos autores, el mestizo aparecía, en efecto, como el exponente más claro de aquella desorganización psíquica del factor humano americano. En *América Hispana* se recogen algunas interpretaciones sobre esta particularidad del ser mestizo. Al parecer de Waldo Frank (1932, pp. 48-52), el conflicto emanado de la indecisión de sus voluntades sería el rasgo característico de este. (Vale aclarar que Frank no toma la cuestión racial en un sentido meramente antropológico). El escritor norteamericano reconoce que la expresión del problema mestizo se daba en clave racial; sin embargo, aclara que esto era así por el hecho de que la raza se constituye en cuerpo de una cultura. Este diagnóstico está acompañado de algunas palabras sobre el comportamiento del mestizo y el porvenir que le deparaba: la repugnancia de este ser a los valores sociales no sería más que su manera de mostrar su repugnancia hacia el orden de sus progenitores; su resentimiento hacia el indio y el español no sería sino el fruto de la indeterminación e incumplimiento de sus anhelos; la anarquía de su alma sería, a pesar de todo, la sustancia a partir de la cual habría de renacer en el futuro.

Una vez más aparece la diferencia de procesos históricos de las dos Américas: en contraste con el hispanoamericano, el tipo yanqui, no presentaba mezcla de razas sino una unidad racial. En el caso de los asentamientos ingleses no se producía el problema de la diversidad étnica. “El aborigen, como sabemos fue eliminado como bestia feroz y solo prevaleció el elemento conquistador con raza unificada: el inglés” (Bossano, 1929, p. 197). El autor de los «Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador» aclara que, solamente con el ensanchamiento territorial de los Estados Unidos, es decir, tras la independencia, se produjo una heterogeneidad en aquel país. No obstante, la adición de grupos étnicos no influyó en el sistema federal norteamericano, el cual se había consolidado previamente. Tales son las razones por las que aquella América sajona resultó en una república federal de personas con caracteres psicológicos plenamente delineados. En palabras de Falconí (1930, p. 60), “la psicología yanqui se nos muestra ya con caracteres plenamente delineados e incorporados dentro de un tipo común sustantivo y específico, determinado por la continuidad ininterrumpida de la herencia física y la herencia social”.

XVI. El factor humano de “Nuestra América” y su porvenir

En la literatura sobre la realidad de “Nuestra América”, sin embargo, no se concibe a la crisis etnológica como una condena perpetua sino como una garantía futura para el conglomerado indoamericano. En Sudamérica —dice Keyserling— se ha producido una síntesis de antiguo y moderno, una nueva melodía en la sinfonía de la humanidad. “Tenacidad y pasividad indias, memoria viva aun de la época del descubrimiento, tradición caballerosa exclusiva y modernismo; estas cuatro coordenadas bastan ciertamente para determinar una actitud, un porte y una modalidad de vida fundamentalmente distinto de los europeos, y con ellos un destino diferente” (Keyserling, 1931, p. 131). Para el autor de las *Meditaciones suramericanas*, aquel resultado destaca por su novedad, no por los elementos que le anteceden. “Con respecto al mestizo consolidado en una nueva unidad, es fundamentalmente erróneo hablar del predominio de un componente determinado, por mucho que a ello pueda inducir su apariencia: lo decisivo es siempre la nueva cualidad” (Keyserling, 1931, p. 98). Por tal razón el filósofo báltico insiste que, en una relación viva, lo que cuenta no es tanto el origen sino el aquí y ahora.

Waldo Frank manifiesta certidumbre en torno a aquel ser y su momento histórico: el siglo en cuestión —esto es, el siglo XX— sería la hora del mestizo. No obstante, el escritor norteamericano no desconoce la presencia del caos y la ausencia de un progreso manifiesto. Por todo ello aclara: “El mestizo se está expresando. En su confusión, es un niño inadecuado aún para pensar y actuar en términos legales. Cuando se le obliga, como se obliga a un niño, imita. Establece repúblicas inoportunas, constituciones impertinentes” (Frank, 1932, p. 51). Estas particularidades de la conducta del mestizo, sin embargo, no serían más que la expresión del esfuerzo de este ser por crear su mundo. La consumación de aquella obra —afirma Frank— equivaldrá a la desaparición de la naturaleza del mestizo, esto es, el fin de una naturaleza de transición; en aquel momento ya solamente habrá nuevos americanos. Monsalve Pozo (1934, pp. 126-127), por su parte, manifiesta su desacuerdo con Frank e insiste que el mestizo no es un ser en transición sino un producto fecundo que, a pesar de hallarse todavía en un periodo de transición, será la reserva vital del continente.

José Vasconcelos, a través de su teoría sobre la raza cósmica, aparece como el exponente más conocido y destacado de esta idea sobre el rol que el porvenir le depara al mestizo. Así lo reconocían varios de los autores que lo mencionaban. Monsalve Pozo (1934, p. 61) define a la teoría de Vasconcelos como la teleología de la nacionalidad indoamericana que proclama el surgimiento de la raza síntesis, la raza integral en la América española. A su vez, Bossano (1929, p. 196) califica a Vasconcelos como un vidente que proclama la mezcla de todas las razas para la formación del totinem, el hombre síntesis que se plasma en América “para totalizar a todos los hombres en un marco de fraternidad orgánica”. Otros autores también hacen suyas las palabras del pensador mexicano. Al referirse al Curso de extensión sobre América abierto por la Universidad Central en 1938, Carlos Manuel Larrea (1940, p. 30) señala que el mismo estudiará “el vasto Continente, crisol de pueblos y de razas, fragua en donde está forjándose la civilización del futuro”. Chávez González

(1937, p. 4) define a su libro *El mestizaje i su influencia social en América* como un aporte de reflexión ante la realidad con cuyo fin es esclarecer, con visión americana, la situación de los tipos populares y, especialmente, del mestizo, el cual será el hombre del futuro en su más amplio sentido biológico.

La teoría de Vasconcelos se originó en abierta oposición al darwinismo, es decir, a la aplicación de una teoría zoológica a la sociología humana con implicaciones sombrías en lo concerniente a la constitución étnica de la América no sajona. Tal toma de postura resulta manifiesta en *La raza cósmica*: “¿Qué importa que el materialismo spenceriano nos tuviese condenados, si hoy resulta que podemos juzgarnos como una especie de reserva de la Humanidad, como una promesa de un futuro que sobrepusiera a todo tiempo anterior?”, proclama Vasconcelos (1926, pp. 26-27). El pensador mexicano consideraba que la parte ibérica del continente americano contaba con el factor racial y el factor territorial para emprender una era universal de la humanidad. Aunque los de la raza del norte aunaron habilidades prácticas con la visión de un gran destino, “cometieron el pecado de destruir esas razas, en tanto que nosotros las asimilamos, y esto nos da derechos nuevos y esperanza de una misión sin precedente en la Historia” (Vasconcelos, 1926, p. 14).

Vasconcelos creía que nuestra civilización, la hispanoamericana, poseía una ventaja: su simpatía manifiesta hacia los extraños, cualidad que le permitirá ser la elegida para asimilar y convertir a otros hombres. “Su predestinación obedece al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la que se fundirán todos los pueblos, para reemplazar a los cuatro que aisladamente han venido forjando la historia. En el suelo de América hallará término la dispersión, allí se consumará la unidad por el triunfo del amor fecundo, y la superación de todas las stirpes” (Vasconcelos, 1926, p. 15). Para el cumplimiento de este propósito —dice Vasconcelos—, debemos abrazar nuestra misión y constituirnos en la carne de la futura organización biológica. De no ofrecer fraternidad a todos los hombres, otro pueblo se constituirá en el eje de la futura mezcla.

Con el fin explicar de dónde ha de surgir el impulso creador para la formación de la nueva especie, Vasconcelos recurre a la idea de una ley del gusto. En sus rasgos generales, el contenido de dicha ley es el siguiente: hay tres estados diferenciados por su emancipación del imperio de la necesidad: el guerrero, el intelectual o político, y el espiritual o guerrero. En el primero, la mezcla de sangres ha sido impuesta por lo material. En el segundo, la mezcla se opera por el capricho que opera bajo las normas sociales. En el último estadio, la fusión estará guiada por la belleza. “Una mezcla de razas consumada de acuerdo con las leyes de la comodidad social, la simpatía y la belleza, conducirá a la formación de un tipo infinitamente superior a todos los que han existido” (Vasconcelos, 1926, p. 30). El amor, uno de los valores en potencia de la nueva raza, se constituirá entonces en un dogma que no operará con criterios nacionales sino de universalidad y belleza.

Aun aquellos que destacaron los méritos de la doctrina de Vasconcelos hicieron algunas objeciones a varios aspectos de la misma. Waldo Frank, por ejemplo, reconoce que el pensador mexicano tenía la intención de hacer que la necesidad de pan y poder quede emancipada de la obsesión

norteamericana y vinculada al impulso religioso popular. Sin embargo, Frank también señala un fallo de la teoría de la raza cósmica: su carencia de método. Vasconcelos “no ofreció ningún método para reconstruir los elementos del caos étnico de América y reintegrarlos en un todo orgánico dentro de la persona” (Frank, 1932, p. 188). El Conde de Keyserling, por su parte, afirma que Vasconcelos yerra cuando sostiene que de la mezcla de todos los pueblos habrá de surgir la raza cósmica, forjadora del hombre integral. (A su parecer, muchos genes se pierden o se anulan en el proceso por lo que solo algunos son viables). No obstante, el pensador europeo reconoce que el sentido y la posibilidad de esta teoría “demuestran la exactitud de nuestra concepción de que el impulso a la mezcla tiende en su último fondo a hacer de tierra extraña terruño propio” (Keyserling, 1931, p. 95).

XVII. Ideales en torno al destino de “Nuestra América”

Tras la breve exposición del accidentado decurso histórico y el deplorable panorama que contemplaban los exponentes de la literatura sobre “Nuestra América”, conviene realizar algunas anotaciones sobre sus conclusiones y sobre el porvenir que adivinaban para esta porción del continente. Como se deduce del recurrente contraste entre “Nuestra América” y la América Sajona, uno de los corolarios planteados por estos autores era el de la existencia de dos Américas, diferenciadas entre sí. Osorio (1933, p. 259) afirma que “en el viejo mundo tenemos la división fundamental entre borealismo y tropicalismo; en el nuevo, la de angloamericanos y latinoamericanos”. Asimismo, en *Hispanoamérica para los hispanoamericanos* se explicita la disimilitud —ratificada a lo largo de la obra— entre la América hispana y la América sajona. El autor de esta obra lo reconoce así:

Desde las primeras páginas me he ocupado en analizar los abismos sociológicos, insalvables, entre las dos razas americanas y la nefasta historia de las degluciones territoriales que aún pueden verse manando sangre indo-española, entre las fauces del imperialismo angloamericano, insistir en la demostración de la incompatibilidad manifiesta que existe entre su biologismo, su psicología de razas opuestas, el diverso estado de sus culturas y su pretendido fusionamiento en una absurda unidad, determinada tan solo por una coincidencia geográfica (Falconí R., 1930, p. 177).

Las abismales diferencias identificadas entre las Américas aparecían como razón para declinar un ideal de unificación total del continente, es decir, uno que incorpore a los Estados Unidos. Osorio (1933, pp. 259-262) califica a la idea de una fraternidad entre todos los pueblos del continente americano como acientífica. El cuestionamiento del autor de *Los destinos del trópico* está dirigido, específicamente, a la doctrina Monroe. Esta, en tanto criterio predominante en los Estados Unidos, se hallaría expresada a través del panamericanismo, el cual, en la práctica, quedaría traducido en la imposición del capitalismo al latifundismo y del prejuicio de razas a la tendencia híbrida. En otras palabras, la hegemonía yanqui sobre el resto del continente. Víctor Gabriel Garcés, por su parte, reconoce que el panamericanismo es una bella labor; no obstante, también señala la dificultad de acoplar los dos extremos étnicos del continente —la América Hispánica y la América Inglesa—, con distinta vida psicológica e historia. Y comenta: “De tal manera, de tal modo es evidente esta separación, que no se ha llegado hasta ahora a modelar cauces de actividad verdaderamente panamericana, a no ser como

formulismos oficiales o como aspiración que no salió del seno difuso de las meras utopías” (Garcés, 1933, p. 660).

Establecida la premisa de la existencia de las dos Américas y la imposibilidad de hablar de ellas como si se tratase de una realidad indiferenciada, queda por tratar el panorama y el destino vislumbrados por los autores de la realidad de “Nuestra América”. Ninguno de ellos niega la desorganización y el caos; no obstante, su valoración de estos fenómenos no deriva en pesimismo. Monsalve Pozo (1934, pp. 124-125), por ejemplo, afirma que Indoamérica presenta contradicciones por derivarse del capitalismo y se halla en formación por ser un producto biológico. Sus estertores, su incapacidad de encontrar el camino no serían más que el resultado de su juventud. (En contraste, los Estados Unidos, al nacer ya adultos, estarían condenados a una vida fugaz y una muerte prematura). La idea de la juventud de la América no sajona como factor explicativo de su indeterminación aparece mencionada también por el Conde de Keyserling. Este afirma que “los productos nacionales, los pueblos de Suramérica son aún tan jóvenes e incluso tan embrionales, que sería ‘unfair’ criticarlos, tal como es rigor tratándose de los viejos pueblos de Europa, y ligero partir de una imagen del porvenir, precisa ya en sus contornos principales, como es posible hacerlo en cuanto a Norteamérica” (Keyserling, 1931, p. 8).

Otra de las realidades tomadas como evidencia para mantener el optimismo en el futuro era la realidad étnica de “Nuestra América”, determinada por la ausencia de prejuicios raciales similares a los norteamericanos y por la mezcla que ya se había llevado a cabo. Para Bossano (1929, p. 198), por ejemplo, la característica del problema étnico de Hispanoamérica era su unidad: mestizaje separado por ligeras diferencias. Esto se explicaría porque el pueblo español —mestizo también— no trasplantó los prejuicios ni odios raciales. Al parecer de este autor, de aquella fusión de razas concurrente a la vida común surgía una unidad de espíritus que no evidencia disparidad de conciencia ni oposición de razas. Los seres humanos del espacio hispanoamericano —dice Bossano en sus «Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador»— poseen características sociológicas afines, no se hallan consumidos de odios tales provenientes de factores tales como la nacionalidad o la raza. La ausencia de odios y disparidades aparecen presentadas como garantías del porvenir americano. Según Chávez González (1937, p. 122), “nuestra tierra americana está virgen aún para una nueva humanidad, para una ‘nueva biología’: aquí no hay arios, latinos, celtíberos o sajones; aquí todos tenemos de indios, de negros, de chinos, de blancos...”.

En su corta historia —dice Monsalve Pozo— Indoamérica ha tenido que enfrentarse a múltiples encrucijadas. Y a pesar de esto, ha seguido marchando. Tanto Monsalve Pozo como el resto de autores compartían un parecer común: el panorama de aquel momento aparecía ensombrecido; sin embargo, el futuro invitaba al optimismo. A pesar de carecer de la disciplina, técnica y métodos de los Estados Unidos, “Nuestra América” poseía un gran espíritu y sería capaz de realizarse a sí misma gracias a los elementos con los que contaba. Tal es el parecer expuesto en *América Hispánica*:

La América Hispana, todavía más que los Estados Unidos, es la mitad de un mundo. Con simetría sorprendente posee lo que el norte no tiene, y carece de lo que el norte ha conquistado ya para sí. En su tradición india y católica encuentra una base adecuada sobre la cual levantar la substancia cultural que sirva para el intelectual, el proletario y el labrador. Mas esta labor transformadora no la ha hecho aún; al revés que los Estados Unidos, que de una tradición mucho más pobre (una cristiandad despedazada en sectas y estrujada por falsas doctrinas), ha destilado la energía y las formas de una civilización agresiva y de una ética del trabajo (Frank, 1932, p. 250).

Tal porvenir, sin embargo, estaba amenazado. En palabras de Frank (1932, pp. 265-267), la América Hispana, a pesar de los azotes de la violencia interna y la fragmentación de la geografía, había mantenido dentro de sí un principio de vida, el cual le habría permitido seguir un camino que, aunque tomentoso, le habría podido conducir a la armonía. Pero tal decurso ya no podía ser: la corriente del industrialismo capitalista, cual revolución, la había conmovido y la estaba arrojando al imperio de los Estados Unidos. “Y la América Hispana, concebida como un dominio agrícola y aislado que se basta a sí mismo, agitado apenas por la industria y conmovido solo por revueltas internas, se halla cogido de pronto en una corriente titánica que le arrastra a las aguas del mundo, tan diferentes de las suyas como el agua del mar de la del río” (Frank, 1932, p. 266). Ante esto, la América Hispana no tendría sino una opción para sobrevivir: fortalecerse, es decir, convertirse en la encarnación de un ideal.

Las últimas palabras del párrafo precedente constituyen el corolario usual en la literatura sobre la realidad y porvenir de “Nuestra América”: la necesidad de una afirmación propia. Aquel ideal aparece expresado de diversas maneras. Vasconcelos, por ejemplo, proclamaba que a Iberoamérica le correspondía la misión de iniciar la era universal de la humanidad. No obstante, el autor mexicano aclaraba que, en las circunstancias de aquel momento, correspondía vivir conforme al interés de la raza: para hacer fructificar a la cultura ibérica, para evitar el triunfo de la América sajona, el español de América debía sentirse tan español como los hijos de España. “Si nuestro patriotismo no se identifica con las diversas etapas del viejo conflicto de latinos y sajones, jamás lograremos que sobrepase los caracteres de un regionalismo sin aliento universal y lo veremos fatalmente degenerar en estrechez y miopía de campanario y en inercia impotente de molusco que se apega a su roca” (Vasconcelos, 1926, p. 7).

El ideal de la afirmación de “Nuestra América” frente a la América Sajona, a los Estados Unidos aparece también retomado en *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*. Al parecer de Gerardo Falconí, ante la amenaza de los Estados Unidos, la América hispana debía establecer un plano de sustanciación cultural, capaz de mantener y desarrollar su contenido sociológico. Tal cometido solamente podría ser llevado a cabo si se reincorporaba un vínculo desgajado: el aprovechamiento de las riquezas propias y la defensa de la común herencia requerían del ideal de la raza. Para ello, “todas las colonias que se emanciparon de España y Portugal, robusteciendo su sangre con la sabia exuberante de las razas aborígenes, han de custodiar en unidad de pensamiento y guiados por un mismo afán, para

mantener el fuego sagrado encendido por sus ideales comunes, en el vivac gloriosos de su tradición” (Falconí R., 1930, p. 26).

El Conde de Keyserling, por su parte, al hablar del destino de Suramérica, pone énfasis en la sensibilidad particular de esta, dominada por la delicadeza. A su parecer, si bien la falta de disciplina y ascesis constituían flaquezas de esta porción del continente, estas mismas cualidades, por extraño que parezca, podrían conferir a esta porción del continente una misión para la humanidad. Merced a su falta de intelectualidad y primitivismo refinado, Sudamérica sería capaz de producir “por primera vez, después de tiempos dilatados, una cultura exclusivamente basada en la Belleza, que, sirviendo de polarizador al resto del mundo, entregado a una intelectualización sin tregua ni medida, señalaría a los hombres todas nuevas posibilidades y nuevos caminos” (Keyserling, 1931, p. 234).

Otros autores, como Osorio y Monsalve Pozo, colocaban su énfasis en la cuestión económica. Según el autor de *Los destinos del trópico*, había llegado el momento de luchar por la libertad económica y espiritual como camino para la soberanía política. Caso contrario solo quedaría la tutela norteamericana. Los Estados Unidos bien podrían organizar la política, los servicios públicos, la comunicación, etc.; no obstante, de llegar a cristalizarse aquel protectorado yanqui, los pueblos iberoamericanos quedarían sometidos a una servidumbre humillante (Osorio, 1933, pp. 226-227). Monsalve Pozo, por su parte, señala que el objetivo de pan y justicia para América no podía ser obtenido solamente con la espera. A su parecer, Indoamérica requería de un fuerte sacudimiento para salir de aquel delicado periodo en el que se encuentra. La respuesta no se hallaría en el sufragio, en el cuartelazo, o en las “revoluciones”. La justicia integral solamente podría llegar con una auténtica Revolución. Además de manifestar su confianza en el surgimiento de un régimen social y humano que reemplace al régimen individualista y explotador imperante, Monsalve Pozo insiste que aquella América Nuestra no podía tomar nada de planes exóticos. “Indoamérica tiene que formarse según sus propias realidades y en conformidad con su naturaleza propia y sus propios destinos” (Monsalve Pozo, 1934, p. 165).

Waldo Frank, por su parte, parte de criterios políticos, sustentado en intereses económicos comunes, para esbozar su ideal. El autor norteamericano creía que América Hispana necesitaba de un cuerpo político que no amenazara la riqueza de la vida nacional. Dicho cuerpo debía estar basado en la comunidad inmediata de intereses económicos y de defensa. Con base en estas ideas, Frank esboza tres cuerpos: la Confederación del Mar Central (Colombia, Venezuela, países de Centroamérica, el Caribe), la Federación de los Andes (Ecuador, Perú, y Bolivia), y los Estados Unidos de la América Austral (Uruguay, Paraguay, Chile, Argentina). El autor norteamericano era consciente de que el problema de la creación de la América Hispana, al ser orgánico, revestía no pocas dificultades. No obstante, tal dificultad no le impedía mostrar confianza en la búsqueda de ese mundo. Su *América Hispana*, de hecho, concluye con las siguientes palabras:

La gran promesa de la América Hispana, en esencia, no es la promesa de razas inmensamente potenciales, ni la promesa de tradiciones profundas, ni siquiera la necesidad que tienen los pueblos atlánticos de una redención espiritual como la América Hispana, a juzgar por su genio, parece ofrecer: esta promesa es el reto sencillo hecho a los hombres nuevos y a los pueblos jóvenes para que simbolizen con sus vidas el escudriño de la verdad (Frank, 1932, p. 275).

XVIII. Tropicalismo: una consideración previa

Con la revisión de la literatura sobre la realidad de “Nuestra América” en su pasado, presente y futuro, queda esbozado un contexto intelectual capaz de aclarar varios aspectos de la cuestión del tropicalismo. Esto, sin embargo, no quiere decir que no existan otras dificultades. Por ejemplo, ¿qué ha de entenderse por tropicalismo? La definición proporcionada por el gramático pueblevejense Justino Cornejo en su recopilación de voces y acepciones del castellano, en primera instancia, no aclara mucho el panorama: “tropicalismo vale tanto como devoción y culto al trópico; vale también como temperamento o psicología tropical” (Cornejo, 1938, p. 314). A pesar de su falta de detalles, esta definición permite identificar dos particularidades de este término: la primera, su uso estaba basado en la asunción de un vínculo entre el ambiente (tropical) y la realidad humana; la segunda, podía ser empleado para designar tanto a una actitud (ensalzadora) como para describir ciertos rasgos, tendencias. La primera particularidad ha sido tratada en buena parte al revisar las consideraciones en torno al plano no humano. Por tal motivo, si bien se retomarán y ampliarán las posturas en torno a la influencia ambiental —en este caso, influencia tropical—, la segunda parte del presente capítulo priorizará la revisión de esta segunda particularidad del término tropicalismo.

De la última parte de la definición proporcionada por Cornejo se concluye que uno de los usos del término tropicalismo era designar una idiosincrasia, un carácter que bien podía ser descrito como tropical. No obstante, esta aclaración apenas proporciona luces, ya que no se especifica cómo ha de entenderse el término tropical. Si este constituye un adjetivo que indica relación o pertenencia al trópico, cabe entonces preguntarse: ¿qué es el trópico? y ¿cuáles eran los rasgos o caracteres atribuidos al trópico en virtud de los cuales algo podía ser calificado como tropical? Nótese que, en este punto, ofrecer respuesta a estas interrogantes equivale a captar de mejor manera la primera parte de la definición de Cornejo. En otras palabras, el conocimiento de los rasgos atribuidos al trópico permite comprender las razones por las que el trópico era objeto de exaltación.

XIX. (El desprecio al) trópico

Una respuesta a la primera interrogante —lo que ha de entenderse por trópico— puede hallarse en *América Hispana*. Para Waldo Frank, no todo lo que está en la zona tórrida es tropical. “Los trópicos verdaderos tienen dos caracteres: uno, la longitud uniforme de los días durante todo el año; el otro, un clima igual, relativamente sin tormentas ciclónicas” (Frank, 1932, p. 135). (Estas palabras también explican los casos de países situados en la zona tórrida que no son tropicales). Ofrecer una respuesta a la segunda interrogante —los rasgos atribuidos al trópico—, en cambio, resulta más escabroso. A manera de un esfuerzo tentativo por abordar este asunto, considérense ciertas palabras de *Los creadores de la nueva América*. En el ensayo dedicado a José Vasconcelos, Benjamín Carrión pondera la filosofía

de este, a la cual considera como la filosofía de los pueblos mestizos, del trópico occidental. (Nótese los dos aspectos destacados corresponden al plano humano y al plano no humano de la realidad americana). El pensamiento del intelectual mexicano —dice Carrión— derrumba dos prejuicios creados por el imperialismo sajón exclusivista, y defendidos por filósofos, etnólogos y naturalistas para detener el avance de los pueblos nuevos a través del pesimismo y el desánimo:

El primero es el de la inferioridad de la raza, al que parece haber prestado un momento su aceptación un espíritu del alto temple mental de Alcides Arguedas. El otro, que se lo ha venido creyendo como indestructible, ha sido el de la inferioridad del suelo, para la viabilidad, para la producción de la cultura, emanado principalmente de la actual indomabilidad del trópico, que no puede ser negada (Benjamín Carrión, 1928, p. 63).

Del fragmento anterior puede inferirse dos conclusiones. Por una parte, el plano humano y el plano no humano —o, en los términos empleados por Vasconcelos y recuperados por Carrión, la raza y el suelo— aparecen correlacionados. (Esto, ratifica uno de los puntos expuestos al tratar la cuestión de los planos de la realidad de “Nuestra América”: la vinculación de los factores étnicos con los factores ambientales para la explicación de la realidad social). Por otra parte, los “prejuicios” en torno a dichos planos constituían una condena para la América no sajona, tropical. Las palabras de Carrión apuntan a una minusvaloración de dicha porción del continente basada tanto en criterios raciales como en criterios ambientales.

¿Había la necesidad de vindicar la raza y el suelo de “Nuestra América”? Tal parece que sí. Carrión insiste que, en contraposición a la superioridad de las razas, una de las bases de los imperialismos particularistas, los patriotismos nacionales o raciales —el caso de los germanos y sajones—, la teoría de Vasconcelos se alza

...ante el mal que nos trae el culto de la queja y las jeremiadas del arrepentimiento (que nos han conducido hasta el infame sacrilegio de renegar en vez de nuestro glorioso origen hispánico) que son el producto «de una filosofía ideada por nuestros enemigos», ante el derrotismo hispanoamericano, que ha aceptado las teorías pesimistas de raza inferior y de suelo inaprovechable, hostil al hombre blanco (Benjamín Carrión, 1928, p. 73).

El intelectual lojano no es el único que constata los prejuicios sobre la inferioridad de “Nuestra América” en estos planos. Gabriela Mistral también identificó y replicó a las ideas de la inferioridad racial y la pobreza del suelo. En sus palabras: “Llevando adentro como el enfermo de mal de piedra la arenilla devoradora, estos dos prejuicios, estos dos derrotismos tontos, no podremos hacer cosa que valga, porque tartamudeamos nuestra propia defensa, pobres ahogados que dudan de su mismo pleito” (Mistral, 2002, p. 135). Según la escritora chilena, tanto en la cuestión de la tierra tropical, manifiesta en la dimensión de la geografía; como en la cuestión del mestizaje, manifiesta en la dimensión de la historia, nos hemos destruido y condenado.

Al hablar de los factores étnicos americanos quedaron expuestos de manera sucinta algunos de los estigmas que pesaban sobre los componentes humanos de esta porción del continente. Conviene, pues, ahora, tratar la minusvaloración que recaía sobre la tierra del trópico. Una primera manera de

tratar esta cuestión sería señalar que, al igual que ocurría con el mestizaje, sobre el trópico recaían varias imprecaciones; por tal motivo, el término tropicalismo en no pocas ocasiones era empleado con una carga peyorativa. El poeta cubano Juan Marinello, a propósito de una lectura ofrecida por Gabriela Mistral en la Habana sobre José Martí, elabora esta breve caracterización: “Tropicalismo, mala palabra de América. Lentejuela que chilla su endebles por la garganta de la luz. Parla borracha de sol y de calenturas adormecedoras. Brillo de charca en lo político. Brillo de vejigas prestadas en lo literario” (Marinello, 1932, p. 234). Estas palabras coinciden con las fatalidades atribuidas a la condición tropical que identifica el historiador chileno Miguel Rojas Mix (2009, p. 271) en su obra sobre las representaciones del continente americano: la incapacidad de fundar una sociedad pacífica y ordenada en los países cálidos, la imperfección de las artes, la muerte prematura de los hombres. Nótese que las fatalidades de lo tropical se extienden a varios ámbitos: el trabajo, la política, la cultura. Conviene, pues, explorar los usos que adquiriría la palabra en cuestión dentro de dichos ámbitos.

XX. El debilitamiento de las energías humanas. El dominio del trópico

En lo concerniente a sus recursos, el trópico era considerado como un lugar caracterizado por la riqueza. En su prólogo a *Los creadores de la nueva América*, Gabriela Mistral recalca la abundancia vegetal del trópico: “El trópico es el cielo verdadero, el único cielo-cielo; el trópico es la fruta óptima: piña o mango admirables; el trópico es el árbol casi humano que se llama del pan, el bananero que, él solo, puede alimentar gentes; y el río que no debiera llevar nombre, el Amazonas, cuyas cuatro sílabas hacen un horizonte de agua poderosa” (Mistral, 1928, p. 7). Waldo Frank, al escribir sobre el Brasil —a su parecer, el país tropical por excelencia—, destaca su riqueza en recursos naturales. Gracias a tal condición, a la tierra brasileña le aguardaría un futuro prometedor. “En Brasil se alzarán, si ha de alzarse en algún sitio, la cultura tropical del Nuevo Mundo” (Frank, 1932, p. 136).

No obstante, el disfrute de aquella riqueza no era una realidad dada. Chávez González, por ejemplo, proclama un futuro brillante para las tierras del trópico pero, al mismo tiempo, reconoce las desdichas que habrían de preceder a dicho futuro. “Ah, trópico maravilloso del futuro miliunanochesco: serás para una etapa, tal vez final de la humanidad, el reducto selecto de todas las culturas...! Pero a costa de cuántas vidas, a triunfo de cuántas incomprensiones y a despecho de tantos fracasos” (Chávez González, 1937, p. 6). Para que tuviera lugar aquel florecimiento cultural —señalan autores como Vasconcelos, Chávez González, y Frank— se requería del dominio previo de dichas tierras tropicales. En palabras del escritor norteamericano, “para producir la selva una cultura humana, tiene que alojar en sí una raza que domine sus profundidades y transforme su obscuridad en luz humana” (Frank, 1932, p. 137).

Tal empresa, hasta el momento en el que escribieron estos autores, no había sido llevada a cabo con éxito: el trópico había vencido al hombre; la exuberancia, el calor, la humedad habían terminado por adormecerlo. Varios autores (no solamente latinoamericanos) mencionan el efecto que tendría el trópico sobre las energías de las personas. El escritor norteamericano Louis Bromfield publicó en

1937 *The Rains Came* —traducida al español como *Vino la lluvia*—, novela ambientada en la India, una de las tierras tropicales del globo. En una reseña de esta obra, el filósofo e historiador alemán Gerhard Masur (1939) sintetiza de la siguiente manera la naturaleza (tropical) allí descrita: catastrófica, indómita, cruel y todopoderosa. Los hombres y sus acciones quedan encogidos y sometidos frente a su poderío. La naturaleza tropical se muestra como enemiga de la humanidad: su fuerza es tal que todos aquellos que pisan la tierra del trópico sucumben a su dominio. Y, a pesar de todo esto, el hombre queda atado al trópico, a su predominio siniestro (o mágico encanto).

Con base en la idea de la debilitación de las fuerzas humanas por acción del poderío tropical, se podía afirmar que la actividad humana en el trópico resultaba mucho más ardua que en otras latitudes:

Civilización en el mundo tropical no significa en manera alguna la mera trasplatación de los métodos occidentales a otro medio. Triunfar en el trópico exige energía doble o triplicada, esfuerzos incansables para superar a todas las dificultades que obstaculizan el progreso técnico que en Europa se mueve adelante en un terreno plano. Un optimismo consciente de su trágica situación en el cosmos es lo que hace falta al *pionner* en estas latitudes. Y de este optimismo trágico, sin el cual la vida del trópico se volviera invisible, nos habla la novela de Bromfield (Masur, 1939, p. 320).

Los tópicos del poderío tropical, el debilitamiento humano, y la dificultad de emprender actividades en las tierras del trópico aparecen también tratadas por autores hispanoamericanos. En la lectura de Mistral mencionada previamente por Juan Marinello, este último, al hablar de las “calenturas adormecedoras”, retoma aquellos pareceres sobre la incidencia del clima en la fuerza necesaria para la actividad humana. “En Cuba —decimos nosotros (...)— nos cerca el calor de la tierra baja, restándonos la fuerza que el mismo trópico pide para ser sometido. Y los gérmenes de individualismo agresivo y de morbosa haronía que nos trajeron Castilla y África hierven en la calidez antillana con bríos redoblados” (Marinello, 1932, p. 235). (Nótese que en este fragmento, Marinello, al hablar de la realidad cubana, considera tanto los factores humanos —la herencia española— como los no humanos — el calor y la tierra—).

Tampoco Mistral desconocía el supuesto agobio que ejercía el trópico sobre las criaturas. A pesar de manifestarse como una decidida exaltadora del trópico, la escritora chilena reconocía que no era posible negar por completo la acción del trópico en el detrimento de las fuerzas humanas. En su lectura de La Habana sobre José Martí, Mistral sostuvo que el Apóstol cubano venció al trópico pero, después de él, la tierra tropical volvió a ser invencible. En paráfrasis de Marinello (1932, p. 234), el trópico “ha vuelto a deshacer con sus manos caldeadas la materia cercana, ha abusado, como buen mandón hispanoamericano, de los súbditos canijos. Los heridos de su mano han huido de él, guareciéndose en casas extrañas, poniendo paredes de bruma al acoso agotador. Y el trópico no ha perdonado a los medrosos y les ha marcado los ojos”.

No obstante, la escritora chilena no culpa totalmente al trópico de tal situación. En un texto de 1932 sobre los mismos temas —Martí y el trópico— Mistral considera la posibilidad de que la debilidad de las energías no sea culpa del trópico sino de quien lo habita, es decir, el mestizo. (Una vez más, la

realidad americana aparece explicada a través de sus dos factores constitutivos). Ante los ejemplos de Simón Bolívar y José Vasconcelos, quienes junto a Martí habían rendido tanta energía como un hombre de clima templado, “yo vuelvo a pensar —dice la escritora chilena— que lo monstruoso, lo elefantiásico del Ecuador¹⁷ no existe, y que solamente existe la pusilanimidad de la criatura mestiza que no merece esta hermosura fuerte y no sabe gozarla: hay un defecto de proporciones entre la geografía y la criatura nuestra” (Mistral, 2002, p. 245).

En su *América Hispana*, Waldo Frank ofrece algunos ejemplos de la incidencia del trópico en los seres humanos. Al aludir al istmo de Panamá, Frank habla de la exuberancia tropical y señala que sus primeros habitantes, para sobrevivir a esta naturaleza despiadada, tuvieron que someterse: para aquel panameño “era menos urgente acabar con las fiebres que mataban que crear actitudes que entonasen con el liquen del árbol y con el pez del agua” (Frank, 1932, p. 13). (Un caso particular es el de la cultura maya, que, a pesar de su ubicación, llegó a ser la mayor cultura tropical. “Su principal experiencia la ganó en una naturaleza despiadadamente dinámica y devoradora” (Frank, 1932, p. 254)). Al tratar la incidencia tropical en el caso del hombre blanco, Frank escribe: “El blanco, viviendo la vida del blanco, no es feliz en la zona tórrida. El trópico le deprime su incapacidad para hacer el trabajo que a él le gusta más; debilita su salud y acorta sus días” (1932, p. 140). De esto, parecería deducirse que la civilización desarrollada por el hombre blanco en zonas templadas no resulta compatible con el trópico.

En virtud de aquella correlación percibida entre el trópico y la actividad humana, algunos autores habían llegado a considerar a la condición tropical como una auténtica maldición. Uno de ellos fue Francisco Bulnes, escritor y periodista mexicano cuya actividad se extendió entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Francisco García Calderón, uno de los autores homenajeados en *Los creadores de la nueva América*, al exponer en su obra titulada *La creación de un continente* (1912) las ideas de Bulnes, nota que este, influenciado por Gustave Le Bon y sociólogos sajones, establece una comparativa del porvenir de América Latina frente al de los Estados Unidos. La maldición de América Latina, según Bulnes, radicaría en su condición tropical. García Calderón sintetiza de esta manera los postulados expuestos por el escritor mexicano en *El porvenir de las naciones latinoamericanas ante las recientes conquistas de Europa y Norteamérica. Estructura y evolución de un continente* (1899):

...de las ondas cálidas no nacieron nunca fuertes razas, industrias y civilizaciones expansivas. Allí abunda el alcohol que envilece, la pereza que prepara futuras esclavitudes. Comparando la producción de las minas de oro y de plata en esos países con la intensa riqueza de California, Australia y África del Sud, halla en América tesoros mediocres. El nuevo continente necesita inmigrantes y capitales, y debe irrigar sus desiertos para no desaparecer en este siglo ante grandes naciones imperialistas. Solo la Argentina, Chile, México, los estados de Brasil que están fuera del trópico, podrán mantener su autonomía en las futuras luchas. La América septentrional, desde Cuba hasta Bolivia, habrá perdido hacia 1980 —anuncia el augur— su independencia (García Calderón, 1987, p. 254).

¹⁷ Del contexto de esta afirmación se desprende que Mistral no está hablando del país sino de la zona ecuatorial en general.

En estas últimas palabras sobre Bulnes aparece mencionado uno de los miedos en torno a lo que le deparaba a las tierras tropicales: la pérdida de su independencia en mano de los norteamericanos. En las postrimerías del siglo XIX, momento en el que apareció publicada la obra de Bulnes, había ya razones para considerar y temer esta posibilidad: por el Tratado de París España había perdido a Cuba y había entregado Puerto Rico a los Estados Unidos; asimismo, en 1898, el sociólogo británico Benjamín Kidd había publicado un ensayo titulado *The Control of the Tropics*, obra en la que se planteaba la incapacidad de los habitantes tropicales por controlar estas tierras y la necesidad de que los hombres blancos de tierras templadas lleven a cabo el desarrollo (Sutter, 2017, pp. 178-179). (Recuérdese aquí lo ya mencionado sobre el expansionismo norteamericano).

García Calderón, en efecto, también observaba este afán de dominio del trópico manifestado por el país norteamericano. “Los Estados Unidos compran a los países tropicales los productos que no tienen. Dominar estas regiones feraces les parece el ideal geográfico de un pueblo septentrional. ¿Acaso su industria no busca derroteros en América y en Asia?” (García Calderón, 1987, p. 164). Esta anotación proveniente de *Las democracias latinas de América* aparece en el capítulo dedicado al peligro norteamericano. El escritor peruano respalda su parecer con las observaciones de Bulnes sobre el crecimiento poblacional estadounidense y la necesidad de alimentar esa población. Efectivamente, en *El porvenir de las naciones hispanoamericanas*, Bulnes había escrito lo siguiente:

Lo más probable es que para el año de 1980, los Estados Unidos con una población de doscientos cincuenta millones de habitantes tengan solamente lo suficiente para mantener su población, no pudiendo ya suministrar al mundo la enorme cantidad de cereales que ahora le venden. Entonces los Estados Unidos, tienen que optar entre pasar a la cultura intensiva o conquistar las tierras extratropicales de la América latina propias por su virginidad para continuar la fácil y barata producción de excelentes cereales (Bulnes, 1899, p. 122).

En este punto parecería haber una contradicción. ¿Cómo era posible que el estadounidense llevase a cabo el dominio del trópico si el ambiente tropical —como se desprende del fragmento de Waldo Frank citado previamente— resultaba adverso al hombre blanco de tierra templada? Tal disimilitud entre el ser humano (blanco) y el ambiente (tropical) también era identificada por Benjamin Kidd (1898, p. 54), quien, por tal motivo, afirmaba que “en los trópicos el hombre blanco vive y trabaja solo como un buceador vive y trabaja bajo el agua”. A pesar de esto —dice Kidd—, el norteamericano contaba con un factor distintivo que le daba ventaja sobre el habitante nativo del trópico: la posesión de técnica. (Como diría Waldo Frank, el estado mental de la gente del Norte les hacía dueños de la herramienta).

Planteado así el escenario, parecía que la explotación de las riquezas y el progreso en el trópico solamente se encarnarían como acción del hombre blanco. Waldo Frank ofrece un arquetipo del sujeto hispanoamericano que abrigaba estas certidumbres: el cafetero brasileño. Para este hombre —dice Frank—, el progreso solamente solo podía ser entendido en los términos del mundo capitalista, de países como los Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania. Para este hombre, lo tropical debía extinguirse. La tarea a ser emprendida, desde su perspectiva, era la “arianización del Brasil”. Tras

exponer las creencias del cafetero, el autor de *América Hispana* las cuestiona severamente: “Arianziar el Brasil significaría imponer al país formas sociales, ritmos emocionales, normas espirituales extrañas a su substancia y a su aire. Significaría la desnaturalización de una de las partes más espléndidas y originales de la tierra; sería perpetuar su estado de colonia, la colonia de un blanco inferior” (Frank, 1932, p. 140).

XXI. La desorganización y veleidad política

Las ideas en torno a las funestas implicaciones de la condición tropical no eran exclusivas del continente americano. Considérese, por ejemplo, «La política y el termómetro», artículo publicado en 1905 en la revista española *Alrededor del mundo*. En dicho texto aparecen tratadas las afirmaciones que el viajero inglés Alleyne Ireland presentó al Instituto Colonial. La primera frase del artículo sintetiza la postura de este viajero: “El calor es incompatible con la libertad”. Ireland, quien había publicado artículos sobre la administración de colonias británicas, sostenía que “el gobierno de sí mismo se hace imposible cuando la columna de mercurio llega a cierto punto del tubo del termómetro, y que los pueblos que ocupan la faja o zona cálida del mundo no pueden gobernarse bien a menos de estar sometidos al poder, más o menos despótico, de naciones que ocupen regiones frías” («La política y el termómetro», 1905, p. 125).

Mientras colonias británicas como la Colonia del Cabo, Australia, y Canadá poseían formas de gobierno semi-independiente por hallarse fuera de la zona de calor,¹⁸ el imperio inglés del remoto oriente, al hallarse en la zona de calor, se hallaba regido directamente por la metrópoli. Según Ireland, la vida está restringida por el clima: el calor hacía que la gente no saliese de su hogar sino para lo estrictamente preciso; este principio de la vida privada pasaba a extenderse al conjunto de la vida pública. Según Ireland, las revoluciones acaecidas en el trópico, además de ser más frecuentes que en Europa, solamente tenían como objeto “transferir de un partido a otro el gobierno de corrupción y opresión de un poder despótico” («La política y el termómetro», 1905, p. 125). El clima y no la intromisión europea sería el responsable de que los principios de un gobierno liberal no puedan ser aplicados en los territorios tropicales. Los casos de Birmania y la península Malaya confirmarían “los malos resultados que da un gobierno indígena en un país tropical, que solo tiende al despotismo” («La política y el termómetro», 1905, p. 125). De todo esto Ireland obtiene el siguiente corolario: la necesidad de intervención europea en los países situados en la zona cálida.

¿Cuál es el interés de estas observaciones para el continente americano? Si bien la exposición de Ireland no se centra en el caso de la América tropical, en el artículo en cuestión se considera la posibilidad de extender los criterios del viajero inglés a otros continentes: “si queremos extender el campo de investigación, veremos que lo mismo que ocurre en Oriente sucede en África y en América,

¹⁸ En el texto se señala que dicha zona de calor se halla entre los paralelos de 30°, tanto en el norte como en el sur. A manera de acotación, cabe mencionarse que los límites de la zona tropical propiamente dicha —es decir, los trópicos de Cáncer y Capricornio— se hallan a una latitud de 23° al norte y al sur del ecuador, respectivamente.

en la parte de ambos continentes que ocupa la precipitada zona calurosa” («La política y el termómetro», 1905, p. 125). El artículo concluye con un aciago presagio para los países del trópico: “Así como la presión económica y la moral cristiana han sido los fundamentos del progreso político en Europa, en los países tropicales no se desarrollará la actividad política hasta el día en el que la presión económica y la idea del libre albedrío ocupen el lugar de la economía sosegada y del fatalismo económico” («La política y el termómetro», 1905, p. 125).

Lo que en este artículo aparece como insinuación —la posibilidad de aplicar a la realidad americana la idea de la relación entre el clima tropical y la vida social, la política— en la obra del escritor peruano Francisco García Calderón se manifiesta como aplicación interpretativa. En *Las democracias latinas de América* (*Les démocraties latines de l'Amérique*, 1912), García Calderón emplea constantemente los términos trópico y tropical al referirse a la situación política y social del continente. Así, al hablar de las repúblicas latinoamericanas, el autor peruano elabora una distinción basada en el clima y la geografía: “En el trópico: guerra civil y pereza; sobre las mesetas frías, en las llanuras templadas y en las ciudades marítimas: riqueza y paz” (García Calderón, 1987, p. 185). Como puede notarse, García Calderón relaciona al trópico con la desorganización: “los pueblos del trópico parecen incapaces de orden, paciencia, laboriosidad y método” (García Calderón, 1987, p. 124). El factor ambiental —la acción del trópico— le permite al escritor peruano explicar uno de los fenómenos históricos de América Latina: el caos suscitado tras la revolución general y las independencias. A su parecer, las luchas internas y guerras civiles desencadenadas en lugares como Centroamérica y las Antillas no podían explicarse únicamente a través del conflicto de razas sino a través de la acción del clima tropical. “Precoces, sensuales, impresionables, los americanos de estas vastas comarcas consagran su actividad a la política local. La industria, el comercio y la agricultura languidecen porque la fantasía desordenada de los criollos se gasta en constituciones, programas y discursos líricos: la anarquía es dueña y señora en estas regiones” (García Calderón, 1987, p. 119). Dicha “anarquía tropical” sería la responsable del escenario de guerras civiles desplegado en las repúblicas centroamericanas.

Las afirmaciones de García Calderón provienen de una revisión de la historia política de la República Dominicana, país que durante varios de los primeros años de su existencia republicana estuvo dominado por el personalismo de Pedro Santana. Dado aquel predominio del personalismo político en detrimento del gobierno libremente asentado sobre el derecho, García Calderón especula y se pregunta si acaso es el despotismo la forma de gobierno más adecuada en repúblicas desunidas que requieren desarrollar sus nacionalidades. El escritor peruano retoma este problema al hablar de la situación política de Colombia, república que “sigue siendo la patria de la elocuencia y del jacobinismo, espléndida e inmoderada como el Trópico” (García Calderón, 1987, p. 114). A manera de comentario final, García Calderón llega a afirmar que aquel país se halla en la espera de un dictador capaz de organizar la futura democracia.

XXII. La palabrería y vacuidad en la literatura

En el texto mencionado previamente sobre la novela *Vino la lluvia*, Gerhard Masur afirma que ni África ni Asia —continentes que, junto con el espacio de la América no sajona, contienen al trópico— han llegado a producir una literatura propia capaz de reflejar “el indomable poderío de la naturaleza tropical sobre el hombre”. (Solamente ciertos autores europeos como Rudyard Kipling, Joseph Conrad, W. Somerset Maugham, Pierre Loti, Gauguin, Madelon Szekely-Lulofs han llevado a cabo esa tarea). En contraste —dice Masur (1939, p. 318)—, la imaginación de los poetas del orbe hispanoamericano ha sido inflamada con ardiente llama por el tema del trópico: el trópico, tanto en la poesía como en la novela, aparece “como naturaleza circundante y como destino del hombre, como medio que lo rodea y como cimiento de su existencia”. Algunos de los nombres de dichos poetas: Jorge Isaacs, Carlos Pellicer, J. E. Rivera, Graça Aranha, y Manuel Gálvez.

Masur, al hablar de la cuestión del trópico como si esta fuera una llama, partía de un supuesto: la tierra tropical no solamente podía ser plasmada en el arte —las obras literarias, más específicamente— sino que incidía en este. La idea del vínculo entre el trópico y la literatura es retomada por ciertos críticos para revisar a los escritores y las características de sus obras. El artículo «Recent Theories of Americanism», publicado en 1940, da cuenta de un intento de analizar la relación entre la literatura característica de la América hispana y su medio físico. “Aunque tan viejo como Montesquieu y Taine, este acercamiento a la crítica literaria relativamente nuevo en América Latina” (Reid, 1940, p. 71). Los nombres de José Vasconcelos y Luis Alberto Sánchez aparecen como representativos de esta tendencia. (El colombiano Carlos García-Prada es mencionado como realizador de una empresa similar para el caso de su país). John T. Reid, autor del artículo, sintetiza de la siguiente manera los planteamientos de aquella tendencia en el caso de Sánchez:

Según su interpretación, la América hispana intelectual puede ser dividida en dos zonas: tropical y templada, esta última incluye las tierras altas de los Andes y las repúblicas del sur, Argentina, Chile, y Uruguay. La literatura de la zona tropical es a menudo lírica, grandilocuente y romántica, mientras que la de las regiones templadas es más objetiva, realista, y analítica. No sea que su clasificación parezca demasiado simplificada, tiene el cuidado de añadir que el factor económico destruye a menudo sus límites impecables... (Reid, 1940, pp. 71-72).

La argumentación de Sánchez,¹⁹ presente en *Vida y pasión de la cultura en América*, apareció originalmente en «Esquema de la cultura hispanoamericana», artículo publicado a inicios de la década de los treinta en la *Revista Bimestre Cubana* y reproducido en la revista ecuatoriana *América*. Allí Sánchez, tras enfatizar en el descrédito de los “meridianos intelectuales”,²⁰ lleva a cabo una división continental

¹⁹ Con el paso de los años, Sánchez fue matizando su postura en torno a esta división entre trópico y sud. Al respecto, véase el excurso correspondiente.

²⁰ Los meridianos intelectuales a los que aluden Sánchez son los de la discusión que tuvo lugar en 1927, a propósito del centenario de Góngora y la publicación del artículo “Madrid, meridiano intelectual de Hispano-América”. Este texto, escrito por Guillermo de Torre y publicado en *La Gaceta Literaria* de Madrid, era una interpelación para que los americanos, en vez de ser captados por los franceses, se identifiquen con la “atmósfera vital de España”. Tal afirmación encontró su más dura réplica en la revista *Martín Fierro* de

que, en sus palabras, constituye una aplicación de geografía literaria: visto desde la geografía literaria, el continente cuenta con dos tipos correspondientes a determinadas zonas. “Y América se divide provisionalmente —manes de Taine y penates de Montesquieu— en dos sectores netos: trópico y sud” (Sánchez, 1934, p. 159). Las caracterizaciones que el escritor peruano ofrece de ambas zonas son las siguientes: “El trópico es poemático, lírico, polémico, romántico, empachado, grandilocuente, amatorio, agrícola. El sud es sociológico, objetivo, polémico, realista, atemperado, correcto, amatorio, agroindustrial” (Sánchez, 1934, p. 159). Más que una simple forma geográfica, el trópico vendría a ser “una forma más étnica, y más todavía, más espiritual y económica” (Sánchez, 1934, p. 159).

Tanto el trópico y el sud —o Trópico y Ande, o sierra y mar, como sugiere Sánchez— son presentados como términos con un contenido espiritual propio. En el caso del trópico, su lujo ostensivo sería la expresión misma de la sustancia. La idea de que los rasgos característicos del trópico se hallan en las antípodas de la parquedad aparece retomada por otros autores. Gabriela Mistral es una de ellos. El trópico —dice la poeta chilena— está asociado con el estado de ardor del alma. En un texto de 1922 sobre la palabra tropicalismo comenta: “El trópico no es excesivo, es intenso (Mídase la diferencia). Es la piedra preciosa, en la cual cabe todo el color derramado en un ancho horizonte. Y así como es el trópico son sus poetas: ricos, en su brevedad; densos como la gota de resina” (Mistral, 1922, p. 213). En «El trópico y José Martí», Mistral (1932, p. 10) califica al poeta cubano como el único escritor verdaderamente tropical. El trópico en Martí aparece como efusión —llama o brasa confortante—, como abundancia —riqueza y vitalidad—, como “desatado lujo metafórico”.

De igual manera, el crítico peruano Luis Velasco Aragón, al revisar la novela *La vorágine* de Eustasio Rivera —precisamente, uno de los autores del trópico mencionados en el texto de Gerard Masur—, incluye el siguiente comentario, en el cual establece la vinculación entre el ardor del alma del escritor y el medio tropical que lo circunda:

Rivera es para mí un ejemplar paradigmático del escritor tropical. Ese fuego que anima su prosa, relampagueante—ese ímpetu salvaje para trazar con su pluma la elasticidad fulgurante de la zarpa o de la garra o el vuelo detonante del ala que asciende. Ese doma de la metáfora que caracolea como un potro de huracanadas crines al viento. Ese arte de tórrida pujanza y de virilizadora urdimbre, en la cual se estructura la luz del sol y el cabrilleo de aguas que corren y se atorrentan: ¿de dónde pudo sacarlo Rivera si no es del trópico? Allí en el maridaje natural de su numen con esa naturaleza estuvo el secreto de su arte. Su visión lo mismo que sus nervios adquirieron la tensión de una arpa divina. En el cordaje bravío de su alma repercutió entonces la naturaleza con sus colores, con sus sonidos, con sus olores, con las sublimidades de la vida que crea y de la muerte que agosta y seca. Así compenetrado con la vida, saturado de naturaleza tropical en cada uno de sus poros, como quieren estar con Dios los místicos y los neoplatónicos, José Eustasio Rivera se saturó de trópico y de llanura, de montaña y de selva. Solo a este precio se agigantó su arte, con una resonancia de infinito que lo refleja todo (Velasco Aragón, 1937, pp. 4-5).

Argentina. Al respecto véase el artículo «El meridiano intelectual de Hispanoamérica. Otra polémica inútil» (Rodríguez Monegal, 2003).

El crítico chileno Eduardo Neale-Silva también reconoce el influjo del trópico en Rivera. No obstante, en contraste con Velasco Aragón, introduce una advertencia: “Rivera es el poeta del trópico, pero no un aluvión de «tropicalismo»” (Neale-Silva, 1948, p. 271). Esta aclaración no resulta ociosa: en claro contraste al uso que autores como Sánchez, Mistral o Velasco Aragón dieron a la palabra tropicalismo, hubo también la tendencia de dicho término con una intencionalidad despectiva: dado que el trópico estaba asociado a lo tórrido y exuberante, el tropicalismo literario equivalía al empleo de un lenguaje recargado, ornamentado. Es así que varios críticos recurrían a dicho término para designar estilos y tendencias literarias caracterizadas por la verborrea.

Una muestra de este particular uso del término tropicalismo se encuentra en «Sentido americano del disparate» (1931), artículo del escritor venezolano Mariano Picón-Salas, publicado en la revista costarricense *Repertorio Americano*. Allí Picón Salas describe a América Latina como una zona caracterizada por la producción intensiva del disparate. Dicho verbalismo escrito estaría constituido por diversas manifestaciones: adjetivación, palabras que llenan huecos del pensamiento, hipérbolos. Para el escritor venezolano, toda esta retórica terminaba por convertirse en un vicio que ocultaba con oropeles a otros vicios. Tras elaborar una descripción del verbalismo escrito de América, Picón-Salas concluye: “Y todo ello se resuelve en el pensamiento y en la vida por la actitud espiritual que en estas tierras australes se suele llamar ‘tropicalismo’. ‘Tropicalismo’ es incapacidad de llamar las cosas por su justo nombre, delirio verbal, deformación de los hechos o las ideas” (Picón Salas, 1931, p. 364).

La alusión de Picón-Salas a las “tierras australes” apunta, con seguridad, a las zonas del continente americano que se hallan al sur de la zona intertropical: Chile y Argentina. De ser así, su observación coincidiría con los comentarios de Luis Alberto Sánchez en «Esquema de la cultura hispanoamericana» y en *Vida y pasión de la cultura en América*. El intelectual peruano tenía conocimiento efectivo de este uso de la palabra tropicalismo y, al respecto, comenta lo siguiente en el texto citado previamente: “Mis amigos chilenos hablaban con desprecio del ‘tropicalismo’. Llamaban así al exceso verbal, a la oratoria recalcitrante y sonora” (Sánchez, 1934, p. 160). De los comentarios de Picón Salas y Sánchez se desprende que, al parecer, en países como Argentina y Chile —principalmente— la grandilocuencia de ciertos autores americanos era atribuida al influjo del trópico y calificada de tropicalismo.²¹

No resultaba extraño, por tanto, que un autor fuese elogiado por la ausencia de “tropicalismo” en sus escritos. En un texto de 1928 sobre Enrique José Varona, pensador y escritor cubano, se resalta en este su estilo, caracterizado por la austeridad, sencillez y pureza. “Nada más opuesto a lo que se ha dado en llamar ‘tropicalismo’ literario, —pecado de que se acusa a los escritores de la Zona Tórrida— que este pulcro y casi lacónico estilo de nuestro Varona” (González, 1929, p. 602). En una crítica de

²¹ Cabe señalar, no obstante, que Sánchez y Picón Salas ofrecen apreciaciones distintas sobre esta observación: el escritor peruano, si bien establece una relación entre el trópico y la literatura, no atribuye la superabundancia verbal a dicha relación; el escritor venezolano, por su parte, deja de lado toda explicación del “tropicalismo” basada en el clima y, en cambio, centra su énfasis en el factor educativo.

Novelistas contemporáneos de América y *La novela en la América Hispana*, obras del profesor chileno Arturo Torres-Rioseco, se dice que este “evita el tropicalismo demasiado familiar, característico de mucha de la crítica literaria de la América hispana, y da opiniones directas” (Hubbell, Paine, & Spivey, 1941, p. 20). Para ensalzar el libro *El Anti-imperialismo y el APRA*, Antenor Orrego (1936, p. 96) caracteriza de la siguiente manera a Víctor Haya de la Torre, político peruano y autor de la obra: “Ojos penetrantes y buidos que eliminan de un solo vistazo todo el garrulerismo frondoso del trópico”. El autor de las líneas precedentes encomia la concisión de la obra y, en definitiva, exalta el pensamiento concreto y realista de Haya de la Torre, el cual estaría opuesto a “la melaza hiperbólica y lujuriente del trópico colonial” (Orrego, 1936, p. 96).

Aún para fines de los años 40 el tropicalismo estaba asociado a la superabundancia verbal y a la proclividad retórica. En la crítica de una obra sobre la historia de la literatura mexicana aparece el siguiente comentario, en el cual, por la valoración negativa del término tropicalismo, este es empleado para designar un defecto de escritura: “Entre las numerosas historias de las literaturas de las repúblicas al sur no hay en realidad muchas buenas de ellas. Algunas sufren de un exceso de patriotismo, algunas sufren de una abundancia de tropicalismo, otras son en gran medida el producto de fuentes secundarias, y todavía otras son acientíficas en el método y carentes de detalles” (Leavitt, 1944, p. 1). Torres-Rioseco, al destacar las cualidades literarias de Rómulo Gallegos, comenta que el alma del continente radica en la indomable voluntad, en las fuerzas primitivas y en el fatalismo de las vidas “y no en lo que antes se llamaba tropicalismo, que no pasaba de ser grandilocuencia vana, hojarasca de la frase, ya fuera en el verso de José Santos Chocano o en la prosa perversa de Vargas Vila” (Torres-Rioseco, 1949, p. 75).

XXIII. El desprecio al trópico, replicado: una anotación preliminar

En párrafos previos quedaron evidenciados tanto el sentido del término trópico como los rasgos atribuidos al trópico en virtud de los cuales algo podía ser calificado como tropical. El trópico estaba asociado al exceso, la exuberancia, la indocilidad y, en virtud de estos rasgos, el adjetivo tropical podía ser empleado de manera peyorativa: el espacio tropical debilitaba las energías y doblegaba a los hombres; la política de gran parte de Hispanoamérica, desorganizada y sumida en el caos, era tropical; la literatura tropical, abundante en locuacidad, carecía de contenido. Allí el temperamento o idiosincrasia tropical. Sin embargo, el empleo despectivo de los términos trópico, tropical, y tropicalismo no fue unánime. Varios autores rechazaron la desorganización y el exceso atribuidos al trópico y, aún más, lo exaltaron. (Aquí queda cubierta la otra acepción del término tropicalismo expuesta por Cornejo). Neptalí Zúñiga, en su obra *Atabualpa: o la tragedia de Amerindia*, incluye estos tres nombres como parte de los autores que trataron sobre la tierra del trópico y la exaltaron:

Gabriela Mistral en Chile, José Vasconcelos en México, Benjamín Carrión en el Ecuador, brillante y apasionadamente, defienden el trópico y la cultura que produce, frente a la defensa exagerada también —que hacen notables plumas del continente— de la cultura de clima templado. Y en las deleitadoras descripciones y penetrantes razonamientos no se conforman con los rigurosos principios de la ciencia.

Y sobre estos levantan optimista y viril proclama para que la humanidad del trópico hispano sea dueña de su cultura (Zúñiga, 1945, p. 26).

A continuación se revisarán las respuestas al desprecio al trópico.

XXIV. La actividad humana en el trópico. La profecía vasconceliana

Se ha tratado, en párrafos anteriores, la cuestión del trópico y su fuerza dominadora. Grosso modo, la relación entre el ser humano y el trópico quedaría resumida de la siguiente manera: la tierra tropical resulta hostil para la vida y la actividad; el hombre, al ser incapaz de dominar las fuerzas del trópico, queda subsumido a este. Aceptar esta explicación sobre la influencia tropical en las actividades humanas equivalía a reconocer que el porvenir de las tierras ubicadas en la zona intertropical era poco menos que fatídico. Dada la incapacidad de los habitantes oriundos de las tierras tropicales, los hombres blancos, a pesar de su horror al trópico, llevarían a cabo el dominio de esas tierras gracias a la técnica que poseían.

Esta argumentación, sin embargo, fue rechazada por los escritores y pensadores que elogiaron y destacaron la potencialidad de la tierra de “Nuestra América”, del trópico. Autores como Luis Enrique Osorio cuestionaron aquella vinculación entre el tropicalismo y la debilidad de las fuerzas. Según el escritor colombiano, los países cálidos tienden a desarrollar un mayor dinamismo industrial que las mesetas. Al afirmar esto, Osorio no solamente deja de lado la supuesta insalubridad del clima tropical sino que ofrece una valoración distinta, en la cual la fuerza del trópico no doblega a quienes lo habitan sino que impulsa la actividad de estos. A su parecer, “en igualdad de oportunidades, puede asegurarse que los tropicales son más activos que los nortños” (Osorio, 1933, p. 72). Keyserling, por su parte, si bien reconoce una presencia de escasa actividad en Suramérica, no atribuye tal actitud a una supuesta flaqueza de las fuerzas en los trópicos ni a una supuesta pereza suramericana característica. “Si el habitante de los trópicos trabaja poco es por una necesidad climatológica y también porque bajo los trópicos no hace falta afanarse mucho, a condición de adaptar al clima las exigencias personales” (Keyserling, 1931, p. 177).

Otro de los exaltadores del trópico —y acaso el más importante— fue José Vasconcelos. En la actualidad, el pensador mexicano es más recordado por *La raza cósmica* y sus planteamientos sobre el mestizaje, o mejor dicho, sobre la síntesis de todas las razas humanas y el surgimiento de una nueva civilización, propia de aquella síntesis. Esta cuestión, sin embargo, es tan solo la primera parte de la afirmación vasconceliana: la segunda parte, como lo destaca Carrión en *Los creadores*, es la tierra, es decir, el medio donde se ha de desarrollar la estirpe del hombre síntesis. No es posible hablar de la síntesis de razas si se deja de lado sus planteamientos sobre la tierra tropical. Para Vasconcelos y para quienes lo leyeron, hablar del mestizo era, en cierto sentido, hablar también del trópico. Carrión describe a la filosofía vasconceliana como “nuestra filosofía, la filosofía de los pueblos nuevos y mestizos, la optimista filosofía del trópico occidental hispanoamericano” (Benjamín Carrión, 1928,

p. 29). Asimismo, en *El mestizaje i su influencia social en América*, Chávez González (1937, p. 5) califica a *La raza cósmica* y a *Indología* como “las clarinadas sonoras de la redención mestiza del trópico”.

De todo lo expuesto se concluye que, si se separa una noción de la otra, existe el riesgo de desvirtuar los alcances particulares que tenían. Ha llegado, pues, el momento de retomar la exposición de párrafos anteriores sobre Vasconcelos y *La raza cósmica*. Tras afirmar la potencialidad de la raza mixta iberoamericana para su misión, Vasconcelos dirige su análisis al estudio del medio físico para confirmar si este resulta propicio a los fines marcados por la biótica de la raza. Su diagnóstico es, en buena parte, positivo: la extensión de territorio, los recursos naturales, la superficie cultivable, y el agua resultan propicios; la falta de puertos de primera clase, aunque desfavorable, no es de trascendencia gracias a los adelantos de la ingeniería. Solamente hay un factor ambiental adverso: “el clima, se dirá, es adverso a la nueva raza, porque la mayor parte de las tierras disponibles está situada en la región más cálida del globo” (Vasconcelos, 1926, p. 20). El pensador mexicano, no obstante, afirma que dicho factor constituye una ventaja futura.

A primera vista, aquel dictamen favorable puede resultar extraño, especialmente si se lo contrasta con las cualidades atribuidas al clima tropical que se mencionaron previamente. Los defensores del trópico, en efecto, no desconocían las recriminaciones que recaían sobre el trópico. “Toda la mentalidad contemporánea, el pensamiento ‘occidental’ ‘blanco’, siente el horror del trópico”, admite Carrión (Benjamín Carrión, 1928, p. 60). En la introducción de *Los creadores de la nueva América*, Gabriela Mistral (1928, pp. 7-8) reconoce la existencia de un trópico malo, el cual contiene los dos descritos mayores atribuidos al trópico todo: la fiebre palúdica y el cacique matón. Si se deja de lado la referencia al cacique —la desorganización y el caos en la política junto a los fenómenos del caudillismo, las dictaduras, y el militarismo—, puede notarse que los males del trópico se hallan relacionados con su poderío e indomabilidad, las cuales impide emprender la actividad humana. En palabras de Carrión (1928, p. 59): “El trópico, la sede de la raza síntesis del futuro, no es vencido aún por la actual civilización dominadora”.

Si Vasconcelos, Carrión, y Mistral no desconocían la realidad de enfermedades y maleza que rodea al trópico, ¿cómo puede entenderse, entonces, el optimismo que mostraban sobre el clima de dichas tierras? Para dar respuesta a esta pregunta hay que aclarar lo siguiente: tal como ocurre con las interpretaciones sobre el porvenir de “Nuestra América”, las proclamas de optimismo sobre el trópico apuntaban al destino de esta tierra, no a su situación de aquel momento. Esto se hace patente en la exposición vasconceliana, la cual estaba más cerca de la profecía que de una realidad ya palpable. Así lo reconocieron autores contemporáneos al pensador mexicano. Luis Enrique Osorio (1933, p. 12), verbigracia, lo elogia por haber escrito un romancero de nuestra América con aspiración heroica que ha abierto un horizonte luminoso. No obstante, el escritor colombiano reconoce las limitaciones de las tierras del trópico. El siguiente fragmento de *Los destinos del trópico* ratifica aquel contraste entre la realidad presente del trópico y el destino que le deparaba:

Hoy ni siquiera merecen los territorios tropicales llamarse naciones. Son campamentos establecidos en las altas montañas al amparo de climas benignos, para sostener desde allí una campaña contra la enemistad de la naturaleza ecuatorial, que guarda la más rica herencia del planeta. A nuestra vista se tienden los valles miasmáticos, y hacia ellos desciende la raza nueva con vaivenes de marea... Los ríos caudalosos esperan, con su poder latente, que esa raza predestinada los convierta en emporios de bienestar humano. Y lo logrará, porque el dolor y la adversidad son los más sólidos pilares de grandeza (Osorio, 1933, p. 74).

Constatar la tortuosa realidad del trópico, en definitiva, no era lo mismo que aceptar la indomabilidad de las tierras tropicales como una sentencia definitiva. Si el trópico, en aquel momento, todavía no era vencido ni siquiera por la civilización dominadora, la de los blancos, ¿en qué se basaba, entonces, el optimismo de Vasconcelos en torno al futuro del trópico? Primeramente, en la evidencia histórica del desarrollo de civilizaciones en el trópico. “Las grandes civilizaciones se iniciaron entre trópicos y la civilización final volverá al trópico”, afirma Vasconcelos (Vasconcelos, 1926, p. 20). Esta frase es retomada y comentada por Carrión (1928, pp. 56-57):²² los casos de Egipto, la India, Etiopía, Caldea confirmarían la asección del pensador mexicano. (A estos ejemplos se suman los de otras civilizaciones de tierras cálidas: Grecia, Roma, Israel, el Islamismo, España, la Italia renacentista). Para Vasconcelos, el Renacimiento surgirá en tierra cálida, en Hispanoamérica, en la Amazonia.

El optimismo vasconceliano sobre el futuro del trópico también estaba sustentado en la maquinización moderna. Ante la rudeza de su medio, ante la nieve y el frío —dice Vasconcelos (1926, pp. 20-21)—, el blanco debió dirigir sus esfuerzos a la conquista de la naturaleza, al dominio de la materia; para lograr tal objetivo, se valió del combustible, el cual se ha convertido en la base de su civilización. Parte de *Los destinos del trópico* está dedicada también a tratar la cuestión de la técnica, la cual aparece en la exposición sobre las ventajas y problemas específicos del septentrion —Europa y Estados Unidos, zonas templadas— y del trópico americano: el hombre de la zona templada, si bien había logrado redoblar el fruto de la actividad humana gracias al desarrollo de la técnica —las máquinas—, carecía de tierra; el hombre del trópico, en cambio, aunque guardaba como un tesoro la potencialidad de su tierra, adolecía de inconstancia y no era capaz de extraer la riqueza que esta contiene en sí. Al respecto, Osorio comenta: “Se ve claramente que en el mundo hay una situación anormal, motivada por la congestión de fuerzas en una zona impropicia, mientras la otra sufre arterosclerosis. Y las dos están ya tan relacionadas, que la salud sólo podrá obtenerse encauzando hacia el ecuador el torrente circulatorio de la actividad individual y social” (Osorio, 1933, p. 165).

En la profecía de Vasconcelos, la ciencia de los blancos aparece como la clave para la supresión del trópico malo: nieves condensadas, gases, corrientes electroquímicas harían posible la supresión del bochorno y la fiebre. Las moscas y la alimaña, el bochorno y la fiebre desaparecerán gracias al dominio de lo material adquirido por el blanco en su lucha contra la naturaleza hostil. Solamente entonces, cuando el trópico haya sido conquistado por los medios científicos, la humanidad partirá allí y

²² Carrión parece haber mostrado un entusiasmo particular por la frase de Vasconcelos. Esta no solamente aparecerá en *Los creadores de la nueva América* sino también en las *Cartas al Ecuador* e inclusive en una obra ya tardía como *El cuento de la patria*.

alcanzará su plenitud. Al respecto, Gabriela Mistral señala: “Se ha de acabar el trópico del affiche odioso, que contiene alacranes, soldadesca pringosa y pereza; entonces, qué tierra de aire vegetal como para que vivan en élla los mejores hombres de este mundo!...” (Mistral, 1928, p. 8). El dictamen vasconceliano sobre el porvenir del trópico es lo que más entusiasmó a Carrión. Así lo manifiesta en *Los creadores de la nueva América*: “El postulado de José Vasconcelos sobre la excelencia del trópico, su genial previsión del dominio y conquista de las tierras cálidas por el hombre blanco, para el superior servicio de la humanidad total, he allí, a mi juicio, la nota más alta, más firme de la construcción vasconceliana” (Benjamín Carrión, 1928, p. 63).

Conviene aclarar que Vasconcelos depositó su confianza en la técnica del hombre blanco, no en este. A su parecer, aunque los blancos tratasen de emplear la ciencia en su provecho, no les sería posible llevar a cabo tal cometido, ya que terminarían por quedar absorbidos por la avalancha de pueblos. En un tono similar, Osorio afirma que, por sí solo, el hombre ajeno a las tierras del trópico habrá de fracasar en su intento por conquistar esos paraísos. Esto sería así por dos circunstancias: las luchas libertarias de las masas facilitadas por los esfuerzos de dominio de los sajones, y las limitaciones territoriales de los sistemas económicos. “En el trópico, el capitalismo va a encontrarse con el viejo refrán: ‘Cría cuervos...’” (Osorio, 1933, p. 183). El autor colombiano recalca que la demostración de los grandes destinos del trópico requería de varios rodeos: varios saberes y ciencias eran necesarios para el conocimiento del suelo, la flora, la fauna y el hombre —como ser aislado y como ser social—. Solamente entonces la raza cósmica sería capaz de arrancar los tesoros de dicha tierra.

En este punto se unen los planteamientos de Vasconcelos sobre la síntesis de razas, el destino del trópico, y el impulso del gusto en su “profecía” que, grosso modo, puede ser resumida de la siguiente manera: gracias a que habita el futuro albergue humano y a que no alimenta el afán de prevalencia de una sola raza, el hombre de la América Hispana será quien presida la gesta de compenetración para el surgimiento de la quinta raza, la cual no excluirá raza alguna ni se detendrá ante afanes de predominio. En las tierras tropicales de América ya no prevalecerá una raza sobre las demás sino que existirá solamente una raza síntesis de carácter fraternal y visión universal. “La tierra de promisión — dice Vasconcelos— estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia, y la región superior de la Argentina” (Vasconcelos, 1926, p. 22).

La previsión del pensador mexicano va acompañada de una recomendación sobre la posibilidad de que la invasión del trópico anteceda a la formación de la quinta raza y dé lugar a una lucha por la posesión de la Amazonía en la que predominen los sajones, la Historia no torcería sus rumbos. En este escenario, el peor de todos, lo que ocurriría es que la integración y síntesis se volvería más lenta. Por ello, Vasconcelos señala la conveniencia de que “el Amazonas sea brasilero, sea Ibérico, junto con el Orinoco y el Magdalena” (1926, p. 22). Hay que notar que, desde sus distintos puntos de partida y maneras de abordar la cuestión, otros autores, además de Vasconcelos, reiteraron en la

relevancia de la tierra amazónica. En *Los destinos del trópico*, Osorio plantea una teoría sobre la fuerza social de los ríos, según la cual, en los casos de varias civilizaciones —la egipcia, la asiria y caldea, la hindú, y la china— un río actuó como fuerza unificadora. La razón por la que Osorio plantea esta teoría puede ser comprendida al leer el siguiente fragmento dedicado al Amazonas: “Por último, rasgando las selvas ecuatoriales, el Amazonas, el río más grande del mundo, se desprende de todos los macizos andinos para tender sus brazos hacia el oriente, augurando el futuro predominio de la zona tórrida” (Osorio, 1933, p. 86). Las teorías de Vasconcelos y Osorio son distintas pero conducen a una conclusión idéntica: la zona tórrida —la Amazonía— forma parte del destino de la humanidad.

Al igual que Vasconcelos y Osorio, el ecuatoriano Neptalí Zúñiga percibe a la Amazonía como una realidad geográfica con una significación especial para el futuro del continente. En sus palabras, la Amazonía “representa el limo del devenir, la arcilla de la futura cultura tropical y humana, en el sentido del más perfecto humanismo cristiano...” (Zúñiga, 1945, p. 13). Los nombres de la Amazonía y el trópico apuntaban a un lugar en particular: Brasil. Este país —comenta Zúñiga— posee las ventajas para la creación de un mundo tropical y humano. “De sus aguas poderosas, de sus selvas enmarañadas, de sus maderas valiosas, de sus frutos óptimos, de su tierra salvaje, de su fauna violenta, de su fiebre agotadora, de todo aquello que es trópico se aprovechará, pues, el futuro científico y técnico, y en la Amazonía se levantará, si ha de alzarse en algún sitio, la cultura tropical del Nuevo Mundo” (Zúñiga, 1945, p. 14).

XXV. La defensa del trópico en la literatura

La minusvaloración de la palabra tropicalismo, es decir, su vinculación con lo hiperbólico y exuberante estaba basada en criterios mesológicos —influencia del ambiente, el clima— aplicados a la crítica literaria. En un párrafo anterior se citaron unas palabras de Gabriela Mistral sobre la intensidad de la tierra del trópico. Dicho fragmento proviene de «Palabras que hemos manchado: tropicalismo» (1922), artículo publicado en la revista *Repertorio Americano*. Allí la escritora chilena afirma que la palabra tropicalismo ha sido lanzada sin ser examinada y, al respecto, comenta: “Esta expresión tiene para los perezosos la ventaja de su brevedad: dicen tropicalismo y se evitan una larga crítica. Para los devotos de Taine es cosa irrevocable: naturaleza exuberante y esplendorosa, verbo excesivo” (Mistral, 1922, p. 213).

Asimismo, el intelectual dominicano Pedro Henríquez Ureña, mencionado por Mistral en uno de sus escritos, observa en sus *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* (1928) que algunos autores españoles habían asociado al trópico la noción de exuberancia (tales expresiones también se escuchan en el continente americano, remarca Henríquez Ureña): Ortega y Gasset habla de “estrangular al énfasis”, Eugenio D’Ors elogiaba a Alfonso Reyes por torcer el cuello a la exuberancia. “América es, a los ojos de Europa —recuerda D’Ors— la tierra exuberante, y razonando de acuerdo con la usual teoría de que cada clima da a sus nativos rasgos espirituales característicos (“el clima influye los ingenios”, decía Tirso), se nos atribuyen caracteres de exuberancia en la literatura” (Henríquez Ureña, 2006, p. 18).

Ante el uso despectivo de la palabra tropicalismo y la correlación entre el lenguaje excesivo y la ubicación tropical reaccionaron ciertos autores. Dos nombres representativos de esta tendencia fueron, precisamente, los de Henríquez Ureña y de Mistral. El parecer del intelectual dominicano queda recogido por John T. Reid, quien en «Recent Theories of Americanism» señala que, si bien “muchos están de acuerdo en que hay un complejo de característica literarias comunes a ciertos países latinoamericanos que puede ser llamado tropicalismo, cualquiera sea su origen”, hay otros autores, como Pedro Henríquez Ureña, que “niegan enfáticamente la influencia del clima en la literatura en América” (Reid, 1940, p. 72). La escritora chilena, por su parte, en «Palabras que hemos manchado...» no solamente ofrece una caracterización del tropicalismo sino que rechaza, de hecho, al desorden y a la precipitación como criterios válidos para el uso de la palabra tropicalismo.

«Palabras que hemos manchado...» no es el único escrito en el que Mistral se lamenta del tono de mofa, de injuria que adquirirían los vocablos “tropicalismo” y “tropical” al ser empleados en la crítica literaria. Años después de la publicación de aquel artículo, en «El trópico y José Martí», la escritora chilena retoma los cuestionamientos que ya había expuesto en 1922. Al tratar sobre el término tropicalismo, Mistral comenta lo siguiente: “Necia es su aplicación a la masa de escritores que viven entre cáncer y capricornio, y que difieren entre ellos como planta y animal, con diferencia de género y orden: más tonta es todavía su significación de inferioridad” (Mistral, 1932, p. 10). En este fragmento no solamente se cuestiona el tono desdeñoso con el que se empleaba la palabra tropicalismo y la correlación entre trópico y exuberancia, la cual terminaba por colocar a todos los escritores en una sola categoría.

Varios fueron los cuestionamientos a la supuesta correlación entre el trópico y el exceso, la exuberancia. Uno de ellos, planteado por Henríquez Ureña (2006, pp. 18-19), era que no había exuberancia y que, más bien, había que preguntarse si se nos atribuye exuberancia o, más bien, ignorancia y torpeza. Según el intelectual dominicano, no hay lugar para la afirmación de nuestra exuberancia —primer caso posible—: si dicha exuberancia es entendida como fecundidad, habría que reconocer que América no es exuberante, ya que en ella la literatura no es profesión sino afición. En cambio, si la exuberancia es entendida como verbosidad —segundo caso posible—, sería necesario señalar que tal cualidad no es una característica única de América. (Un argumento similar es expuesto por Mistral (1922, p. 213) cuando señala que “este tropicalismo que nos engarzan como exclusividad sud americana, es español y muy español, y no es solo de los pies africanos que tiene España”).

Henríquez Ureña —quien, en palabras de Juan Marinello, trató de limpiar al continente del pecado de exuberancia de que se le acusaba— se basó en estas constataciones para desconocer la supuesta correlación entre la tierra del trópico y el lenguaje ampuloso. Marinello comparte tal postura y, en paráfrasis de Henríquez Ureña, afirma que el escritor americano no tiende por nacimiento a “la expresión viciosa, a los perfiles imprecisos, a la música pegajosa” (Marinello, 1932, p. 234). También Picón-Salas (1931, p. 364) se une a este parecer. El escritor venezolano, como se expuso previamente,

no desconoce la existencia de una tendencia hacia la desmesura en el lenguaje; no obstante, al igual que Henríquez Ureña, considera injusto atribuir esta forma de escribir a la ubicación en una determinada latitud.

El autor de *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* no solamente cuestiona la vinculación entre el trópico y el tropicalismo literario sino que pone en entredicho inclusive la distinción continental basada en el clima. El intelectual dominicano observa que, en contra de la creencia vulgar, la mayor parte de la América española situada entre los trópicos no entra en la descripción de lo tórrido: “La América intertropical se divide en tierras altas y tierras bajas; sólo las tierras bajas son legítimamente tórridas, mientras las altas son de temperatura fresca, muchas veces fría. ¡Y el Brasil ocupa la mayor parte de las tierras bajas entre los trópicos! Hay opulencia en el espontáneo y delicioso barroquismo de la arquitectura y letras brasileñas. Pero el Brasil no es América española...” (Henríquez Ureña, 2006, p. 19). Ciudades como Bogotá y México, Quito y Puebla, La Paz y Guatemala no son ciudades de perpetuo verano. “No es de esperar que la serenidad y las suaves temperaturas de las altiplanicies favorezcan ‘temperamentos ardorosos’ o ‘imaginaciones volcánicas’” (Henríquez Ureña, 2006, p. 19). Tales serían los casos de la literatura mexicana (discreción, melancolía, tonalidad gris) y peruana (discreción, mesura y una nota humorística).

De lo expuesto, se concluye que la supuesta distinción entre una América buena —templada— y una América mala —tropical— no tendría lugar. ¿Cómo se explica, entonces, el problema del tono excesivamente hiperbólico? Este no sería un resultado del clima sino de la educación. La exuberancia y énfasis atribuidos al continente americano —dice Henríquez Ureña—deberían ser calificados, en realidad, como mera ignorancia y torpeza. Y añade: si hay una distinción entre una América buena y una América mala, esto no se debe a una división entre una zona templada y una zona tórrida sino a la diversidad de cultura. “En América volvemos a tropezar con la ignorancia; si abunda la palabrería es porque escasea la cultura, la disciplina, y no por exuberancia nuestra” (Henríquez Ureña, 2006, p. 18). Mientras las naciones serias van dando forma y estabilidad a la cultura, las otras, debido a los vaivenes políticos y desórdenes económicos, verán flaquear sus instituciones culturales y su literatura.

Una conclusión similar a la de *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* puede encontrarse en «Sentido americano del disparate». Picón-Salas (1931, p. 367) comenta que “esto de escribir con claridad y sentido de las proporciones, es también un problema de educación. Se escribe confusamente cuando se piensa con oscuridad y hay que rellenar con palabras gordas el teatro vacío de las ideas”. Los disparates y del verbalismo característicos de la mentalidad hispanoamericana tendrían su origen en la educación del tiempo colonial. A esto se sumarían las convulsiones que, además de marcar la historia de los países, han incidido en el tono impreciso de la producción intelectual. Ante tal situación, Picón-Salas hace un llamado para reaccionar contra aquel tropicalismo que nada tiene que ver con el clima. “Mientras en nuestro continente se piense, se escriba y se obre de esta manera —

porque el verbalismo contagia también la acción y la vida— seremos pueblos inferiores” (Picón Salas, 1931, p. 368).

XXVI. Conclusión

Tras lo expuesto en estas páginas, queda solamente por realizar algunas anotaciones generales. Tanto en el Capítulo II como en este capítulo queda manifestada la amplitud de temas abarcados en las *Cartas al Ecuador*. Abarcar la totalidad de ellos con el fin de determinar el rango de actos llevados a cabo por Benjamín Carrión al escribir lo que escribió constituye una tarea que excede los alcances para el presente capítulo y la disertación en su conjunto. Frente a esta dificultad, surgen algunas interrogantes: ¿cuáles son las temáticas que deberían ser tratadas en una interpretación histórica de las *Cartas al Ecuador*?, ¿cuáles son los criterios que deberían regir la selección de dichas temáticas? A pesar de su validez, las preguntas aquí planteadas no poseen una respuesta definitiva. A lo sumo, lo que se puede hacer es tratar de ofrecer aquí algunas respuestas tentativas, parciales.

La primera de estas preguntas se manifiesta de cierta manera en este capítulo. Aquí ha quedado esbozado un contexto intelectual de las interpretaciones sobre el pasado, presente y porvenir de Nuestra América y el tropicalismo. A pesar de que esta última temática no solamente aparece retomada en varias ocasiones en las *Cartas al Ecuador* sino que se constituye en un eje para abordar diversas cuestiones de dicha obra, los estudiosos de Carrión apenas la han tomado en cuenta. Por tal motivo, este capítulo ofrece un contexto sobre el empleo de dicho término —la exaltación y el desprecio del trópico— y sobre las discusiones continentales en las que la cuestión del tropicalismo estaba inmersa —las interpretaciones del pasado, presente, y porvenir de “Nuestra América”—. Como puede notarse, la revisión de las obras de autores que pensaron a “Nuestra América” como un todo (sea como Indoamérica, Iberoamérica, Hispanoamérica, Latinoamérica) permite situar la relevancia de la cuestión del trópico, asunto que ocupó a varios autores americanos, entre ellos Carrión. Lo que se ha tratado de demostrarse en este capítulo es que el tropicalismo del autor de las *Cartas* no fue una “retórica triunfante y centralizada” carente de evidencia científica, como afirma Esteban Loustaunau (2014, p. 154), sino un criterio que resultaba válido para explicar la realidad humana y no humana del continente y que, en tal virtud, fue empleado por otros autores además de Carrión.

Tras esta síntesis, hay que hacer algunos reparos a la revisión de la literatura en torno a la realidad de “Nuestra América” en su pasado, presente, y porvenir. La cantidad de autores mencionados y las diferencias particulares entre sus argumentaciones dificultan la recopilación de todos los pareceres puntuales expuestos en las obras revisadas. Lo que se ofrece en este capítulo es una síntesis y estructuración que pretende recoger tendencias generales entre autores. Conviene aclarar esto porque, de lo contrario, las paráfrasis aquí elaboradas ofrecen la impresión de un orden sistemático que no siempre está presente en los autores tratados. Así como varios fragmentos de las obras de estos han sido retomados, otros tantos han quedado excluidos, por lo que sería inexacto tomar la

argumentación aquí contenida como una síntesis completa de dichos trabajos. En todo caso, vale recordar lo señalado al inicio de este capítulo: el centro de interés radica en identificar temáticas y herramientas de análisis en obras que partían de una interrogante compartida.

Una segunda anotación general se relaciona con la pertinencia de las cuestiones tratadas en el presente capítulo. Después de todo, ¿conviene elaborar todo un contexto que excede el ámbito nacional y se aleja de las *Cartas al Ecuador*, el texto que constituye el objeto principal de esta tesis? La respuesta, aunque con matices, es enfática: sí. Como se vio en el capítulo anterior, varios de los estudios que tratan o comentan las *Cartas al Ecuador* se limitan a tratar temáticas circunscritas solamente al Ecuador: la ideología de la cultura nacional, la inquietud de Carrión por las realidades de la patria, la necesidad de levantar la moral del pueblo ecuatoriano tras la derrota del 41-42, etc. Las cuestiones ecuatorianas son centrales en las *Cartas* y no pueden ser dejadas de lado. (El próximo capítulo, de hecho, se ocupa en gran parte de temas sobre el Ecuador). Sin embargo, al restringir el alcance de nuestras interpretaciones, se pierde de vista un rasgo intrínseco de las *Cartas*: las cuestiones tratadas son nacionales pero los términos, distinciones, y conceptos empleados para tratar dichas cuestiones tienen un carácter supranacional.

Capítulo IV. Sobre el tropicalismo, la ecuatorianidad, y los periodos de la configuración nacional

I. Anotación preliminar

En las páginas precedentes, aunque no se han mencionado a las *Cartas al Ecuador*, se ha desbrozado el camino para la revisión de dichos textos. Este capítulo parte de una de las premisas sentadas en el Capítulo III —la relevancia de la cuestión del tropicalismo —para interpretar históricamente los argumentos de Carrión y delimitar los actos del habla llevados a cabo en algunas de sus cartas. Más específicamente: la segunda («Sobre el clima nacional: afirmación orgullosa de nuestro tropicalismo»), la tercera («Sobre el clima humano nacional: el tropicalismo político, y su expresión más alta, la pasión por la libertad»), la cuarta («Sobre una posibilidad democrática en nuestro país: el gobierno de Vicente Rocafuerte»), la quinta («Sobre Gabriel García Moreno: configuración, afirmación y límites de la ecuatorianidad»), la séptima («Sobre el segundo ciclo de ecuatorianidad: Eloy Alfaro») y la décima tercera («Sobre ‘nuestra agitada vida democrática’»).

Sea como aspecto central de la argumentación o como anotación más o menos accidental, la cuestión del tropicalismo aparece en la mayoría de las cartas. Las que aquí han sido seleccionadas son aquellas en las que hay una recurrencia manifiesta al tropicalismo: en la segunda carta el tropicalismo, al ser equiparado con la ecuatorianidad, aparece retomado como criterio para explicar la realidad humana del país; en la tercera carta dicho criterio es aplicado para determinar algunos rasgos del pueblo ecuatoriano. El resto de cartas retomadas —y esto no es una casualidad— son aquellas en las se trata la configuración nacional. Aparecen los nombres de tres mandatarios ecuatorianos, vinculados todos ellos al trópico: Vicente Rocafuerte, Gabriel García Moreno, y Eloy Alfaro. A manera de síntesis, puede decirse que Carrión presenta a los gobiernos de estos dos últimos como expresiones de la “ecuatorianidad”. Para llegar a este corolario, retoma, cuestiona, y reinterpreta las ponderaciones de su época en torno a estos presidentes. A continuación se tratará de sustentar estos pareceres a través de una contextualización de los argumentos expuestos por Carrión.

II. Ecuador: su origen y su nombre

“Un espejismo inútil, muy fácil de rebatir, hemos creado al afirmar que el Ecuador, como república independiente, nación por la fuerza de un imperativo histórico indeclinable. Ni de un imperativo geográfico. Menos aún de un imperativo económico” (Benjamín Carrión, 1942, p. 11). Estas duras palabras del intelectual lojano contrastan con el título de la carta que las contiene: «Sobre el clima nacional. Afirmación orgullosa de nuestro tropicalismo». Hay dos cuestiones que el autor de las *Cartas* trata al pronunciar estas palabras, las cuales dan inicio a la carta segunda: la primera de ellas —las bases para explicar el nacimiento del Ecuador como república— le permiten presentar la segunda —la ecuatorianidad—, la cual ocupa un lugar de importancia en varias de las cartas posteriores.

En torno a la primera cuestión puede señalarse lo siguiente: Carrión no carecía de motivos para desdeñar una explicación basada en criterios históricos. Como lo señala en su carta, el nacimiento del Ecuador, al igual que el de Colombia y el de Venezuela, contrarió el sueño de Bolívar: “fue producto del ambicioso empeño de tener feudo propio que se apoderó de sus tenientes en el ocaso político y la decadencia física del gran creador de nacionalidades y conductor de hombres” (Benjamín Carrión, 1942, p. 12). (Vale aquí retomar lo expuesto en el capítulo anterior sobre las independencias americanas y la cuestión de la nacionalidad: los estados nacientes, vástagos del caudillismo, carecieron de nacionalidad). Aquella valoración negativa del origen de aquellas repúblicas que una vez formaron parte de la Gran Colombia aparece también en *Entonces fue el Ecuador*. Según Cevallos García, tras la renuncia de Bolívar, “se impuso el fraccionamiento y se crearon varios solios, hechos a la medida, que realizaron los sueños de hombres incapaces de sostener la enorme estructura bolivariana” (Cevallos García, 1942, p. 25). La República del Ecuador nació sin una definición política cabal y sin demarcación territorial. En *Los destinos del trópico*, al tratarse la desintegración de la Gran Colombia, se describe así lo sucedido:

Colombia fue descuartizada por el potro salvaje de la codicia y la ignorancia, como Túpac Amaru, como Álvaro de Oyón.

De ella salieron tres naciones, hija la una del despotismo, la otra de la pequeñez moral, la otra del asesinato. No había ideales que las alentaran, y por eso durante un siglo se han debatido en su aislamiento, víctimas de recelos mezquinos, apropiándose cada una las glorias de las otras y negándose unas a otras para justificar su mezquindad (Osorio, 1933, p. 151).

De haber alegado que el nacimiento de la República del Ecuador estuvo sustentado en motivos provenientes de la Historia, Benjamín Carrión habría tenido que reconocer que dicho nacimiento fue el resultado de varios acontecimientos que tuvieron lugar en 1930: la reunión que tuvo lugar el 13 de mayo en la Universidad de Santo Tomás, en la cual, bajo una fuerte influencia de Juan José Flores, se suscribió un acta a través de la cual se planteó la separación del Distrito del Sur la Gran Colombia; la Asamblea celebrada el 19 de mayo en Guayaquil, en la cual se suscribió un acta para delinear la formación de un cuerpo político constituido por los departamentos de Quito, Azuay y Guayaquil; y la Asamblea Constituyente instalada el 14 de agosto en Riobamba, en la cual se expidió una constitución y se proclamó como presidente a Flores.

Estas motivaciones, al igual que aquellas que dieron paso a la disolución de la Gran Colombia, no constituían de manera alguna un imperativo histórico: evidenciaban, más bien, el origen espurio de la República del Ecuador. Ciertamente, autores como Crespo Toral habían tratado de exculpa a Flores, señalando que nadie sino él podía haber logrado la fundación del Ecuador. “No se culpe a Flores, no se culpe a quienes le sucedieron los males anexos a los obstáculos que concurrieron a la génesis misma de nuestra República, cuya existencia por ello se anunció enfermiza y con previsión de tristes destinos” (Crespo Toral, 1939, p. 9). Como se puede observar, el caso del Ecuador era el mismo que el de las demás repúblicas hispanoamericanas: caos y desorden fundaciones. Estos esfuerzos absolutorios, sin embargo chocaban con la realidad republicana en sus primeros años. En palabras

de Cevallos García, el Ecuador de este periodo estaba marcado por la diversidad racial, la falta de afinidad entre los grupos sociales, pasiones acrecentadas, militares engreídos, olvido de toda gestión administrativa, una economía pordiosera. “Es decir, el Ecuador heredó lo estrictamente necesario para disgregarse o matar los ocios en crueles riñas fratricidas” (Cevallos García, 1942, p. 28).

Por situaciones como esta varios autores manifestaban serias dudas en torno a la constitución de los elementos de la nacionalidad ecuatoriana. No resulta extraño que Pío Jaramillo Alvarado (1927, p. 40) haya llegado a afirmar que las bases de dicha nacionalidad, al momento de fundarse la República, no podían ser más falsas. (Cevallos García va más allá y afirma: “Aunque haya escándalo: no somos nación, apenas somos retazos heterogéneos, mal acondicionados, dentro de un marco abierto por uno de los costados, a la rapacidad de quienquiera”). Tanto Carrión como Jaramillo Alvarado consideran que el inicio de la vida republicana estuvo marcado por el militarismo y pretorianismo. Al parecer de este último, la revisión histórica habrá de absolver a los que participaron en la proclamación del Ecuador como estado independiente pero “maldecirá eternamente la intervención militarista, brutalmente militarista en la creación de nuestra nacionalidad” (Jaramillo Alvarado, 1927, p. 34). Carrión (1942, p. 12), por su parte, habla de “los pretorianos días de 1830”, en los cuales Flores, al planear y llevar a cabo la separación de la Gran Colombia, no pensó ni en la historia del Reino de Quito ni mucho menos en el nombre histórico de este espacio.

Flores, además, adoptó el nombre de Ecuador, “nombre geométrico, que nos da sensación de algo vasto e inasible” (Benjamín Carrión, 1942, pp. 12-13). Dicho nombre, según el autor de las *Cartas*, no poseía contenido de raza, historia, región, o unidad económica. Neptalí Zúñiga (1945, p. 22), al igual que, reconoce que el nombre de Ecuador no sugiere ni leyenda, ni mito, ni raza, ni historia. ¿Qué evoca, entonces, el nombre Ecuador? La respuesta es llana: una situación geográfica (el Ecuador se halla atravesado por la línea ecuatorial). El escritor Jorge Carrera Andrade realiza algunas anotaciones al respecto: “Parece que su nombre fuera la causa de muchos errores y confusiones. Ecuador evoca, a algunas personas, la Línea Equinoccial únicamente. A otras, les da la idea de una Nación misteriosa que se encuentra un poco en todas partes, lo mismo al norte de las Islas Salomón, como en las Indias Holandesas, o en el África Ecuatorial” (Carrera Andrade, 1943, p. 9). El nombre del Ecuador, al estar asociado a la línea equinoccial, también evocaba la ubicación del país en la zona intertropical. El tropicalismo físico del Ecuador quedaría inferido de su ubicación bajo la línea cero grados latitud:

Ecuador entraña y evoca el círculo máximo de la tierra que atraviesa por su centro perpendicularmente a su eje. Recuerda el rincón del mundo febricitante, la enmarañada selva, la exuberante vegetación, el maduro y óptimo fruto, la gigantesca y peligrosa fauna, el recio y sofocante clima, la virulenta e implacable enfermedad, la pesadez del pensamiento, la molicie y el enervarse del espíritu (Zúñiga, 1945, p. 22).

Ubicado entre los trópicos de Cáncer y Capricornio —y, por consiguiente, en la zona intertropical— el Ecuador aparece como un país del trópico. De las palabras de Zúñiga se desprende que el nombre del país no solamente evoca la prodigalidad de la tierra sino también el decaimiento y el desorden.

En un texto escrito a mediados de los años cuarenta, Jaramillo Alvarado (1946, p. 7) señala que nuestro país, al constituirse en Estado republicano, en vez de ratificar su nombre de tradición histórica, adoptó el de Ecuador, “creando la confusión absurda con la nación africana antípoda, que origina el error de considerar al Ecuador como un país invivible por el calor excesivo y malsano del trópico”. Ya en años anteriores Jaramillo Alvarado había manifestado su pesadumbre por las evocaciones al trópico implícitas en el nombre del Ecuador. En su ensayo titulado *Política tropical*, Jaramillo Alvarado señala que, tras la disolución de la Gran Colombia, “la antigua Presidencia de Quito recobró su existencia autonómica, con la desfavorable denominación de ‘República del Ecuador’, o sea geográficamente, la República del trópico, por antonomasia” (1927, p. 33). Una breve revisión de las temáticas abordadas en aquella obra —el militarismo, el caudillismo, el fanatismo religioso, la dictadura, el equilibrio entre la autoridad y la libertad— permiten intuir el matiz peyorativo que adquiere la palabra “tropical”. En otras palabras, el tropicalismo como desorganización y veleidad política.

III. El tropicalismo como signo de ecuatorianidad

Carrión, en contraste con los pareceres previos, considera que las evocaciones al tropicalismo que trae implícito el nombre del Ecuador son algo maravilloso. “El tropicalismo, es un sentido de caracterización que se funda en algo más real que la leyenda, más operante que la raza; más permanente que la historia: el clima. El clima que es la tierra y el aire. El clima, categoría inmutable producida por la latitud. El clima que es el agua y la luz” (Benjamín Carrión, 1942, p. 13).¹ Como puede notarse, la noción de clima presente en las *Cartas* es retomada en un sentido amplio hasta abarcar todo aquello que en el Capítulo III se ha denominado como el plano no humano. Aunque tal caracterización del clima puede parecer, a primera vista, una arbitrariedad, autores como Neptalí Zúñiga también retomaron el criterio climático sin limitarlo a la temperatura. En su libro sobre Atahualpa, Zúñiga (1945, pp. 32-33) señala que el clima—la climatología— constituye una suma de condicionantes que operan en el ambiente y modifican el mundo y la vida: la temperatura, la humedad, la luz, exposición solar, corrientes eléctricas, composición del aire, y presión atmosférica.

Carrión no solamente prioriza el factor climático sino que, al mismo tiempo, deja de lado otros tantos que podrían haber sido retomados para la caracterización nacional. Hay un factor en particular que

¹ Más de una vez en este trabajo he manifestado mi desacuerdo con lo expuesto en «Imaginar la ecuatorianidad en tiempos de crisis: Cartas al Ecuador y la representación cultural de la migración contemporánea». Ha llegado el momento de zanjar definitivamente mi desacuerdo con el autor de este artículo. A diferencia de Esteban Loustaunau, no considero que la mención al clima tropical sea una mera invención de Carrión. En el Capítulo III creo haber dejado en manifiesto que la cuestión del tropicalismo —el desprestigio de las tierras tropicales y los esfuerzos de reivindicación— fue tratada por varias personalidades de la intelectualidad americana de la primera mitad del siglo XX. En este capítulo se tratará de mostrar que las remarcaciones sobre el tropicalismo y el clima marcan el decurso de varias de planteamientos que aparecen en las Cartas al Ecuador. En tal virtud, calificar los planteamientos sobre el tropicalismo como una “retórica centralista y centralizada” carente de evidencia científica —como lo hace Loustaunau— constituye poco menos que una muestra de cierta ignorancia sobre los esquemas de pensamiento predominantes en un momento histórico.

explícitamente queda de lado en la interpretación de las *Cartas*: la raza, el factor étnico. Según el intelectual lojano, el criterio de la acción modeladora del clima crece cada vez más “mientras decaen las teorías antropológicas, y se desacreditan, por inhumanas, los apotegmas de exclusivismo racial” (Benjamín Carrión, 1942, p. 13). Dos de los nombres que el autor de las *Cartas* vincula a estas teorías han sido mencionados ya al tratar las teorías racistas que circularon en América: Joseph Arthur de Gobineau y Georges Vacher de Lapouge. (Carrión no menciona a Ludwig Gumplowicz, nombre que solía aparecer junto a los dos ya mencionados). Adolf Hitler también aparece mencionado por Carrión. (La incorporación del *Führer* del Tercer Reich en esta lista podría deberse al contexto mundial del momento: para el 16 de abril de 1941, fecha en la que apareció la segunda carta en *El Comercio*, la Alemania nazi ya había invadido Polonia, Grecia y Yugoslavia; además, estaba a punto de dar inicio a la Operación Barbarroja).

Para sustentar su caracterización del Ecuador basada en el tropicalismo, Carrión retoma a José Vasconcelos. Fragmentos de *La raza cósmica* sobre el retorno de la civilización al trópico, el surgimiento de la agricultura y la industria en la tierra tropical aparecen en esta carta. El intelectual mexicano, como quedó señalado en el capítulo anterior, formuló su teoría de la raza cósmica y del porvenir del trópico como una respuesta a las teorías que proclamaban la inferioridad de ciertas razas y la incapacidad de someter al trópico. Las palabras de la segunda carta en torno al tropicalismo tratan de dar respuesta a inquietudes similares a las de Vasconcelos pero en el ámbito ecuatoriano. Carrión (1942, p. 14) remarca que el tropicalismo no es “lugar común retorizante o simple categoría teórica, sino expresión y fijación de realidades vitales”. Al insistir en el tropicalismo como nuestro signo nacional, Carrión cuestiona a los “europeizantes mediocres” y a los “hombres civilizados, bobalicones y pedantes” que han desacreditado al trópico, sean estos extranjeros interesados o nacionales rastacueros.

El tropicalismo —dice Carrión— es nuestra realidad integral. La acción modeladora del clima se extiende a lo físico, lo biológico, lo económico. Para confirmar tal aseveración, el autor de las *Cartas* recurre a la historia del país y menciona varias fechas, tanto las grandiosas —el Primer Grito de Independencia, la Independencia de Guayaquil, la Revolución marcista— como las sangrientas —los asesinatos de García Moreno y Alfaro, la matanza obrera de Guayaquil. Asimismo, Carrión califica como tropicales a tres hombres signos —Rocafuerte, García Moreno, Alfaro (cada uno de ellos será tratado en sendas cartas)— y a cuatro hombres de inteligencia —Espejo, Olmedo, Montalvo, González Suárez—. Esta propuesta aparece sintetizada de la siguiente manera en una obra sobre Atahualpa:

Benjamín Carrión habla del tropicalismo encendedor y violento del Ecuador: del tropicalismo físico, quemante y enervador; de sus manifestaciones sociales y políticas como superestructuras tropicales; de sus grandes valores con el nervio climático tórrido; de los grandes políticos —de cumbre en cumbre— cumpliendo la misión de ciclos históricos, bajo el mando del trópico ecuatoriano, llegando a afirmar que nuestro país tiene el futuro de la grandeza tropical de los países del orbe cuya vida es de trópico (Zúñiga, 1945, p. 28).

Como puede notarse, Carrión en ningún momento trata la cuestión de la síntesis de las razas; en cambio, centra su atención en la acción modeladora del clima y en el carácter tropical del Ecuador.² Obsérvese asimismo que el tropicalismo, nuestro signo nacional, no constituye una cualidad que separa al Ecuador del resto de países. Al contrario, la noción de trópico abarca un amplio espacio en el cual se disuelven los linderos nacionales. En este punto, Carrión (1928, p. 38) ya desde *Los creadores de la nueva América* manifiesta fidelidad al ideal de Vasconcelos, el cual prescinde de la geografía política —esto es, de las fronteras entre los países de “Nuestra América”—. En su profecía sobre el trópico, el intelectual mexicano afirma: “la tierra de promisión estará entonces en la zona que comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte del Perú, parte de Bolivia y Chile y la región superior de la Argentina”. La teoría de Vasconcelos suscitaba entusiasmo en Carrión debido a que, por su amplio alcance, esta incluía también al Ecuador como uno de los lugares del trópico. En el siguiente fragmento de *Los creadores de la nueva América*, Carrión vincula la realidad del trópico ecuatoriano —el Litoral, en particular— con la teoría de Vasconcelos. Al proceder así, trata de presentar el porvenir del Ecuador bajo una luz favorable:

Mi Ecuador —que ante el desdén europeo por el trópico, hasta cambiar su nombre maravillado de sol ha pretendido— y que le han llegado horas de dejarse ganar por el desánimo ante su falta de fuerza actual para el completo dominio del calor en su feraz y extensa zona litoral; mi Ecuador, provincia de América, sentirá poderosamente el valor tónico de las palabras de José Vasconcelos, el anunciador, el profeta, el poeta de las tierras cálidas... Y Guayaquil, la calumniada por su pecado de ser el corazón del trópico de América, atendiendo la llamada de su gran destino, asumirá su rol de puerta mayor de América al Pacífico y se preparará para cumplirlo. El estímulo regional, que hoy es germinador de odios, se dilatará en el espacio y en el tiempo y se hará grande de amor y de cooperación (Benjamín Carrión, 1928, p. 64).

IV. La personalidad nacional

La tercera de las *Cartas al Ecuador* comienza con la siguiente afirmación: “Los dos periodos centrales que han configurado una personalidad nacional al Ecuador, los que le han dado un clima político, los que lo han salvado del desdibujamiento: garcianismo y alfarismo” (Benjamín Carrión, 1942, p. 19). A su vez, estos periodos —añade el intelectual lojano— estuvieron precedidos por la gobernación ejemplar de Vicente Rocafuerte. Antes de proseguir con la carta en cuestión conviene tratar las razones por las que el autor de las *Cartas* decidió escribir sobre estas tres figuras de la historia republicana. A manera de un primer acercamiento a esta cuestión, considérense el caso de los presidentes que quedan al margen. ¿Acaso ninguno de ellos mostró mérito alguno durante su gobierno? Tal parece que este no es el caso. En su *Política tropical*, Jaramillo Alvarado destaca los caracteres de ciertos presidentes ecuatorianos: el respeto de los principios republicanos en Manuel

² En su exposición, Zúñiga (1945, pp. 27-29) trata de mostrar que la cultura del Ecuador no es precisamente tropical sino templada. Zúñiga también muestra que aquellas culturas del trópico —mayas, india, indochina— no son ni las más grandes ni las más antiguas. Expone también que, precisamente por efectos climáticos, son los países situados en las zonas templadas los que han entregado los progresos civilizadores. Zúñiga cita a Fairgrieve, quien señala que “la Historia del mundo es principalmente la historia de las regiones templadas”. A diferencia de lo que ocurre en el trópico, la vida en las zonas templadas no se presenta demasiado fácil, lo cual estimula la previsión.

Ascázubi y Javier Espinosa, la claridad sobre la relación entre Iglesia y Poder civil en Antonio Flores. No obstante, deja en claro lo siguiente: “Más, al tratarse de la organización de la República del Ecuador, con la cooperación del estadista, antes que con la virtud pasiva del puritanismo cívico, es preciso señalar a Rocafuerte, García Moreno y Alfaro como las sólidas bases de la arquitectura política de nuestra nacionalidad” (Jaramillo Alvarado, 1927, p. 45).

Los presidentes que han merecido un recuerdo grato —dice Jaramillo Alvarado— son los que, a pesar de sus extravíos, han sido organizadores y sustentadores de un ideal nacional. “Rocafuerte, García Moreno y Alfaro tienen una figuración histórica absolutamente presidencial, en este primer siglo, próximo a cumplirse, de la existencia de la República” (Jaramillo Alvarado, 1927, p. 62). He ahí la cuestión: la construcción de una nacionalidad. (Recuérdese lo expuesto por Monsalve Pozo sobre la existencia de la nacionalidad indoamericana y la inexistencia de las nacionalidades particulares). Cabe aclarar, sin embargo, que Carrión emplea poco el término nacionalidad y, en cambio, prefiere hablar de ecuatorianidad, esto es, la personalidad nacional del Ecuador. Al comienzo de su quinta carta, el autor de las *Cartas* menciona los mismos presidentes retomados por Jaramillo Alvarado: “Esa personalidad que se anunció con Rocafuerte, se configuró con García Moreno, desnaturalizó con Veintemilla y se exaltó, a veces desorientadamente, pero siempre en avance, con Alfaro” (Benjamín Carrión, 1942, p. 36). Carrión dedica a cada uno de ellos una carta: a Vicente Rocafuerte, la cuarta; a Gabriel García Moreno, la quinta; y a Eloy Alfaro, la séptima. (Parte de la décima tercera carta también trata sobre el gobierno de Alfaro). La forja de la personalidad nacional del Ecuador era el factor que vinculaba a estos tres mandatarios. Fuera de eso, solamente divergencias. Al insistir en dicho vínculo entre los tres presidentes, Carrión dejaba de lado la exclusión mutua entre dos de ellos —García Moreno y Alfaro—, todavía persistente durante la aparición de las *Cartas*.

Conviene insistir en lo expuesto en la línea final del párrafo previo. Lo que hace Carrión —destacar a García Moreno y a Alfaro a la vez— no era usual en la época en la que se escribieron las *Cartas*. Tanto conservadores como liberales habían forjado una incompatibilidad absoluta entre García Moreno y Alfaro: no era posible exaltar a uno sin ir en contra del otro. Baste el caso de Roberto Andrade para explicar, desde una postura liberal, aquel mecanismo de animadversión. En sus textos, Andrade manifiesta una hostilidad sin par hacia el mandatario conservador. Al comienzo de su obra titulada *Montalvo y García Moreno (ensayos históricos y biográficos)*, Andrade sostiene que los responsables de que lo malo de los antecesores no haya sido valorado como algo a evitarse y que lo bueno no haya sido considerado como algo digno de imitación son los “serviles adoradores de nuestros tiranuelos”. Por ello, el pueblo ha caído víctima de cualquier ruín gobernante. (No resulta difícil adivinar que el único “tiranuelo” ecuatoriano que recibía culto era García Moreno). Y añade Andrade: “Hasta el día no ha sido el Ecuador, con excepción de las épocas de Rocafuerte y Alfaro, sino patrimonio de tales o cuales familias y personas, hacienda de terratenientes vanos, cuya influencia ha sido obedecida por los historiadores, como lo es la del cachicán por el peón” (Andrade, 1925, p. III). No había forma alguna en la que García Moreno haya quedado junto a los nombres de Rocafuerte y Alfaro.

V. El floreanismo y la pasión por la libertad como expresión tropical

Como quedó señalado previamente, al inicio de la tercera carta aparecen los nombres de Rocafuerte, Alfaro y García Moreno. En contra de todo parecer, empero, esta carta no trata sobre ninguno de estos dos últimos personajes. La tercera carta así como la cuarta tratan la cuestión del tropicalismo: en aquella, el tropicalismo político a través de Juan José Flores; en esta, la posibilidad democrática en el trópico a través de Vicente Rocafuerte. En *Cartas al Ecuador*, Carrión dedica poca atención a Juan José Flores. La tercera carta apenas dedica cuatro párrafos a tratar sobre este personaje. (Si bien el nombre del primer presidente del Ecuador aparece en las cartas segunda, cuarta, quinta, séptima, y décima tercera, este apenas quedas mencionado). El gobierno de Flores fue, al parecer de Carrión (Benjamín Carrión, 1942, pp. 20, 24, 54), una dominación extranjera, un periodo de “infra-conquista y de infra-colonialidad”. Para sustentar sus afirmaciones, Carrión alude a la pretensión de Flores de establecer una monarquía en América. Esta intentona, frustrada por el accionar de Lord Palmerston,³ habría sido una infamia contra la cual se alzó la América tropical “con un sentido de solidaridad continental que no hemos exaltado suficientemente” (Benjamín Carrión, 1942, p. 20).

Este acontecimiento y las apreciaciones en torno al mismo estaban ya sintetizados en las conclusiones de un estudio histórico anónimo titulado *La Expedición Flores. Proyecto de monarquía Americana, 1846-47*, publicado en 1906 y escrito por “un viejo liberal”.⁴ Al final de esta obra, este autor enuncia sus conclusiones: Flores trató de organizar una expedición contra América con ayuda de María Cristina de Borbón y el Gobierno Español; la expedición tenía como finalidad la reconquista de América para erigir en el trono a uno de los hijos de los Duques de Rianzares; la nulidad de los tratados de la Virginia era un pretexto para encubrir la expedición; Flores nunca estuvo de acuerdo con ninguno de los gobiernos americanos sino que, por el contrario, estos estuvieron dispuestos a rechazar la expedición; la expedición de Flores fue un delito de alta traición y un atentado contra la soberanía en independencia de las repúblicas americanas.

Varios autores coincidían en el rechazo a la iniciativa de Flores y en la solidaridad continental evidenciada por tal suceso. (De lo expuesto por el “viejo liberal”, las únicas explicaciones sobre la expedición de Flores que tratan de exculparlo provienen de los descendientes y amigos de este). Según José Le Gouhir y Rodas, historiador jesuita, las repúblicas de Sudamérica mostraron fraternidad y se brindaron apoyo y auxilio. “Nuestros cañones fueron a fortificar los puertos del Perú, mientras aquel gobierno nos remitía grandes cantidades de vestuario, armas y municiones. Chile también fortificaba sus puertos y Nueva Granada ponía el Istmo en estado de defensa” (Le Gouhir y Rodas, 1920, p. 355). A estos esfuerzos de vinculación para la defensa común se sumaron los nombramientos como

³ Henry John Temple, más conocido como Lord Palmerston, confiscó los buques que se artillaban en Londres y que iban a ser usados por Flores para su expedición. Tras ir a protestar a Londres, Flores trató de regresar a España. No obstante, el nuevo gobierno español impidió su entrada a territorio peninsular. Véase la obra *Historia diplomática de Chile. 1541-1938* (Barros, 1990, p. 169).

⁴ En su estudio sobre la historiografía del Ecuador, Adam Szászdi (1985, p. 158) cita a Camilo Destruge como el autor de esta obra.

Plenipotenciarios de Vicente Rocafuerte en el Perú y Modesto Larrea en Nueva Granada. Asimismo, Pío Jaramillo Alvarado, quien cita a Le Gouhir en su obra titulada *La Presidencia de Quito*, añade: “Ha sido inútil todo intento de exculpación del General Flores por ese atentado contra la independencia del Ecuador y la democracia americana” (Jaramillo Alvarado, 1938, p. 361).

Carrión, como se puede ver, retoma un suceso y las explicaciones sobre el mismo. No obstante, añade algo más. En la tercera carta, además de tratarse el levantamiento de la “América tropical”, se menciona lo siguiente:

Hombres del trópico: Rocafuerte, el rebelde, constructor y libelista; García Moreno, que empezaba ya entonces a levantar la cabeza, —que luego llegaría a cien codos sobre el suelo—, dieron la nota de ecuatorianidad más alta entonces...

El floreanismo termina con la más bella página de ecuatorianidad tropical de nuestra historia: el 6 de marzo de 1845. Quiero decir el floreanismo como gobernación del Ecuador (Benjamín Carrión, 1942, p. 20).

Lo tropical aparece para explicar la Revolución marcionista y la respuesta ante la expedición fallida de Flores. ¿Cómo es usada esta noción en la cita anterior y en el resto de la tercera carta? En la carta segunda, tercera, décima primera, y décima segunda se mencionan fechas tropicales, fechas en las que el hombre de esta tierra se ha empeñado en su liberación, fechas en las que ha actuado con rebeldía: 10 de agosto, 9 de octubre, 6 de marzo (Benjamín Carrión, 1942, pp. 15, 21, 84, 95-96).⁵ También quedan incluidas como tropicales las fechas sangrientas: el 6 de agosto (asesinato de García Moreno), el 28 de enero (asesinato de Eloy Alfaro), y el 15 de noviembre (matanza obrera en Guayaquil). A esto debe añadirse que, en la tercera carta, Carrión sostiene la expresión “no dejarse hacer el... tonto” —es decir, manifestar rechazo a quien trata de tomar el pelo— es tropical por excelencia.

Adviértase que en las *Cartas* el término tropical es empleado para describir y valorar elogiosamente actitudes tales como la rebeldía. No obstante, como se ha expuesto en el capítulo previo, el término tropical también podía ser usado despectivamente. Así parece emplearlo Pío Jaramillo Alvarado en *Política tropical*, ensayo en el cual el término “tropical” es empleado en el ámbito político y asociado con la ingobernabilidad. (Recuérdese lo expuesto en el tercer capítulo en torno a la desorganización y veleidad política vinculadas a la condición tropical). Al comienzo del texto, Jaramillo Alvarado (1927, p. 33) habla de fuerzas naturales (medio geográfico, étnico, o, simplemente, el ambiente) que plasman la fisonomía de las nacionalidades. Tras una revisión de la política ecuatoriana desde la fundación de la República hasta la presidencia de Leónidas Plaza, Jaramillo Alvarado vuelve a uno de los temas con los que inicia el ensayo: el rol que juega la geografía. (Con ello queda incluido el clima

⁵ En la décima segunda carta, Carrión vuelve a mencionar sucesos en los cuales habría un afán de defender la libertad: la lucha contra la invasión inca, las epopeyas de Atahualpa y Rumiñahui, la Revolución de las alcabalas, el 3 de Noviembre de 1820, la rebeldía de El Quiteño Libre, el octubre contra los Salazares (levantamiento del 2 de octubre de 1875 contra Francisco Xavier Salazar y Luis Antonio Salazar, figuras vinculadas al garcianismo), la Restauración contra Veintemilla, el 5 de Junio de 1895, el 25 de abril de 1907 y el 11 de agosto de 1911 (levantamientos contra Eloy Alfaro). Esta proliferación de fechas responde a la necesidad que tenía Carrión de sostener su argumento sobre la vocación moral del hombre ecuatoriano.

y, por derivación, lo tropical). “Posiblemente, una de las respuestas al eterno interrogante de las causas de los fracasos presidenciales, por las crisis intermitentes de la economía nacional, además de la captación del poder por el militarismo siempre preponderante y absorbente, está en la situación geográfica del país, que demarca sus aspectos esenciales. Y en este sentido tendría exactitud el postulado relativista: la geografía es la historia” (Jaramillo Alvarado, 1927, pp. 65-66). Con estas palabras se acepta —o, al menos, insinúan— la posibilidad de que el ambiente influya en la actividad humana: si el medio es tropical, también lo será la política.

Si bien Carrión escribe sobre lo tropical con un sentido casi idéntico al de Jaramillo Alvarado, su argumentación no sigue el mismo camino de la *Política tropical*. Puede decirse, entonces, que Carrión hace un uso valorativo del término “tropical” pero, en vez de emplearlo para valorar negativamente la vida política del Ecuador, lo retoma para resaltar la rebeldía y las hazañas de libertad del hombre ecuatoriano. (Un caso de manipulación de un término descriptivo/evaluativo, como se expuso en el primer capítulo). A pesar de las diferencias entre Carrión y Jaramillo Alvarado en torno a los usos del término tropical, hay una convergencia argumental entre las *Cartas al Ecuador* y la *Política tropical*: el Ecuador nunca se ha resignado a la pérdida de su libertad. Según Jaramillo Alvarado (1927, p. 62), “una salvedad ha tenido el espíritu nacional en su favor: toleró las tiranías presidenciales, pero no aceptó la proclamación de las dictaduras; sufrió el militarismo, pero rechazó el pretorianismo. ¿Se han mantenido incólumes estas últimas fortalezas del espíritu cívico?”. Por su parte, Carrión (1942, p. 21) afirma: “El Ecuador —conviene que lo recordemos hoy como ayer y mañana como hoy— es un país que no se deja tiranizar sino momentáneamente y que castiga horriblemente a los que lo quieren privar de libertad. Pero, más necesario me parece recordar que el Ecuador es un país que no se ha dejado ni se deja ‘hacer el... tonto’”. Estos dos atributos de ecuatorianidad, junto con el mantenimiento de su soberanía nacional, no solo estarían incorporados en la vida del pueblo sino que se habrían confirmado a través de la historia.

VI. Vicente Rocafuerte, hombre del trópico

Quedó señalado previamente que la tercera carta toma una figura política (Flores) para cuestionarla y, de esta manera, resaltar ciertos atributos de ecuatorianidad. En la cuarta carta también aparece una figura política (Rocafuerte) pero, en contraste al acercamiento de la carta anterior, esta se convierte en un ejemplo de la potencialidad del trópico. Según Carrión (1942, p. 28), Rocafuerte, un tropical auténtico, “nos demuestra toda la potencialidad de la gente nuestra para la asimilación de la cultura y, sobre todo, para hacer que la cultura asimilada se ponga al servicio de la acción política, de la creación de inquietudes constructivas, de la rectificación de desorientaciones”. ¿Cómo fue usado el término trópico en esta carta? ¿Por qué aparece vinculado a la figura de Vicente Rocafuerte? ¿Por qué aparece la cuestión de la asimilación de la cultura? Estas interrogantes pueden ayudar a develar lo que se hacía en esta carta.

Además de la cuarta carta de Carrión, hay otra obra que establece un estrecho vínculo entre Rocafuerte y el trópico. El nombre ya lo dice todo: *Vicente Rocafuerte, el Sarmiento del trópico*, libro escrito por Tarquino Aníbal Idrobo. Antes de proceder a la revisión de este texto, conviene hacer una aclaración. Para 1941, año de la publicación de la carta sobre Rocafuerte, ninguno de los principales estudios sobre este mandatario —*Rocafuerte, estudio histórico-biográfico* (1911), de Isaac Barrera; «Don Vicente Rocafuerte, impulsor de la Independencia Americana y Presidente de la República del Ecuador» (1936) de Efraín Camacho Santos— habían establecido vinculación alguna entre este y el trópico. Solamente a partir de la publicación de las *Cartas al Ecuador* aparecieron títulos como *Vicente Rocafuerte, el Sarmiento del trópico* (1947) o «Don Vicente Rocafuerte, expresión de América, padre y educador de la nación ecuatoriana y tribuno del trópico costanero» (1951, estudio incluido en *Tres constructores de la república*) de José Joaquín Pino de Icaza. Como puede advertirse, *Vicente Rocafuerte, el Sarmiento del trópico* apareció seis años después de la publicación de la cuarta carta en *El Comercio* y cinco años después de la publicación del libro de las *Cartas*. La obra de Idrobo queda colocada en un contexto distinto al de la aparición de las *Cartas de Carrión*, lo cual limita el margen interpretativo. No obstante, debido a que ambas obras comparten temáticas y a que la distancia entre esta no es excesivamente amplia, la posibilidad de interpretar la cuarta carta a través del libro de Idrobo permanece en pie.

En el prólogo de *Vicente Rocafuerte, el Sarmiento del trópico*, el poeta Augusto Arias (1947, pp. III-IV) ofrece una explicación sobre el título del libro: “En las páginas que van a leerse se desarrolla y amplía la nota titular del libro. Aparece Rocafuerte como el Sarmiento del Trópico por la reciedumbre de su carácter, por su empeño civilizador, por su constructivismo que ha de partir desde los cimientos de la educación pública”. El primer rasgo resaltado por Arias —la reciedumbre del carácter— parece está relacionado con el empleo del término trópico en el título del libro de Idrobo; los otros dos rasgos —el empeño civilizador y el constructivismo a través de la educación pública— están más relacionados con la figura del presidente argentino José Faustino Sarmiento. Si bien estos dos últimos rasgos serán tratados aquí, se priorizará la revisión del primer rasgo, el cual resulta más cercano a la argumentación de la cuarta carta.

En no pocas ocasiones, Idrobo menciona al trópico para referirse tanto al espacio geográfico guayaquileño como al mismo Rocafuerte: Guayaquil, ciudad que vio nacer a Rocafuerte, se halla bajo el sol candente del Trópico, cuyos rayos acuchillan la tierra en las horas cálidas, ebrias de colores y de armonías” (Idrobo, 1947, p. 5). En el libro se mencionan también “las tardes estivales, cautivadoras y embrujadas de trópico...” (Idrobo, 1947, p. 6). El hecho de que el clima (y la geografía) del trópico sea mencionado asiduamente parece confirmar la identificación de la figura de Rocafuerte con el trópico. Para describir el primer acercamiento de Rocafuerte con el medio tropical, Idrobo (1947, p. 9) escribe: “Desde que adquiere conciencia de la vida y de las cosas empieza a entusiasmarle la visión perpetua del paisaje del río y de la tierra sudorosa del Trópico, tierra donde las palmeras se mecen

rítmicamente bajo deslumbramientos de luz; tierra eglógica, que, clisada en su retina, la llevará Rocafuerte en sus erranzas y en sus horas de esplín por todos los caminos del mundo”.

Para fines del XVIII, “Rocafuerte iba a cumplir los 17 años de edad, años vividos en la tierra del Trópico, cuya savia circulaba en sus propias venas, pues él era la misma tierra tropical hecha sangre, músculo, cerebro, nervios y corazón” (Idrobo, 1947, p. 11). Rocafuerte no solo vivían en el Trópico: Rocafuerte era el trópico. Muestra de ello aparece en una descripción sobre una de las misiones diplomáticas por las cuales tuvo que partir de Guayaquil: “Pues él [Rocafuerte] era ese mismo trópico, esa misma savia jugosa de la tierra, esa misma arcilla hecha un jirón de la humanidad” (Idrobo, 1947, p. 125). Al describir el trayecto de Rocafuerte hacia las Cortes de Cádiz (tras mencionar a La Plata), Idrobo (1947, p. 27) escribe: “Dejando la zona templada, Rocafuerte siente la delicia de un clima análogo al de su querida Guayaquil. Otra vez días calurosos, trópico que quema el cuerpo y enciende el espíritu”.

Se ha señalado que, antes de Idrobo, Benjamín Carrión había establecido una equivalencia entre Rocafuerte y el trópico. Pero ¿cómo es usado el término trópico en las *Cartas al Ecuador*? Todo indica que el trópico que aparece en la carta sobre Rocafuerte es aquel que, en tanto que factor geográfico, influye sobre los seres humanos. “Ya es suficientemente admitido por la ciencia la poderosa influencia de los factores geográficos en el destino económico, social y político de los hombres y de los pueblos”, afirma Neptalí Zúñiga (1945, p. 11), quien asimismo sostiene que la geografía hizo a la naturaleza: medio, altitud, clima, producción, habitabilidad. Así podría llegar a explicarse las enunciaciones de Carrión en torno a los atributos que habría recibido Rocafuerte del trópico: “la pasión, la inteligencia penetrante, la agilidad mental, el ímpetu de hacer y eso que —a pesar del amargado teutón de la ‘superhombria’⁶ —, es tan tropical y tan nuestro: la voluntad de poderío” (Benjamín Carrión, 1942, p. 29).

Cabe aclarar que Carrión no habla únicamente del trópico. Rocafuerte aprendió en Europa las lecciones de libertad que daba el continente: Voltaire, Rousseau, Danton, los girondinos, la Marsellesa... Idrobo también destaca las influencias europeas —francesas, cabe decir— que recibió Rocafuerte: el espíritu francés echó raíces en el espíritu del guayaquileño, inculcó en sus arterias el plasma de su avanzada cultura. Sus lecturas y conversaciones en Francia hicieron que se uniera a la lucha en pro de la libertad nacional y el dominio de la democracia en América. Rocafuerte “iba adentrándose en el pensamiento francés de ese tiempo, caracterizado por una ansia infinita de lo grandioso y por una sed inapagable de justicia social” (Idrobo, 1947, p. 15). Las fuentes de las que bebió Rocafuerte habrían sido las de la Ilustración: “La lectura de Montesquieu, Voltaire, Rousseau y otros autores, que prendieron la chispa que se hizo fuego que abrasó en su hoguera gigantesca a las

⁶ Evidentemente, Carrión alude a Friedrich Nietzsche y al concepto del Übermensch, expuesto en *Así habló Zaratustra*.

monarquías absolutistas y teocráticas, fue formando en Rocafuerte la conciencia política y filosófica orientada hacia una mejor estructuración de los pueblos y de los estados” (Idrobo, 1947, p. 15).

¿Por qué aparece mencionada en la cuarta carta la influencia del pensamiento francés sobre la libertad en Rocafuerte? Carrión destaca la formación europea de Rocafuerte en tanto esta sirve para la acción política. La relevancia de las ideas sobre la libertad aprehendidas por Rocafuerte radica en su capacidad de ser puestas en acción. Una apreciación similar puede encontrarse en el artículo de 1936 titulado «Don Vicente Rocafuerte, impulsor de la Independencia Americana y Presidente de la República del Ecuador». En dicho texto, su autor, Efraín Camacho Santos (1936, p. 12) sostiene que Rocafuerte viajó “para enriquecer su experiencia con las cosas buenas que veía en los lugares de más adelantada cultura; porque él se sentía obligado a recoger en su espíritu cuanto era digno de su Patria, a la que deseaba servir en todo” (Camacho Santos, 1936, p. 12). Años más tarde, Rocafuerte, tras su salida de España para evitar la prisión, “se dedicó a su obra que había comenzado antes, de recorrer los países más adelantados para sacar de su conocimiento el mejor provecho posible” (Camacho Santos, 1936, p. 16). ¿Por qué los estudios, los viajes? Para servir a la libertad del continente, a la cual dedicó sus esfuerzos.

Rocafuerte había ido a la Europa que impartía su cátedra de libertad a alumnos de todo el planeta. “El guayaquileño fue un estudiante aprovechado de la nueva ciencia. Pero al mismo tiempo, representa uno de los casos más convincentes del poder de la cultura occidental sobre el hombre del trópico”, afirma Carrión (1942, p. 28). En un tono similar y de manera breve, Idrobo plantea la confluencia del trópico y la espiritualidad francesa: “Rocafuerte, limo del trópico, forja su juventud al contacto vivificante de la espiritualidad francesa (...). Don Jacinto Bejarano, el verdadero guía espiritual de Rocafuerte, lo dejó en París para que allí se moldeara su espíritu y el joven, en los largos años que permanece en la ciudad del Sena, ha estructurado su personalidad en forma vigorosa” (Idrobo, 1947, p. 18).

Para Carrión, Rocafuerte era la muestra de que el trópico y la cultura occidental no se hallan contrapuestos. Antes de tratar con mayor profundidad este enunciado, hay que precisar lo siguiente: nótese que Carrión habla específicamente de cultura occidental y no de cultura en un sentido abstracto. Esta aclaración resulta particularmente relevante en el caso de la América hispana, de la América tropical. Sería erróneo considerar que todos los intelectuales de estas Américas daban por sentado la existencia de una sola cultura. En su tesis *Hispanoamérica para los hispanoamericanos*, publicada en 1930, Gerardo Falconí hablaba de la inexistencia de una cultura nacional hispanoamericana y de la posibilidad y necesidad de crear una nueva cultura con las aquellas superpuestas en el continente. Inspirado en la “decadencia de Occidente” planteada por Spengler, Falconí consideraba que las civilizaciones muertas supieron cumplir su determinismo histórico y se han convertido en abono el campo de las nuevas culturas, “elaboradas en el seno experimental de las caducas” (Falconí R., 1930, p. 5). (El propio Carrión, según Zúñiga, era junto con Mistral y Vasconcelos, uno de los defensores

de la cultura del trópico. Por todo esto, que sería erróneo atribuir al autor de las *Cartas* un exclusivismo europeísta).

Aclarado esto, hay que revisar la relación entre la cultura y el trópico. Como quedó expuesto anteriormente, Carrión denunciaba a finales de los años veinte que la supuesta inviabilidad de la cultura en las tierras del trópico no era sino uno de los prejuicios creados por el imperialismo sajón. Al parecer, tales criterios permanecían todavía en los años próximos al apareamiento de las *Cartas* de Carrión. Es así que en 1939, un autor costarricense, Enrique Jiménez (1939, p. 99), decía al hombre del trópico: “Cierta ciencia nórdica ha proclamado que los trópicos son mortales, que eres refractario a toda civilización y a toda cultura y que no eres apto para una vida integral, sana y fuerte”. (Para retomar la distinción previa entre cultura occidental y cultura: puede afirmarse que tanto el Carrión de *Los creadores de la nueva América* como Jiménez hablan de cultura en un sentido general —esto es, una suerte de organismo vivo que surge de la sociedad humana—, sin limitarse a una cultura específica, como la occidental). Como puede observarse, al colocar a Rocafuerte como ejemplo de la potencialidad de la cultura occidental en los hombres tropicales, Carrión cuestionaba la supuesta imposibilidad del surgimiento de la cultura en el trópico. A Rocafuerte “le dio el occidente europeo la sabiduría acumulada en siglos, la experiencia adquirida en sangre y carne de hombre, la mesure francesa, el dominio vital de los ingleses. Y en los momentos precisos de su visita a Europa (...), adquirió el morbos febril de la libertad humana” (Benjamín Carrión, 1942, p. 29).

VII. Los posibles cuestionamientos a Rocafuerte

En la cuarta carta quedan resaltadas tanto la vinculación de Rocafuerte con el trópico como su aprehensión de la cultura europea. No obstante, esta carta dista de ser una mera apología. Carrión trata también, aunque de manera bastante sucinta, las dos cuestiones más controvertibles en la vida de Rocafuerte: su llegada al poder tras pactar con Juan José Flores y su autoritarismo —su “mal cesarista”, como lo llama Carrión—. Sobre la primera cuestión, la postura del autor de las *Cartas*, aunque breve, es bastante clara: el ascenso al poder de Rocafuerte fue dudoso por las turbias componendas de este con Flores. Sobre la segunda cuestión, Carrión adopta una postura, más bien, exculpatoria.

Se ha señalado previamente que tanto Carrión como Idrobo coincidían en que el presidente guayaquileño trató de poner en servicio del Ecuador lo que había aprendido en Europa. “Después de tantos años de ausencia, Rocafuerte retorna al País con nuevos anhelos, con nuevos conocimientos y con el corazón henchido de amor a la libertad.” (Idrobo, 1947, p. 43). Tal afán tuvo que hacer frente al exilio. Tras esto, Rocafuerte fue tomado con el fin de convertirlo en Jefe Supremo de una revolución antifloreana en Guayaquil. Rocafuerte aceptó el nombramiento de Jefe supremo a pesar de que el ejército que encabezaba la oposición a Flores estaba conformado por bellacos, traidores y felones. (Al menos esta es la postura sustentada tanto por Camacho Santos como por Idrobo). Rocafuerte procedió así al ser señalado como el único capaz de salvar al país de la anarquía y los males

que amenazaban a la República. “Ya no eran los brillantes salones de las ciudades europeas en los que él debía actuar, como cuando desempeñaba hábilmente el honroso cargo de diplomático. Esta vez, era el Jefe Supremo, en tierras del Trópico, dirigiendo al pueblo guayaquileño, que se enfrentaba contra las bayonetas de la soldadesca extranjera” (Idrobo, 1947, p. 78).

La Revolución de los Chihuahuas, a la cual fue puesto a la cabeza Rocafuerte, fracasó. Rocafuerte terminó en manos de Flores. No obstante, este último envió una propuesta al derrotado: “Flores apoyado por Rocafuerte y Rocafuerte sostenido por Flores, darán al País orden, prosperidad y ventura” (Idrobo, 1947, p. 89). Según el autor de *El Sarmiento del trópico*, el dilema de Rocafuerte era: o actuar en la política para hacer bienes a la República sostenido por Flores, o esperar el destierro o la derrota. Prevalció la primera opción y se produjo el pacto. Al respecto, Idrobo (1947, p. 90) sostiene: “Acaso Rocafuerte, que tenía un patriotismo a toda prueba, sacrificó su buen nombre al pactar con el enemigo, porque creyó honradamente que así podía aldear la influencia del militarismo extranjero imperante en el País. Los hechos que se desarrollaron después confirmaron este aserto”. Para sentar las bases de la República, por el bien de la nacionalidad, Rocafuerte habría tenido que sacrificar todo, aun sus propias ideas, “cometiendo desaciertos a veces, cayendo y levantando otras, siempre luchando contra todos aquellos que quisieron sembrar la anarquía, mantuvo dentro de sí un ideal sagrado: la grandeza del Ecuador” (Idrobo, 1947, p. 143).

Por su parte, Efraín Camacho Santos adopta una defensa inclusive más determinada y cuestiona las posibles objeciones al pacto que celebró Rocafuerte con Flores. Camacho Santos anota que algunos historiadores, al valorar el tratado de paz firmado por ambas figuras, han señalado que flaqueó la entereza de Rocafuerte y que la actitud de este habría sido más grande si se retiraba de la política y salía del país o, aún más, prefería la muerte. A todo esto, Camacho Santos (Camacho Santos, 1936, p. 38) replica: “Inconsistentes teorías de quienes prefieren teatrales aposturas de virtud romana, a la verdadera grandeza de un sacrificio que no tiene los atractivos de la apariencia”. Si hubiese procedido de aquella manera, Rocafuerte “no hubiera sido el patriota abnegado que se sacrificaba por su país, salvándolo en cambio de esa vanagloria de popularidad”. Ni el triunfo de Flores ni el triunfo de los Chihuahuas habría sido beneficioso para el país:

Supongamos el triunfo decisivo del gobierno de Flores: el Ecuador iba a continuar bajo el mismo odioso régimen, soguzgado [sic] por advenedizos extranjeros, presa indefensa de venezolanos y granadinos. Supongamos el triunfo de la revolución conducida por los chihuahuas: horror de los horrores; nuestra patria hubiera sido levantada en la picota del oprobio, subyugada por las brutalidades de una tropa sin disciplina, sin conciencia de honradez, estimulada por los rencores de castas... (Camacho Santos, 1936, p. 38)

Sobre el autoritarismo de Rocafuerte, la otra cuestión controvertible de su figura, hay un cierto acuerdo: ninguno de los autores que escribieron sobre Rocafuerte (Idrobo, Camacho Santos, Carrión) condenaron de manera absoluta el proceder del presidente. No obstante, hay diferencias de matiz tal cuestión. De los tres autores mencionados, quien adoptó una postura más favorable a Rocafuerte fue Camacho Santos. Su defensa del presidente ecuatoriano llega al extremo de cuestionar toda

observación sobre la tendencia autoritaria de Rocafuerte. Según Camacho Santos, aquellos que acusaban a Rocafuerte de dictador y a su gobierno de tiranía eran los inescrupulosos que se enriquecían a merced del desorden de las leyes. Para sostener su argumento, Camacho Santos cita a Juan León Mera: “Cierto que Rocafuerte muchas veces rompió las leyes de la República mas hízolo así porque le fue necesario para evitar mayores males o procurar algún bien” (Camacho Santos, 1936, p. 51). Rocafuerte, en definitiva, “no se detuvo en consideraciones pueriles, y castigó con mano de hierro a todos los conspiradores que solo por la ambición y la mala fé pretendían revolucionar la paz” (Camacho Santos, 1936, p. 42).

La defensa de la patria contra la asechanza de los perversos: tal habría sido la razón por la que Rocafuerte reprimió y mandó al patíbulo. “Sí; Rocafuerte fusiló, porque era necesario fusilar, amedrentar la perversidad, el egoísmo de tantos interesados en descomponer al Ecuador, oponiéndose a la obra regeneradora, salvadora del Presidente” (Camacho Santos, 1936, p. 42). El autor de *Don Vicente Rocafuerte, impulsor de la Independencia Americana y Presidente de la República del Ecuador* afirma que Rocafuerte tuvo que mostrarse como un autócrata en sus procedimientos con el fin de establecer el principio de autoridad; no obstante esto, su persona no ha recibido reparos por la intención patriótica que habría guiado sus actos. “Beneméritos los que sacrifican hasta su nombre provocando insultos y acusaciones tremendas, por establecer la honradez en la hacienda pública, que es la vida material de la Nación” (Camacho Santos, 1936, p. 45).

Idrobo, por su parte, no desconoce la tendencia autoritaria de Rocafuerte pero la explica por la libertad americana. “En aquel entonces él (Rocafuerte) admira la fuerza, pero cuando esta se halla al servicio de los grandes ideales de los pueblos, cuando se halla al servicio de la libertad, de la igualdad y de la justicia. Sueña ver desfilando por las llanuras del Trópico a soldados que llevan los pendones de la independencia de América” (Idrobo, 1947, p. 92). Al referirse al periodo presidencia de Rocafuerte, Idrobo no elude el mencionar el caso de la condena a muerte del colombiano Facundo Maldonado, compañero del Coronel Bravo, un sublevado. Para justificar a Rocafuerte, cita a este en un fragmento en el que afirma que este atravesó profundo dolor y tristeza al acatar las órdenes del Consejo de Gobierno:

Se ha portado, a veces, con feracidad, porque creyó que empleando medios violentos salvaría al País del estado anárquico que reinaba en todas partes. Desgraciadamente nuestro país comenzó su era republicana ahogado por los tentáculos de fuerzas extrañas que empleaban medios arteros para crear un ambiente caótico. Y contra esas fuerzas tuvo que irse violentamente en defensa de la nacionalidad y de la paz, que lo consideraba fundamental para el desarrollo del progreso por el que tan empeñado se hallaba. Todos los hechos pasados los ha condensado en su memoria prodigiosa al hacer el balance de sus actos. Halla que todo, aún sus desaciertos, los ha realizado, teniendo por delante el anhelo fervoroso, ilimitado de la ventura de esa gran madre: la Patria. A ella lo ha sacrificado todo (Idrobo, 1947, p. 102).

En comparación a Camacho Santos e Idrobo, Benjamín Carrión no dedica demasiada atención al autoritarismo de Rocafuerte. No obstante, si se trata de situar la postura de Carrión entre lo señalado por Camacho Santos e Idrobo, podría decirse que el autor de las *Cartas al Ecuador* se halla más cercano

a este último. El autor de las *Cartas* reconoce que el gobierno de Rocafuerte tuvo serias fallas en lo concerniente al “mal cesarista”; estas sin embargo, quedarían explicadas o, al menos, aminoradas por su obra democrática. No queda del todo claro las razones por las que Carrión no trata con mayor detenimiento el autoritarismo de Rocafuerte. Lo único que puede señalarse al respecto es que, según Carrión, el autoritarismo de Rocafuerte queda justificado por la confusión que caracterizó a la época en la que tuvo que actuar el presidente guayaquileño. (Dice Carrión que, al igual que en la época de Rocafuerte, el momento en el cual se escribió la carta estaba marcado por la confusión. Esta alusión parece apuntar a los sucesos de la coyuntura mundial, esto es, el avance del fascismo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial).

VIII. Rocafuerte como respuesta a las acusaciones de ingobernabilidad

Queda expuesta la argumentación del autor de las *Cartas* en cuestiones tales como el trópico, la asimilación de la cultura, los defectos de Rocafuerte. Conviene ahora revisar con mayor profundidad las razones por las que Carrión trató aquellas cuestiones, lo que estaba haciendo al decir lo que dijo, las preguntas que trataba de responder. De manera sucinta, puede decirse que Carrión retoma al mandatario guayaquileño como un ejemplo que refutaría las acusaciones sobre la ingobernabilidad ecuatoriana. (Como dato curioso, la carta sobre Rocafuerte inicia con la siguiente frase de Confucio: “Ganado al pueblo se gana el reino y perdiendo al pueblo se pierde el reino”). Al dedicar una carta a la revisión del gobierno de Rocafuerte, Carrión trataba de atacar aquellas concepciones relacionadas con la tendencia al cuartelazo y la montonera, y el encerramiento del Ecuador. El gobierno de Vicente Rocafuerte —dice Carrión— se constituye en un ejemplo histórico que demuestra la posibilidad de la hora republicana en el Ecuador. El paréntesis republicano de aquel mandato demostraría

Que la administración bien orientada y limpia, es bien recibida y puede armonizar con nuestra manera de ser. Que no somos, irremediamente, ‘el trópico ingobernable’, la poblada demagógica, buena solo para el aprovechamiento rapaz de generales de látigo en mano, o de sargentones audaces de bota enlodada y una larga. Que no somos un hato de imbéciles, un rebaño de inconscientes, que solo vale para ser aprovechados por pequeños ‘gansters’ vivísimos, rateros y viciosos... (Benjamín Carrión, 1942, p. 30)

La cuestión de la ingobernabilidad en el Ecuador tenía un matiz marcadamente histórico. Si bien las alusiones realizadas por Carrión podrían estar apuntando únicamente a cuestiones inmediatas (las supuestas conjuras en contra del gobierno de Arroyo del Río) o, al menos, temporalmente cercanas (el periodo de inestabilidad política tras la Revolución Juliana), los términos empleados traían resonancias de otros periodos de la historia ecuatoriana y las interpretaciones realizadas sobre los mismos.

Otra de las cuestiones sobre Rocafuerte que aparece en la cuarta carta es su don de realizador. Según el autor de las *Cartas*, lo que el pueblo espera es que los hombres en el gobierno hagan, esto es, muestren voluntad de servicio. El mandatario tropical expresaría dicha voluntad: “Rocafuerte, no se sacrificó. Sirvió. Y al servir a esta tierra, sin minúsculas y subalternas preocupaciones de elegancia ni de serenidad, fue el gobernante ecuatoriano por excelencia: enérgico y culto, honrado y progresista”

(Benjamín Carrión, 1942, p. 33). En contraste, el pueblo —dice Carrión— no espera de los que están en el poder serenidad, elegancia, sacrificio. Estos términos son duramente denostados en las *Cartas*: la serenidad sería el nombre con el que se oculta la vaciedad de propósitos; la elegancia no sería sino la inutilidad disfrazada. La idea de sacrificio, por la insinceridad que oculta, también es duramente denostada. Nótese cómo aquí Carrión se sitúa en una disputa sobre términos valorativo. En este caso, podría afirmarse la discusión en cuestión tratar sobre el rango de actos del habla disponibles para aquellos términos. El autor de *las Cartas al Ecuador* toma estos términos en virtud de su uso valorativo; no obstante, invierte la valoración de los mismos: la elegancia, la serenidad y el sacrificio dejan de ser términos que describen virtudes políticas y pasan a ser palabras que ocultan incapacidades.

La postura de Carrión en torno a estas cuestiones —la capacidad de hacer mostrada por el presidente guayaquileño y su rechazo a la idea del sacrificio— se encuentra y diverge con la de los otros autores que habían escrito sobre Rocafuerte. Idrobo, al igual que Carrión, también habla sobre la energía y el fervor de crear mostrados por Rocafuerte: cuando este empezó su labor como presidente, vino “con el alma cálida del trópico, con vehemencia de trabajar en beneficio del país, que, pobre, lleno de usureros, falsificadores y pillastres, necesita de una mano atlética que lo conduzca por amplios senderos de progreso” (Idrobo, 1947, p. 92). Rocafuerte habría odiado el sedentarismo del cuerpo y del espíritu y, por ello, habría tenido ansia de ver países nuevos, de adquirir conocimientos diversos. “Recorrer otros países en los que se proyecte (...) el conocimiento de las cosas y de los hombres” (Idrobo, 1947, p. 28).

En cambio, la postura de Carrión sobre el sacrificio contrasta con aquella manifestada por Camacho Santos en su estudio histórico sobre Rocafuerte. El autor de las *Cartas* calificó a las apelaciones al sacrificio como “vanidades de mujerzuela galante”; Camacho Santos, en cambio, trata al sacrificio como si de una virtud política se tratase. De ahí que Rocafuerte, en su escrito, queda vinculado a la idea del sacrificio: “Toda la vida de Rocafuerte había sido un continuo sacrificio de sus comodidades, de su tranquilidad, de sus intereses” (Camacho Santos, 1936, p. 42). Rocafuerte, según este autor, acudió presto a los sacrificios impuestos por la independencia. Otras alusiones al sacrificio aparecen en la obra de Camacho Santos. Tras exponer los males que se precipitan sobre la República si los hombres honrados se niegan a servirla, Camacho Santos expone en los siguientes términos el momento en el que Rocafuerte se convirtió en Jefe Supremo de la revolución contra Flores: “Estas razones convencieron a Rocafuerte de que era necesario el sacrificio de su tranquilidad y se resignó a tomar el mando de la revolución” (Camacho Santos, 1936, p. 34). Dicha resolución “equivalía pues, a la resolución de un sacrificio” (Camacho Santos, 1936, p. 36). La decisión de Rocafuerte salvó la suerte del país y fue un acto de valor, “sacrificando su inmensa popularidad como jefe de una revolución” (Camacho Santos, 1936, p. 39).

IX. Breves notas sobre Rocafuerte y Sarmiento

Previamente se manifestó que el título de la obra de Tarquino Aníbal Idrobo constituía una referencia al afán civilizador y el empeño educativo mostrados por Rocafuerte. Hay que aclarar que en la cuarta carta apenas si se considera tal vinculación cuando, al final de esta, se señala que “el gran Sarmiento en el sur, y nuestro criollo civilizado nos dan una esperanza tonificante para el esfuerzo nuevo. Nos afirman las posibilidades de ser civilizados, justos, libres” (Benjamín Carrión, 1942, p. 33). Aquí el autor de las *Cartas* solamente reitera en los puntos que ha tratado previamente: la acción de la cultura occidental en el hombre del trópico y la capacidad de tener un gobierno ordenado, acorde con nuestra forma de ser. De todo esto, lo más intrigante es la vinculación establecida entre José Faustino Sarmiento y Vicente Rocafuerte. *Vicente Rocafuerte: el Sarmiento del trópico* puede aclarar el panorama en torno a esta cuestión.

Según Idrobo (1947, p. 148), la analogía entre Rocafuerte y Sarmiento surgió con José Enrique Rodó. El autor de *El Sarmiento del trópico* identifica varias similitudes entre los dos mandatarios: ambos se rebelaron contra la ignorancia, la barbarie, la tiranía, el servilismo político y la rutina; ambos fueron iluminados por los enciclopedistas; ambos fundaron instituciones para satisfacer necesidades idénticas; ambos sentaron bases de cultura en sus países. Con el fanatismo del perfeccionismo, ambos legislaron, crearon y lucharon contra el medio social que les quiso cerrar el camino”. Ambos tuvieron ideas grandiosas sobre el destino del continente. Tanto el presidente ecuatoriano como el presidente argentino “vieron con sus pupilas mesiánicas, en los horizontes futuros de sus respectivas patrias lo que quizás otros no pudieron vislumbrar siquiera; vieron una América transformada en un continente de grandeza espiritual y económica, luciendo una cultura superior, creada por sus propios valores humanos e iluminada también por raudales de luz provenientes de la vieja y siempre nueva cultura europea” (Idrobo, 1947, p. 152).

La vinculación establecida entre ambas figuras tenía, además, un sentido más político. Según Idrobo (1947, pp. 154-155), “la vida de estas dos lumbreras de la política americana se realizó en el fragor de un combate tenaz y perenne contra el caudillismo nefasto, contra la ignorancia que extendía sus aladas sombras, contra la anarquía que todo lo trastorna, contra los mercaderes de la política de su tiempo”. (Aquí los planteamientos de Idrobo guardan semejanza con los del escritor argentino Manuel Gálvez. Según este, tanto Rocafuerte como García Moreno pueden ser comparados con Sarmiento. Los tres fueron autoritarios y compartieron la pasión por la educación (Gálvez, 1942, p. 276)). El sentimiento de americanidad de Rocafuerte habría hecho contras las tiranías del Ecuador y de otros pueblos: las de Rosas, de Iturbide, de Francia, de Gamarra. “Todos los dictadores que se erigieron en amos de las nacientes repúblicas de Iberoamérica, fueron punzados por el estilete hecho pluma de Rocafuerte Bejarano” (Idrobo, 1947, p. 145). En su tierra, Sarmiento emprendió una labor similar: combatió a las montoneras (Vicente “Chacho” Peñaloza), puso precio a la cabeza de caudillos (Ricardo López Jordán), y aplastó levantamientos (revolución de Entre Ríos). En el plano de las letras también habría equivalencias. La pugna entre Sarmiento y el tirano Rosas quedó en *Facundo*. En esta obra, Sarmiento

descarga su ira de patriota y plantea aquel conflicto como una oposición entre la cultura moderna y el crepúsculo feudal. De la misma manera, Rocafuerte arremetió con todo su ímpetu contra Flores.

X. García Moreno y sus intérpretes

Para Carrión, el gobierno de Vicente Rocafuerte, aunque fue un “notable prólogo de ecuatorianidad”, no queda comprendido como tal en la configuración de la personalidad nacional del Ecuador. Hay una sencilla razón por la que Rocafuerte aparece separado de García Moreno y Alfaro: su presidencia, a pesar de ofrecer grandes esperanzas, fue apenas un paréntesis. La celebridad de Rocafuerte queda menoscabada debido a su situación entre las dos presidencias de Flores. Según Jaramillo Alvarado (1927, p. 43), Rocafuerte tendría más relieve si hubiese sido el presidente tras “la Revolución gloriosa, que reivindicó para el Ecuador su personalidad nacional de manos del militarismo extranjero, y que había usurpado el poder con las armas de los soldados que hicieron las campañas de la Independencia”. Pero no fue así. Carrión señala que a quien correspondió la tarea de dar inicio a la configuración de la personalidad nacional fue a otro guayaquileño. “La ecuatorianidad propiamente tal, comienza a perfilarse con García Moreno. La ecuatorianidad fijadora de linderos nacionales, de linderos espirituales, de linderos políticos. La ecuatorianidad del material humano” (Benjamín Carrión, 1942, p. 35).

Los autores que coincidían con en tal parecer—defensores de García Moreno, en general— tendían a remarcar la situación del país en los primeros años de vida republicana. “El Ecuador de proyección histórica, republicano —dice Ponce Enríquez (1942, p. 5)—, no nace en 1830; nace treinta años después. Antes ha habido ensayos y todos, excepto el de Rocafuerte, han sido fracasos, éxitos tan solo de desintegración”. Gabriel Cevallos García (1942, p. 53), un audaz intérprete de García Moreno como creador de la nacionalidad ecuatoriana, afirma que antes de 1861 el Ecuador era un ente amorfo, atrapado en el desenfreno, carroña de sus vecinos, feudo de personajes como Urbina. Según estos autores, tal panorama quedó trastocado después de la aparición de García Moreno en el escenario político nacional, en medio de la crisis de 1859-1860. “El intento garciano —dice Cevallos García (1942, p. 63)—, el loco intento de hacer república y república de primer orden, no pudo llegar en hora más propicia. El Ecuador comenzó a ser, precisamente cuando los verdugos querían que dejara de ser”. Asimismo, Wilfrido Loor afirma que los sucesos de 1859 y 1860 garantizaron el carácter de ecuatorianidad de García Moreno. “Toda la Nación está acorde con la Constituyente de 1860 en llamar a García Moreno, padre y salvador de la Patria, el primero de los ecuatorianos” (Loor, 1947a, p. 23).

Antes de determinar el lugar que ocupó la carta de Benjamín Carrión en medio del conjunto de obras y libros escritos sobre sobre García Moreno,⁷ hay que tratar una cuestión central, común a todos

⁷ La postura manifestada por Carrión en torno a García Moreno —o, mejor, lo que Carrión trataba de hacer al escribir sobre el presidente— difirió años después, al escribir la biografía sobre el presidente ecuatoriano. Véase más al respecto en el Capítulo II.

estos estudios: las pasiones surgidas alrededor de la figura de este mandatario ecuatoriano. Para 1941, año en el que Carrión escribió su carta, varios autores, tanto nacionales como extranjeros, habían biografiado ya a Gabriel García Moreno. En su obra sobre la novela ecuatoriana Ángel Felicísimo Rojas (1948, p. 35) afirma que García Moreno y el periodo en el que gobernó el Ecuador eran lo que mejor conocían los extranjeros sobre la historia republicana del Ecuador. Tal parecer es compartido por el escritor argentino Manuel Gálvez (1942), quien, en el prólogo a su biografía de García Moreno, justifica el afán de escribir su obra por la posición ocupada por el presidente ecuatoriano entre las personalidades más famosas de las repúblicas de la América hispana.

La relevancia de García Moreno era tal que su figura pasó a ser objeto de vehementes manifestaciones de enaltecimiento o condena. Al decir de Remigio Crespo Toral (1939, p. 1), García Moreno vivía en el rencor de sus enemigos y en el alma de sus admiradores. La práctica totalidad de autores que escribieron sobre el presidente ecuatoriano reconocía y caía en aquella polaridad de posturas. El hispanista Richard Pattee, en su estudio sobre García Moreno, observa la práctica inexistencia de un término medio entre los intérpretes del mandatario ecuatoriano. Tal sería el motivo por el la mayoría de las obras habrían pecado de excesiva parcialidad. “Hablar de García Moreno es entrar necesariamente en controversia”, comenta, por su parte, Camilo Ponce Enríquez (1942, p. 5). Ángel Felicísimo Rojas escribía lo siguiente en su libro de 1948:

La figura de García Moreno es poderosa y singular. Y por lo mismo exaltada y combatida. Hay en el país panegiristas que se hallan gestionando la canonización del hombre, y denostadores que tratan de demostrar que fue un monstruo. La biografía y bibliografía sobre García Moreno son ya abundantes. Escritores extranjeros han estudiado su personalidad. Y, sin embargo, está muy lejos de haberse dicho la última palabra (A. F. Rojas, 1948, p. 34).

Manuel Gálvez identifica dos autores que representan las posturas irreconciliables: el sacerdote francés Augustin Berthe y el sociólogo y psicólogo cubano Roberto Agramonte. Por su exacerbado apasionamiento y afán de reivindicar y condenar al presidente ecuatoriano, las obras de ambos autores estarían plagadas de errores. Según Gálvez, Berthe piensa la política ecuatoriana a través del contexto francés, lo cual lo lleva a malinterpretar la situación del país y a dedicarse únicamente a pintar las virtudes de García Moreno; los defectos del presidente quedan acallados y los supuestos enemigos del mandatario, aunque fuesen personajes respetables, resultan víctimas de la injuria. Agramonte, por su parte, emprendió su investigación a partir de lo que compartió con él Roberto Andrade, enemigo acérrimo del García Moreno. En su obra, el autor cubano califica aun a los gestos más nimios como expresiones de toda serie de manías y trastornos mentales. (De ahí que Gálvez deplora los resultados de la Psicología aplicados a la Literatura y la Historia).

Si las pasiones quedaban manifestadas en las obras escritas, no es de extrañarse que las revisiones y comentarios sobre dichas obras manifestasen un nivel idéntico o aun mayor de fogsidad. Los autores que defendían a García Moreno rechazaban las obras producidas por aquellos que cuestionaban al ultracatólico mandatario; los autores enfrentados al “Santo del patíbulo” negaban toda validez a las

obras de aquellos que resaltaban el legado garciano. Ante la preponderancia de estas dos posturas diametralmente opuestas, resultaba difícil llegar a un consenso o, al menos, formular una valoración equilibrada en torno al presidente ecuatoriano. Considérense, a través de los siguientes ejemplos, las dos expresiones de tal situación: por una parte, las apreciaciones Roberto Agramonte y Roberto Andrade; por otra, las de Julio Tobar Donoso.

Agramonte creía que gran parte de las obras sobre García Moreno no se ajustaban a las exigencias de la verdad histórica. Las obras en cuestión resultan ser aquellas que hacen una apología del mandatario ultracatólico.⁸ Todas ellas —observa— comparten un rasgo común: tomaron como referencia a la obra del Padre Berthe titulada *García Moreno. Presidente de la República del Ecuador. Vengador y Mártir del Derecho Cristiano* (1887, con versión española en 1892). Esta obra fue respondida por la *Refutación al Padre Berthe* (1895). Antonio Borrero, autor de esta obra, señala que el texto del Padre Berthe es una apología sin criterio ni discernimiento, en la cual no solamente hay errores sino también injurias y calumnias contra respetables personas. Fuera de las obras apologéticas, Agramonte menciona y valora otros textos sobre García Moreno: la *Refutación* de Borrero, un alud de documentación; *El Ecuador de 1825 a 1875* de Pedro Moncayo, trabajo justo y veraz que, sin embargo, no penetra en la personalidad íntima de García Moreno; y el *Montalvo y García Moreno* de Roberto Andrade, del cual, hasta el momento de la publicación de la obra de Agramonte, solamente se hallaba impreso el primer tomo.

También Roberto Andrade, en su *Montalvo y García Moreno*, lleva a cabo una valoración de algunas obras sobre García Moreno. Andrade concede méritos a la *Refutación de Borrero* por la profusa documentación contenida en la obra. En cambio, la obra inconclusa de Juan León Mera sobre el mandatario ultracatólico⁹ es desdeñada por su tono apologético. Al parecer de Andrade, dicha obra habría quedado inconclusa a propósito ante la imposibilidad de refutar la documentación de Borrero. La obra del padre Berthe también es puesta en cuestionamiento: Andrade llega a sugerir que fueron los jesuitas de Quito quienes compusieron la obra y la enviaron a Europa. A todo esto, se añade una denuncia: la pérdida de ciertos textos sobre García Moreno. Aquellas obras históricas que no llegaron a ser son los manuscritos históricos de Pedro Moncayo (incendio), Pedro Carbo (incendio), y Francisco J. Aguirre (manuscritos sin publicarse). Según Andrade, estos sucesos no fueron casuales; la familia de Flores se hallaba detrás de todos ellos.

Si Agramonte y Andrade cuestionaron las obras favorables al “Santo del patíbulo”, Julio Tobar Donoso, por su parte, mostró desdén hacia las obras sobre García Moreno escritas por aquellos que no son sus partidarios. En su texto introductorio a la obra de Richard Pattee, Tobar Donoso (1941, p. XIV) afirma lo siguiente: “Puede decirse sin riesgo de errar, que no se ha publicado ninguna obra

⁸ Agramonte menciona las siguientes obras: el estudio titulado “García Moreno” en las *Biographies du XIX e Siecle* de L. Grandín; la *Vida de García Moreno* de A. Z. de Cancio; una *Vida de García Moreno* publicada en Madrid; el *García Moreno* de M. T. Josefá; el *García Moreno, Président de l'Équateur* de J. B. Domecq; el *García Moreno, Estadista Católico* de Velloso Rebello; el *García Moreno* de A. P. F. de Lambel; y el *García Moreno* de A. G. Kaufmann.

⁹ La obra en cuestión es *García Moreno. Libro inédito de Juan León Mera*, el cual fue publicado en 1904 por la Imprenta del Clero.

digna de calificarse de científica, por los adversarios del presidente ecuatoriano”. Tobar Donoso alude y dirige varios cuestionamientos a un escritor dedicado a prolongar la tragedia del 6 de agosto de 1875. Los libros de este escritor—dice— están escritos con saña y odio y, en consecuencia, resultan infructuosos para la historia. (Por una referencia a la dilatada existencia del autor, se puede suponer que el aludido es Roberto Andrade). Tobar Donoso añade que dichas obras fueron tomadas a la ligera ligereza como base de investigación y guía para especulaciones sobre la psicología de García Moreno (aquí el aludido, en cambio, es Roberto Agramonte).

Las obras favorables al presidente ultracatólico, en cambio, son tratadas de manera radicalmente distinta. Según Tobar Donoso (1941, p. XII), con el libro de Alfonso Berthe, “García Moreno entró definitivamente en la galería de héroes del Siglo XIX, como uno de los voceros de la doctrina católica frente al individualismo político, triunfante a la sazón en el mundo todo”. La obra habría avivado el deseo de estudiar al personaje y de ratificar o rectificar las afirmaciones del Padre Berthe. En su afán por defender esta obra, Tobar Donoso llega a afirmar que la *Refutación de Borrero* no es tal sino, más bien, un complemento de la obra de Berthe, ya que aquella agregaría las sombras para resaltar los toques de luz. Aunque Tobar Donoso admite que García Moreno todavía estaba a la espera del biógrafo que lo libere de los extremos del panegírico y la diatriba, también afirma que ya existían autores contribuyendo a la escritura de la obra definitiva: José María Le Gohuir y Manuel María Pólit Laso. (No está por demás anotar que este era un eclesiástico conservador y aquel, jesuita).

En términos generales, no importaba cómo empezara un autor su exposición o qué argumentos presentara para sostener su postura: la fuerza de la figura de García Moreno era tal que, tarde o temprano, aparecía el sesgo del autor. Agramonte (1935), por ejemplo, establece en las primeras páginas de *Biografía del dictador García Moreno: estudio psicopatológico e histórico* el objetivo de su investigación: analizar la personalidad de García Moreno bajo la luz de la ciencia psicológica; descrito así, el estudio realizado no se centraría solamente en los acontecimientos exteriores sino también los impulsos individuales. Parece no haber novedades hasta aquel punto. No obstante, al iniciar su argumentación ya puede vislumbrarse el decurso que tomará la obra: según Agramonte, a diferencia del hombre normal, filisteo, que no determina la historia, los santos, los genios, los fanáticos y los déspotas se caracterizan por una mente mórbida, por la degeneración, por una vida trazada irregularmente. Tras esta puntualización, Agramonte realiza reconstrucciones psíquicas de la familia, personas, sucesos en la vida de García Moreno para determinar los caracteres de este último. Los resultados: el presidente ecuatoriano habría padecido un sinnúmero de trastornos psíquicos.

En la introducción a la obra de Richard Pattee, Tobar Donoso (1941, p. IX) reconoce que la figura de García Moreno ha suscitado “las más encontradas pasiones, que van desde la admiración encendida hasta la diatriba insolente y mordaz y el odio negador de todo merecimiento”. Tras señalar esto, califica al presidente ecuatoriano como el más ilustre y afamado estadista ecuatoriano. Según Tobar Donoso (1941, p. XII), entre los prohombres americanos, García Moreno, es probablemente

quien más ha promovido sentimientos violentos y contrapuestos en derredor suyo, “ya por los férreos métodos que empleó para combatir los desórdenes nacionales, ya por la extensión y hondura de la reforma que llevó a cabo, ya, en fin, por la influencia de sus ideas en otros países”. La explicación que ofrece Tobar Donoso para tal particularidad: la grandeza humana está medida por las contradicciones que suscita. A mayor alteza, mayores son las sumas de admiración o de odio.

Inclusive una propuesta en apariencia tan llana como la de invitar al estudio de la obra multifásica de García Moreno aparece presentada de forma tal que los aspectos más cuestionables de su gobierno quedan descritos a través de términos como el combate a la demagogia, la implantación del civilismo o el mejoramiento de la condición del indio:

Si se le combate o admira, según las ideas de cada escritor, como ariete contra la demagogia y organizador del poder fuerte; si su labor de reforma eclesiástica y restauración de las fuerzas espirituales es objeto asimismo de aplauso o censura; si se aprecia casi unánimemente su ardentísimo celo por la cultura intelectual y el progreso patrio; si su fama de rígido y ubicuo defensor de la pureza administrativa y de los caudales públicos se extiende de día en día; si crece también su renombre como infatigable constructor de obras públicas, poco o nada saben aun sus mismos conciudadanos de su afán por la integridad territorial, que le convierte en el representante por excelencia de la ecuatorianidad, de su influencia en el ennoblecimiento de las luchas políticas y la implantación definitiva del civilismo, de su admirable perseverancia en la forja de la unidad nacional, de su multiforme actividad en la rehabilitación de la mujer, arreglo científico de la hacienda pública, mejoramiento de la condición del indio, reorganización de la beneficencia, ejército, etc., etc. (Tobar Donoso, 1941, p. XIX).

XI. La tiranía de García Moreno. Contraposición con Juan Montalvo

En medio de aquel panorama, ¿dónde se ubica la quinta carta? En primer lugar, hay que reconocer que el autor de las *Cartas* no escapa a su época. Hay también una postura. Carrión condena la tiranía de García Moreno. No obstante, el intelectual lojano añade que no ha de ocultarse “un sentimiento de respeto para la época que elevó el nivel de las actitudes del hombre ecuatoriano, que puso más pasión y fe en nuestras luchas políticas; que inició y dio relieve a la configuración y a la delimitación y a la delimitación nacional; que descubrió y afirmó la personalidad ecuatoriana” (Benjamín Carrión, 1942, p. 41). Rescátese del fragmento precedente dos aspectos: el desplazamiento del centro de análisis desde la figura de García Moreno hacia la época y la valoración de dicha época a través de dicho mandatario. Aquí se tratará este último aspecto, ya que ofrece mayores posibilidades para la exploración del contexto intelectual de la época.

La valoración que Carrión hace de Gabriel García Moreno es, en términos generales, positiva. Sin embargo, tal postura dista de coincidir con aquella sustentada por los autores conservadores, los más afines a la exaltación del tirano católico. Así, al tratar la cuestión de la forma garciana de gobierno, Carrión ofrece una respuesta sin ambages: García Moreno fue un tirano. Este término, sin embargo, no adquiere un matiz absolutamente derogatorio. Aquel tirano, en palabras de Carrión, fue “el hombre de la moralidad supra-legal, de la religiosidad supra-eclesiástica. El hombre que quiso imponer a sus compatriotas el progreso material a costa de la libertad. El hombre que, invocando la

advocación católica más cálida y ‘tropical’, el Corazón de Jesús, se lanza a dominar a un pueblo arisco, suspicaz, ‘acholado’, congénitamente inconforme” (Benjamín Carrión, 1942, p. 37).

Para entender el acto comunicativo de Carrión hay que esbozar las posturas adoptadas en torno a la tiranía atribuida a García Moreno. Los críticos del mandatario, al no poder desconocer o cuestionar las obras de este, dirigían sus objeciones a su tiranía. El escritor cubano Emeterio Santovenia (1942, p. 28), por ejemplo, no niega el talento de García Moreno ni su afán constructivo. No obstante, identifica en el mandatario tendencias opresivas y métodos que comprometían a la libertad del Ecuador. Asimismo, Ricardo Darquea, biógrafo de Alfaro, afirma que las leyes del gobierno garciano eran un mero formalismo: el régimen que impuso no era sino la traducción de su voluntad, de su autoridad. Y añade: “Viene el progreso, pero amasado en lágrimas; se difunde la cultura, pero amordazando las conciencias; prospera la hacienda nacional pero procurando empequeñecer a los ciudadanos para que se acomoden a la horma infame del despotismo”(Darquea, 1942, p. 58).

Los defensores o exaltadores de García Moreno, al no poder desconocer los excesos tiránicos atribuidos a este, trataban de justificarlos. Ponce Enríquez, por ejemplo, en un afán por excusar la “insuficiencia de la leyes” esgrimida por García Moreno, expone el contexto en el que este debió actuar: “la ambición caudillista, el desenfreno político, la pobreza y el retraso, todo en fin presentaba el panorama de desolación que no podía cambiarse sino con el rigor férreo del gobierno” (Ponce Enríquez, 1942, p. 7). Crespo Toral, por su parte, aunque califica a García Moreno de tirano, no da a esta palabra un tono despectivo: Por el contrario, justifica el proceder del mandatario y afirma que el término tirano es un “nombre que enaltece cuando la justicia absuelve la tiranía” (Crespo Toral, 1939, p. 60).

Benjamín Carrión destaca la tiranía de García Moreno pero, a diferencia de los defensores del mandatario, no la justifica ni enaltece. El mérito de esta —dice— radica en haber propiciado la configuración nacional: ante el frente autócrata de la presidencia de García Moreno se manifestó la rebeldía, cualidad máxima de la ecuatorianidad. El propósito de esta argumentación consiste en presentar a García Moreno y a sus adversarios como partícipes del proceso de configuración nacional. Tal iniciativa difiere, por ejemplo, con la de *Entonces fue el Ecuador*. Su autor, Gabriel Cevallos García, afirma que García Moreno fue el intérprete de una corriente interna de sentido futuro que hasta entonces había carecido de expresión y que, en tal virtud, debe ser considerado como el fundador de la nacionalidad ecuatoriana. Los adversarios del mandatario, por el contrario, no habían participado de aquel carácter de ecuatorianidad. “La literatura antigarciana será todo lo culta y antisonante que se suponga, pero no tiene finalidad ecuatoriana, ni objetivo nacional. Es antigarciana y no pasa de eso” (Cevallos García, 1942, p. 65).

Carrión menciona un nombre que encarnaría el carácter rebelde de la personalidad nacional: Juan Montalvo. “Frente a García Moreno, Montalvo. Figura más afín que dispar, en lo esencial de trayectoria y actitud” (Benjamín Carrión, 1942, p. 37). Al pronunciar estas palabras, el autor de las

Cartas reconoce la existencia de una oposición entre las figuras de Montalvo y García Moreno pero, lejos de aceptarla, la pone en cuestionamiento. Las palabras del intelectual lojano contrastan con el parecer de aquellos autores que daban por sentado la oposición absoluta entre Montalvo y García Moreno, el enfrentamiento de ambos en un mismo plano. Así, para Agramonte (1935, p. 48), el escritor ambateño fue el rival más importante y decisivo de García Moreno. Alejandro Andrade Coello, por su parte, en un texto sobre el libro de Roberto Andrade comenta: “¡Montalvo y García Moreno! Los dos gigantes de mirada de fuego, polos opuestos en la historia ecuatoriana, fueron cada cual digno de su adversario” (Andrade Coello, 1927, p. 107). El enfrentamiento entre García Moreno y Montalvo llega a ser comparado con el de Aquiles y Héctor: “un combate de rival a rival, de valiente a valiente” (Andrade Coello, 1927, p. 108). Cualidades distintas también caracterizaría a los contendientes: en García Moreno, la voluntad férrea, las sanciones rápidas y severas y la ausencia de vacilaciones o lástimas; en Montalvo, el afán de condenar el mal, el meditar sereno, la valerosidad en el decir y la rectitud en el proceder.

Por su parte, el autor de las *Cartas*, antes que insistir en lo que separaba a ambos, se centró en lo que los vinculaba. En la quinta carta se retoma uno de los planteamientos de la biografía escrita por Agramonte, según el cual Montalvo y García Moreno eran esquizoides: este, déspota y fanático; aquel, moralista puro. En palabras de Agramonte (1935, p. 58): “He ahí la profunda verificación del principio metafísico de la unidad de los contrarios. En el espíritu de familia lo que une misteriosamente al artista delicado con el dictador brutal, al idealista puro con el fanático, al romántico con el déspota, a Montalvo con García Moreno”. Para el autor de las *Cartas*, ambos eran expresiones de la vitalidad humana de la tierra ecuatoriana. Por esto, a su parecer, colocar a Montalvo y García Moreno en una oposición de contrarios es poco menos que un error.

La actitud de Carrión en torno a estas dos figuras, aunque un tanto peculiar, no era insólita. La supuesta oposición entre Montalvo y García Moreno fue también cuestionada por defensores de este último —conservadores, en general—. Los simpatizantes del mandatario consideraban que las obras emprendidas por este en educación nacional, saneamiento social, beneficencia, reforma de la milicia, mejoras materiales se hallaban en un plano superior al meramente verbal en el que se ubicaban los escritos de Montalvo. Así, en una conferencia celebrada en 1921,¹⁰ Remigio Crespo Toral había señalado que a García Moreno le resultaban indiferentes los ataques infligidos por Montalvo a través de *El Cosmopolita*. “Los proyectiles de la pluma saltaban sobre él como sobre una superficie de acero: la serenidad del ofendido adivinaba tal vez que no muy tarde el puñal había de abrir en su cuerpo la puerta de la venganza. Ante tal perspectiva, las heridas de la pluma parecían una caricia” (Crespo Toral, 1939, p. 47).

¹⁰ La conferencia en cuestión fue dictada a nombre del Directorio Conservador del Azuay en el homenaje que Cuenca rindió a García Moreno por el centenario de su nacimiento.

Tal parecer fue ratificado por Crespo Toral en más de una ocasión. En un texto sobre García Moreno y Antonio Borrero, el escritor cuencano admite que, por lo general, se ha creído que Montalvo y García Moreno habían sido rivales. A su parecer, sin embargo, tal opinión, corriente sobre todo en las personas extranjeras, había surgido por desconocimiento de antecedentes, circunstancias, y documentación al respecto. (Una muestra del supuesto enfrentamiento sería “Mi pluma lo mató”, la célebre frase pronunciada por Montalvo tras el asesinato de García Moreno). La leyenda de los dos rivales quedaría desvanecida tras revisar documentación y correspondencia: García Moreno “— hombre de acción, extraño a retoricismos y ajeno a ideologías divorciadas de la realidad—, no estimó las divagaciones filosóficas y políticas de *El Cosmopolita*. Nunca creyó que aquella literatura, aunque bella y amena, pudiese influir en los negocios de Estado” (Crespo Toral, 1938, p. 323).

El historiador Wilfrido Loor, en su biografía sobre Eloy Alfaro, conviene con Crespo Toral en que las arremetidas de Montalvo no podían producir mella alguna en un hombre de acción como García Moreno. Al mencionar las diatribas de *El Cosmopolita*, Loor (1947a, p. 39) afirma que “al ilustre mandatario no le preocupaban mucho los ataques del literato, porque consciente de su fuerza, no le veía como con lloriqueos sobre las ruinas de la civilización antigua, se iba a derribar su régimen católico en la dirección de los negocios públicos, en momentos en que la Patria caminaba a su ruina, carcomida por la anarquía y el despotismo urbinista de diez años”. Por su parte, *Entonces fue el Ecuador* de Cevallos García ofrece un contraste entre ambas figuras en el único ámbito que les fue común: el panfleto. En la comparación de la literatura panfletaria de Montalvo y García Moreno, el primero sale más favorecido en lo académico. Las razones serían claras: el escritor ambateño no era un hombre sereno, mesurado; aun movido por la ira ciega, manejaba bellamente la palabra. No obstante, el problema con el panfleto de Montalvo habría radicado en su carencia de finalidad política: no reflejó ansiedades o anhelos colectivos. (Para el autor de *Entonces fue el Ecuador*, el respeto que ha impuesto la figura montalvina ha sido el causante de la ausencia de muchas ideas). La literatura de García Moreno, en cambio, estuvo subordinada a motivos prácticos. “García Moreno, hombre de impulso vital, supo que no son los principios los aplicables a la vida, sino que es la Vida la determinante de los principios” (Cevallos García, 1942, p. 204).

Carrión, como puede notarse, coincide con Crespo Toral y Loor en distanciarse del supuesto enfrentamiento entre García Moreno y Montalvo. Sostener tal posición, sin embargo, no conducía inevitablemente al ensalzamiento del primero en detrimento de este último. Además de Carrión, otros autores distinguieron los alcances de las palabras de Montalvo y la apreciación que García Moreno tuvo de estas sin menospreciar al primero. En su biografía sobre Eloy Alfaro, Ricardo Darquea contrasta las apreciaciones del Viejo Luchador y de García Moreno sobre el escritor ambateño. Mientras Alfaro confía que la pluma de Montalvo brinda un buen servicio a su causa, ya que proporciona luz favorable para su espada, García Moreno manifiesta un parecer contrario. “Este se imagina que la agresividad de Montalvo es la de las hojas del rosal o las del cedro, si se quiere, pero

hojarasca al fin que no hace, que no puede hacer mella en la pétrea torre de orgullo desde donde lo mira de hombros abajo” (Darquea, 1942, p. 70).

Años antes de que Carrión publicara la carta sobre García Moreno y Montalvo, el pensador imbabureño y militante socialista Humberto García Ortiz ya había emprendido un esfuerzo por presentar a ambas figuras como expresiones idénticas. En su «Interpretación cívica de Montalvo», García Ortiz afirma que, aunque Montalvo combatió a varios personajes —Urbina, Borrero, Veintemilla—, García Moreno es el único digno de ser considerado su contendor. (Carrión, por su parte, recupera un fragmento de Montalvo en el que este afirma que solamente ha combatido al gobierno de García Moreno). A pesar de su combate al tirano, Montalvo reconocía en este a un hombre ilustre y sentía cierta admiración hacia él. (De igual manera, Carrión retoma unos fragmentos de Montalvo en los que califica a García Moreno de “gran hombre” y “tirano sabio”). García Moreno era un extrovertido puro a diferencia de Montalvo, quien tenía una faceta extrovertida y otra introvertida. Ambos personajes coincidían en el temperamento autocrático y dominador. (Nótese la similitud entre esta afirmación y el planteamiento que Carrión retoma de Agramonte). En definitiva,

García Moreno y Montalvo no se contraponen; antes bien, se complementan. La oposición es más aparente que real. Coinciden en las finalidades, aunque los separen los medios. Ambos son fanáticos; ambos procuran el mejoramiento de la colectividad; ambos convergen, pues, a la misma meta. Pero, diferenciándose ya en los medios, mientras García Moreno cree posible llegar a ese mejoramiento por una vía violenta y al influjo del criterio religioso, Montalvo solo cree posible, por obra de la razón, de la libertad y del espíritu de justicia (García Ortiz, 1932, p. 222).

Según García Ortiz, Montalvo es la idea y (García Ortiz, 1932, p. 223) García Moreno, la acción. Ambos adquieren un perfil de grandeza en aquella época. El uno lo logró sin el soporte de la ola humana; el otro, con ella. “García Moreno es el estadista, aunque teocrático; Montalvo es el político, aunque romántico” (García Ortiz, 1932, p. 222). La concepción que tenía García Moreno sobre la sociedad, la libertad y la moralidad era aritmética; la concepción de Montalvo era, en cambio, estética, platónica. El núcleo del argumento de la quinta carta —las vidas de Montalvo y García Moreno no son una oposición de contrarios— guarda gran similitud con lo planteado por García Ortiz. Según Carrión, el autor ambateño, aunque fue una presencia molesta y hasta fatal, no fue un adversario capital de García Moreno. Los rivales del presidente de la “Carta Negra” eran, como él, hombres de acción (Urbina, Flores). A través de una analogía, Carrión trata de mostrar el error que se estaría cometiendo al oponer a García Moreno y Montalvo: “Es como si, de aquí a setenta años, se dijera que las vidas de Adolfo Hitler y de Thomas Mann, por ejemplo, han sido integralmente adversarias” (Benjamín Carrión, 1942, p. 38). Al separar los planos de acción de García Moreno y Montalvo, Carrión ya no tiene que presentar a ambos personajes como figuras opuestas (y, en consecuencia, tampoco tiene que favorecer a uno de ellos en detrimento del otro).

XII. García Moreno y Felipe II

Además de la cuestión Montalvo-García Moreno, el autor de las *Cartas* también pone en entredicho otra asunción: el vínculo entre el catolicismo de García Moreno y su forma de gobernar. Tanto los

detractores como los panegiristas del presidente ecuatoriano coincidían en considerarlo un gobernante católico —o, mejor dicho, un gobernante que actuó bajo la bandera católica—. Cada uno de los bandos ofrecía valoraciones divergentes sobre este punto. Los unos admiraban “al gran Estadista cristiano, al Campeón del Derecho católico, al Libertador y Defensor de la Iglesia” (Le Gouhir y Rodas, 1921, p. 10). Los otros condenaban al “fanático fiero e imponente en quien el espíritu de la moral religiosa se reviste de la más violenta y tiránica autoridad” (Robalino Dávila, 1948, p. ix). Ante la rigidez de los bandos formados, resultaba difícil una defensa de García Moreno que desconociese la cuestión religiosa. En un estudio publicado en los *Anales de la Universidad Central*, Rafael Antonio Terán, por ejemplo, destaca la genialidad de García Moreno: hizo progresar increíblemente al Ecuador, impuso moralidad, e imprimió corrección a través del factor religioso. No obstante, Terán lamenta las exageraciones religiosas que adoptó su administración, en particular, la segunda. “En la primera administración comprendió que la religión es arma muy fuerte para afianzar la moral en los pueblos; en la segunda administración, ese ideal llegó a extremos que de desear hubiera sido que no existan” (Terán V., 1934, p. 110).

Tanto aquí, como en el caso de la oposición Montalvo-García Moreno, el elemento común atribuido al mandatario es el catolicismo, el cual es concebido como la finalidad última de su accionar. Tal parecer, compartido tanto por defensores como por detractores, dio paso al surgimiento de analogías con otras figuras de autoridad de carácter fanático. Varios autores hallaron en García Moreno una figura análoga a la de Felipe II. Según el diplomático guayaquileño Víctor Hugo Escala (1932, p. 108), García Moreno es “el hombre que, en las proyecciones de la Historia, resulta por su talento, visión política e infrangible fanatismo, el único alter- ego del rey Felipe II”. En su obra sobre García Moreno, Luis Robalino Dávila (1948) sintetiza las similitudes que existirían entre el Rey de España de finales del XVI y el mandatario ecuatoriano: deseo de poder, concepciones similares sobre el gobierno, defensa del catolicismo frente a amenazas disolventes, férreo control sobre las costumbres, autoridad, ascetismo.

Este mismo autor añade que, si bien las afinidades intelectuales de García Moreno estaban cerca de Francia, “su temperamento le llevaba a seguir los métodos de gobierno de la España de Felipe II” (Robalino Dávila, 1948, p. 636). En última instancia, las comparativas entre ambos personajes terminaban en la cuestión del gobierno ejercido por estos. En el caso del presidente ecuatoriano, dicha equiparación fue empleada en varias ocasiones. Tanto para el elogio o el anatema. En este último caso, aparecen nombres de autores bastante posteriores a García Moreno —Roberto Agramonte, por ejemplo— y aun de contemporáneos del mandatario. Tal es el caso de Pedro Moncayo. En un texto suyo, publicado en 1874, aparece la que posiblemente sea el ejemplo más temprana de la tendencia a comparar al monarca español con al presidente con el presidente ecuatoriano. Según Moncayo (1874, p. 217), la fisonomía de García Moreno “revela la fiereza de su carácter. Sus ojos anuncian la muerte, como los del pájaro que vela en medio de las tinieblas, Una nariz patibularia que parece citar a juicio a sus humildes vasallos: la nariz austriaca de Felipe II

idiotizando a la España. García Moreno ha idiotizado a su patria, donde no hai mas que una sola voz, un solo pensamiento, una sola voluntad: *El hacha del verdugo*”.

Agramonte, uno de los autores más virulentamente adversos a García Moreno, coincide con la descripción ofrecida por Moncayo y comenta: “Con rara sagacidad Moncayo escrutó esta semejanza física con Felipe II, a quien se parece en lo psíquico por la frialdad, la tenacidad, la laboriosidad, la obstinación de ideas y la crueldad” (Agramonte, 1935, p. 43). Para el escritor cubano, García Moreno fue un contrarreformador y, en tal virtud, puede quedar ubicado junto a otras figuras como San Ignacio, Santo Domingo, Metternich, Torquemada y Felipe II. Todos ellos, según Agramonte (Agramonte, 1935, pp. 199-200), fueron ‘políticos reaccionarios’, personajes con una clara aversión a los nuevos sistemas de la sociedad y el estado. En definitiva, personajes con una educación teológica o feudal.

Acaso la comparación entre los semblantes de Felipe II y García Moreno parezca una muestra de trivialidad por parte de los adversarios de este último. No parece ser este el caso. El escritor argentino Manuel Gálvez, quien, en general, mantiene una opinión favorable del presidente ecuatoriano, recoge en su biografía el testimonio de Ricardo Palma, escritor peruano, quien conoció a García Moreno en Paita. Palma relata cómo en 1865, tras derrotar un intento de invasión por parte de José María Urbina, García Moreno hablaba al respecto mientras en sus ojos se reconocía “la mirada fría e implacable de acero pavonado, de los retratos de Felipe II” (Gálvez, 1942, p. 270). (Nótese aquí que aparece la idea de frialdad, la cual aludiría al temperamento que habría impulsado las cruentas acciones de ambos personajes).

Para Gálvez, los dos personajes extranjeros que precedieron a García Moreno fueron Felipe II y el cardenal español Francisco Jiménez de Cisneros.¹¹ A los tres les une “el concepto romano y católico del Estado, el espíritu ‘contrarrevolucionario’ y la energía para defender la integridad de la fe religiosa y del dogma y la pureza de las costumbres” (Gálvez, 1942, p. 277). La cuestión del gobierno aparece ligada a la de la religión y moral católica. Con base en este punto, los autores favorables a García Moreno expusieron sus apreciaciones. Ángel Z. de Cancio (Cancio, 1889, p. 161), en su *Vida del Excmo. Señor D. Gabriel García Moreno...* recupera ciertas palabras pronunciadas por el mandatario ecuatoriano sobre la adhesión a la Iglesia Católica, la moral, y El Vaticano, calificándolas de dignas de Felipe II.¹² En su libro sobre García Moreno, Le Gouhir cita las palabras del historiador francés Albert Malet. Al parecer de este último, el presidente ecuatoriano fue “un hombre superior, de

¹¹ El Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros encarnó los ideales religiosos y políticos de transformación que experimentó la Iglesia católica en la Baja Edad Media con el fin de adaptar las estructuras eclesíásticas a los nuevos tiempos. Jiménez de Cisneros trató de devolver a las órdenes religiosas el rigor y disciplinas de sus orígenes; tras ser elegido arzobispo de Toledo inicio su plan de reformas. También tuvo a su cargo dirigir la Inquisición. Al respecto, véase el libro *Historia de la educación en España y América* (Delgado Criado, 1993, pp. 26-27).

¹² Las palabras en cuestión son: “Respeto y protección a la Iglesia Católica, adhesión inquebrantable a la Santa Sede; educación basada en la fe y la moral; libertad para todos y para todas, excepto para el mal y para los malvados”.

poderosa originalidad, y que se cuenta entre las más grandes figuras de la historia americana...; se parecía a los grandes *místicos* y a los *apóstoles militantes* del catolicismo español, tales como Felipe II y Loyola” (Le Gouhir y Rodas, 1921, p. 270).

Si la postura de Carrión en torno a la oposición entre Montalvo y García Moreno resultaba peculiar pero no inédita, en el caso de la analogía entre el presidente ecuatoriano y el monarca hispano su apreciación es, cuanto menos, original. Al desdeñar la equiparación entre ambos personajes, el autor de las *Cartas* no solamente se posiciona en un lugar distinto al de los anteriores autores sino que deja de lado un parecer común de estos: el rol central que ocupaba el catolicismo para explicar el gobierno de García Moreno. En primer lugar, el contraste que establece Carrión entre el monarca español con el presidente ecuatoriano parte de las razones que motivaron a cada uno. El accionar de Felipe II estuvo atado al catolicismo. A García Moreno, en cambio, lo movió la rebeldía, el afán de aventura.

Casi no se comprende a Felipe II sino sirviendo a la catolicidad mediante el arma más poderosa del imperio de la tierra y de los sórdidos e implacables Tribunales de la Inquisición. A García Moreno, en cambio, es fácil imaginarlo en empresas libertadoras, en actitudes de mártir o de héroe. En el gran tropical es posible el demagogo fanático que aconseja usar el “puñal de Bruto”, contra Flores, y al autócrata inflexible, que ahoga en rabia su sensibilidad para el perdón (Benjamín Carrión, 1942, p. 40).

Nótese cómo en medio de la descripción aparece el término “tropical”. Carrión no excusa la personalidad de García Moreno —previamente se dejó en claro que el autor de las *Cartas* no niega que García Moreno haya sido un tirano—; sin embargo, ofrece una nueva interpretación de la personalidad del presidente ecuatoriano. A través de la noción de clima, el presidente ecuatoriano queda vinculado a lo cálido, a lo tropical. La comparación con Felipe II limitaba todo esfuerzo interpretativo a las nociones de catolicismo, frialdad, ascetismo. Al calificar a García Moreno como un “tirano tropical”, las acciones de García Moreno cobran un nuevo matiz: ya no se trata solamente de una figura monástica que trata de imponer su fanatismo religioso sino de un aventurero cuyas ansias de poder estaban encaminadas al emprendimiento, la construcción. Y como señala Carrión (1942, p. 41), “históricamente, esto solo era posible junto a la Iglesia Católica”.

Lo expuesto en los últimos párrafos puede quedar sintetizado de la siguiente manera: para poder presentar al garcianismo —tanto la oposición al tirano como la terrible acción gubernamental— como una época cálida, como una expresión de ecuatorianidad, el autor de las *Cartas* hace frente y pone en entredicho la oscuridad y el exacerbado catolicismo de García Moreno. También Gabriel Cevallos García, en su esfuerzo por presentar a García Moreno como el creador de la nacionalidad ecuatoriana, tiene que lidiar con el clericalismo atribuido al mandatario. Su respuesta, sin embargo, es de un tenor distinto a la de Carrión. El García Moreno que destaca Cevallos García (1942, pp. 37-41) es el revolucionario, aquel que hizo frente a la tradición racionalista y a las enseñanzas liberales. (Con esto, no obstante, Cevallos García no encasilla a García Moreno como conservador).

Tras establecer una distinción entre Teocracia y Clerocracia, cuestiones que no van necesariamente juntas, Cevallos García afirma que el gobierno de García Moreno estuvo sometido a mandatos

teocráticos pero no estuvo a cargo de la clerecía. Las normas del garcianismo “no representaron las pretensiones de un solo hombre o un solo partido. Por eso no fueron entregadas al cuidado de clase alguna determinada. Brotaron de la intimidad nacional. Se nutrieron de intimidad nacional. Y en lo más profundo de la conciencia nacional encontraron al ejecutor y defensor de ellas” (Cevallos García, 1942, p. 77). Durante el garcianismo —concluye Cevallos García— el Ecuador fue más ecuatoriano que nunca: no solamente se comprendió el rol del factor religioso en la armonía nacional sino que se lo incorporó a los demás factores de la nacionalidad.

XIII. Alfaro antes de 1895

Tras la quinta carta y el paréntesis de la sexta carta, Carrión dedica su séptima carta a Eloy Alfaro. Comparada con la de García Moreno, la figura del Viejo Luchador, en sus rasgos generales, resultaba menos controversial. No obstante, su valoración histórica distaba de ser unánime. Cuestiones como las luchas internas tras el triunfo de la Revolución, el tratamiento de la cuestión religiosa, y los excesos políticos suscitaban valoraciones divergentes y hasta antagónicas. Para el momento de escribirse la primera carta sobre Alfaro (1941) apenas existían estudios biográficos sobre el Viejo Luchador. Dos de ellos eran la *Vida y muerte de Eloy Alfaro* (1916) de Roberto Andrade y *Alfaro, el Garibaldi americano* (1916), de Ángel T. Barrera. No obstante, el panorama cambió en la década de los cuarenta. En 1942, con motivo de la celebración del centenario del natalicio de Alfaro y la conmemoración de los treinta años de su asesinato, autores como Alejandro Andrade Coello, Jorge Pérez Concha, Víctor Palacios, y Emeterio Santovenia publicaron biografías que, en general, pueden ser calificadas como favorables al Viejo Luchador. En los años subsiguientes aparecieron títulos como *La boguera bárbara* (1944), de Alfredo Pareja Diezcanseco, y *Eloy Alfaro* (1947), de Wilfrido Loor. (Esta última obra puede ser considerada como la primera adversa a Alfaro. Antes de la publicación de esta obra, solamente existían textos de primera mano, como *El combate de Jaramijó: refutación*, de Pacífico Arboleda, o *La Campaña de la costa* de Reinaldo Flores).

¿Cuál es, entonces, la apreciación de Alfaro ofrecida en las *Cartas*? Según Carrión, ante la incapacidad de los regímenes progresistas, lo que requería el país en aquel momento era actitud proclive a la acción. Alfaro, el portador de dicha actitud, provenía de Manabí, una tierra caliente cuyo nombre está vinculado al arrojo. El Viejo Luchador llegó “precedido de leyendas de guerrilla increíble, de lucha casi milagrosa, de anécdotas cuyo relato exigiría la fuerte palabra de viva y cuartel, el valiente y malcriado carajo” (Benjamín Carrión, 1942, p. 54). Como puede notarse, el autor de las *Cartas*, al referirse a Alfaro, retoma dos rasgos de su vida: sus luchas antes del triunfo liberal de 1895 y su procedencia manabita, tierra caliente, tropical. Cada uno de dichos rasgos desempeña un papel específico en la interpretación de la figura de Alfaro: el primero ratifica el heroísmo de Alfaro; el segundo lo sitúa en la ecuatorianidad.

Al insistir en las características de la faceta combativa de Alfaro, Carrión no hace otra cosa que retomar una valoración unánime en torno a la vida de Alfaro. Los autores que habían escrito sobre

Alfaro —aun los adversos a este— coincidían en que el Viejo fue un combatiente tenaz, heroico. En su estudio sobre «El Ecuador de hoy», Rafael Antonio Terán (1934, p. 121) describe a Alfaro como un autócrata y enemigo de la libertad. No obstante, antes de formular aquel juicio, Terán establece una división en la personalidad del Viejo Luchador: el Alfaro luchador y el Alfaro gobernante. Al primero reconoce todos los méritos: constancia y tenacidad para llevar a cabo sus ideales, heroísmo sin igual. Al último, en cambio, dirige todos sus reproches. Aun Wilfrido Loor hace la siguiente confesión: “¡Si muchos católicos trabajáramos por nuestra Fe, en la misma forma que Alfaro trabajó por la implantación del liberalismo, Dios nos tendrá reservada mucha gloria en el Cielo!” (Loor, 1947a, p. VII).

Antecedentes no faltaban para sostener aquella valoración de Alfaro. En su biografía sobre Alfaro, Darquea retoma algunos momentos de la vida de Alfaro en los que quedarían demostrado el arrojo de este. Uno de ellos sería la determinación de Alfaro a desoír a José María Urbina tras el fracaso de la entrevista celebrada entre ambos en Perú con la finalidad de organizar una rebelión contra García Moreno. “La ardencia del trópico es fuerza que impele a expandirse, a derramarse a explosionar” (Darquea, 1942, p. 45). El 9 de julio de 1883, fecha en la que se produjo la toma de Guayaquil y la consiguiente derrota de Ignacio de Veintemilla, también aparece retomado como una de aquellas ocasiones en las que quedó demostrado el arrojo del Viejo Luchador. “La heroicidad la practica como cosa innata en él, sin darle tinte de relieve ni mucho menos hacer gala de ella”, comenta Darquea (1942, p. 113).

De entre todos los episodios de la vida de Alfaro anteriores a 1895, el que acaso añadió mayor fama al heroísmo de Alfaro fue el del combate naval de Jaramijó, acaecido a inicios de diciembre de 1884 en las costas manabitas. Pérez Concha (1942, p. 70) califica al combate de Jaramijó y al final del buque “Pichincha” —anteriormente “Alajuela”— como una hazaña legendaria. “La hazaña inmortal de Jaramijó había conmovido intensamente la conciencia nacional y las actuaciones del caudillo eran comentadas por todas partes” (Pérez Concha, 1942, p. 74). Darquea, por su parte, afirma que “el ‘Alajuela’ encalado en las playas de Jaramijó en una conflagración de epopeya, sigue todavía iluminado con sus fulgores al Héroe que allí conquista renombre imperecedero”. Si bien Wilfrido Loor pone en entredicho el heroísmo manifestado por Alfaro —basándose en la *Refutación del combate de Jaramijó* de Pacífico Arboleda, afirma que Alfaro estaba ebrio al momento del combate—, reconoce que “Alfaro tenía el enorme e indiscutible mérito de no amilanarse ante una o muchas derrotas. El fracaso le daba mayores bríos” (Loor, 1947a, p. 144).

Acaso lo único que ofrecía margen de cuestionamiento era la finalidad que tenía aquel heroísmo y tenacidad. Loor, por ejemplo, acusa constantemente a Alfaro de haber necesitado de la política para vivir. “Invirtió, como dijimos, una parte en pagar a sus acreedores y en volver al antiguo prestigio su arruinada comercial, y la otra se escurrió en su mano siempre abierta a todos los despilfarros, cuando se trataba de favorecer a sus propios partidarios” (Loor, 1947a, p. 180). Al parecer, aquella aseveración

había sido planteada anteriormente, ya que los autores favorables a Alfaro la retoman para cuestionarla. Darquea, por ejemplo, afirma que Alfaro, en contra de lo que manifiestan sus adversarios, no quiso el poder: “su sueño es contemplar cristalizada en la política el ideal que le inquieta y le pone alas para la empresa y denuedo para la lucha” (Darquea, 1942, p. 117). Asimismo, Víctor Palacios señala que Alfaro se levantó en 1883 por el cariño que tenía a la Patria, para librarla de sus opresores. “Los gratuitos enemigos de Alfaro, jamás pudieron comprender la honestidad del patriotismo del Caudillo Liberal, y si lo comprendieron, no quisieron confesarlo; y es por esto que siempre le atribuyeron fines políticos mezquinos” (Palacios, 1942, p. 26). Santovenia, por su parte, se pregunta: “¿No ha pasado él de la opulencia a la pobreza por haberse despojado de enormes caudales en favor de los intereses colectivos? ¿Cuántas revoluciones han hecho lo que la acaudillada por Alfaro al insertar en su Gaceta Oficial todos los pormenores relativos a las inversiones de los fondos acopiados, sin llevar cantidad alguna a la cuenta de gastos secretos?” (Santovenia, 1942, p. 89).

En párrafos anteriores se señaló que uno de los rasgos de la vida de Alfaro destacados en esta carta era su origen: este era un hombre de tierra caliente (nuevamente la cercanía de términos: calor, trópico). De esta manera, Alfaro queda también inscrito en la ecuatorianidad tropical. Esto puede comprobarse al instante: tras vincular a la tierra caliente de Manabí con el arroyo, Carrión realiza un reparo a cierta apreciación de Alfaro. “El verbo de Montalvo ha encontrado su brazo’ era el lugar común del momento. No. Era más que eso: era la ecuatorianidad que, nuevamente había hallado su intérprete” (Benjamín Carrión, 1942, p. 54). ¿A qué se debe esta aclaración? Grosso modo, puede afirmarse que la apreciación objetada por Carrión resultaba incompatible con la ecuatorianidad propuesta en las *Cartas*, ya que reducía la lucha de Alfaro a un combate de carácter antigarciano, liberal.

El Viejo Luchador, en efecto, inició su actividad combativa durante el garcianismo. El despertar cívico de Alfaro —dice Santovenia— se produjo durante la presidencia de García Moreno. “Alfaro empieza por reconocer lo que hace o pretende hacer García Moreno para acelerar el adelanto de la Nación. Este reconocimiento de buenas disposiciones en el rector oficial de los destinos oficiales toca los límites de la admiración” (Santovenia, 1942, p. 28). No obstante, tal admiración habría quedado opacada por las propensiones de García Moreno. De ahí que, ante las pretensiones garcianas de convertir al Ecuador en dependencia de Napoleón III, Alfaro reaccionó al instante. Por su parte, Isaac Barrera, en su *Historia de la literatura ecuatoriana*, afirma que Alfaro, el hombre que pasó a la administración nacional con la revolución de 1895, había combatido por el liberalismo desde el periodo garciano. Y añade: “El partido liberal lo había reconocido como el brazo que manejaba la espada de Montalvo” (Barrera, 1954, p. 323).

En estas últimas palabras puede notarse que la vinculación establecida entre Montalvo y Alfaro estaba sustentada en la oposición a García Moreno. Así lo señala Darquea cuando escribe lo siguiente sobre el encuentro de los dos primeros en Panamá: “La pluma y la espada, en una armónica correspondencia

de comprensión, se fortalecen, se conflagran y retemblan para el triunfo” (Darquea, 1942, p. 68). El liberalismo —dice Wilfrido Loor— fue practicado por Alfaro y predicado por Montalvo. No obstante, Loor menosprecia el rol de este último en el quehacer de aquel: el escritor ambateño era literato excelente para los libelos pero inútil para la vida práctica. Y concluye: “La figura de Montalvo ante García Moreno y Eloy Alfaro se la ha exagerado hasta el ridículo: la verdad sea dicha; para ambos, en lo que respecta a su política, el gran libelista fue un personaje de segunda fila” (Loor, 1947a, p. 49). En otro fragmento, al aludir a ciertas palabras proferidas por Montalvo en torno al Pentaviro formado en 1883, Loor comenta lo siguiente: “En política Alfaro no era de los que se dejaba guiar por soñadores que se forjaban una humanidad en la luna” (Loor, 1947a, p. 147).

XIV. El 5 de junio de 1895 y los acontecimientos que le sucedieron. La cuestión religiosa

Tras afirmar que la ecuatorianidad había hallado su intérprete en Alfaro, Carrión elabora una interpretación de la Revolución del 5 de Junio de 1895. El autor de las *Cartas* sitúa a esta fecha dentro de la afirmación nacional, ya tratada al examinar el garcianismo. El Ecuador —dice Carrión— exigía avance y celeridad en lo político, social, y económico. El gobierno que recibía, en cambio, era contraria a sus reclamos: se hallaba envejecido, sujeto al yugo político de Roma, sumergido en peculados. Quedan aquí repetidas algunas de las acusaciones que recaían sobre los gobiernos progresistas. Sus errores eran concebidos como los causantes del triunfo de la Revolución de 1895. Uno de ellos —la venta de la bandera— se convirtió en el detonante de esta transformación. “Si el 6 de marzo fue preciso invocar el ‘extranjerismo’ de Flores, el 5 de junio fue necesario ese vergonzoso incidente, para levantar el ánimo popular” (Benjamín Carrión, 1942, p. 55).

Con la llegada de Alfaro —dice Carrión— la ecuatorianidad experimentó un despertar magnífico. Estas palabras apuntan al ánimo suscitado entre la población de Guayaquil debido a la presencia del Viejo Luchador en aquella ciudad. Pérez Concha (1942, p. 115) incluye en su obra aquel suceso y una valoración sobre el mismo: Alfaro apareció como una esperanza para aquellos que anhelaban la regeneración política y social del ambiente nacional. Este último punto —el afán de transformaciones— también aparece tratado por Wilfrido Loor. Sin embargo, a diferencia de Carrión, Loor no habla de ecuatorianidad ni elogia la presencia de Alfaro. Muy por el contrario, su apreciación de aquellas personas estremecidas por Alfaro es totalmente denigratoria. El llamado “pueblo” de Guayaquil —dice Loor (1947b, p. 349)—, apoyado por la policía, no era más que un grupo de ebrios, delincuentes. En definitiva, la escoria social, adversa a todo orden legal.

Loor tampoco reconoce méritos a Alfaro y se limita a hacer recriminaciones al progresismo. A su parecer, la masa popular estaba presta a ser conquistada por aquel que diera rienda a sus instintos de odio contra ciertos pujos aristocráticos. La masa no apoyó a Alfaro debido a su alfarismo sino debido a su ansia de venganza. “No fue pues alfarista, pero el deseo de un cambio social, de acabar con ciertos hombres gastados en el Poder, quitó vigor a la defensa, y quizá sin quererlo, anheló en su

inconciencia porque Alfaro fuese el vencedor” (Loor, 1947b, p. 362). No obstante, también en su interpretación Loor se ve enfrentado a una dificultad particular. ¿Cómo se puede explicar la existencia de católicos que apoyen a Alfaro? Loor reconoce que entre las turbas que aclamaron al Viejo Luchador había muchos católicos; no obstante, señala que dichosa fieles procedieron así “porque a este (Alfaro) no se lo presenta como al hombre impío e irreligioso que viene a destruir templos y a expulsar a frailes y monjas del territorio ecuatoriano, sino como al caudillo del liberalismo, adversario de Flores y de los progresistas, que viene a destruir el régimen de la ‘argolla’, argolla que ha acaparado en la república los cargos y prebendas de alguna categoría” (Loor, 1947b, p. 350).

En este fragmento, además de la reacción al progresismo, a la cual ninguno de los autores tacha de injustificada, aparece mencionada la cuestión religiosa. Esta temática, una de las más delicadas al tratar el periodo alfarista, se halla estrechamente relacionada con el caos interno que se desató tras el triunfo de la Revolución. Los problemas de aquel momento, como lo señala Ponce Enríquez, se presentaron bajo un matiz religioso. “Los conservadores veían en Alfaro el embate a la Religión y los ‘liberales’ alfaristas —me refiero a la masa— concretaban toda su doctrina en la necesidad de combatir el ‘ultramontanismo’ religioso” (Ponce Enríquez, 1942, p. 14). Al no poder desconocer la existencia del conflicto, los autores favorables a Alfaro responsabilizan a sus adversarios. Las dificultades a las que tuvo que enfrentarse Alfaro en las Sierra —dice Darquea (1942, p. 162)— tenían su origen en el teocratismo arraigado en los habitantes de aquella región. Frente a dicho teocratismo, Alfaro apareció como un enemigo de la Iglesia y la religión en general. Santovenia conviene en el matiz religioso del conflicto pero añade que este tenía su origen en intereses particulares. “Conservadores de las regiones serraniegas se aprestan a combatir. Se aprovechan del factor religioso para enardecer las pasiones contras las huestes encabezadas por Alfaro” (Santovenia, 1942, p. 142).

Resultado de aquellas tensiones fueron los combates que permitieron el triunfo de Alfaro en la Sierra: Chimbo y El Gatazo, Girón, Caranqui y Chapués. Los enfrentamientos, sin embargo, no concluyeron. A los ya mencionados se sumaron aquellos que tuvieron su origen en la resistencia de 1896, tras el triunfo de la revolución: Las Cabras, Chambo, Sicalpa, Pangor, Tanquis, Químiag, Chancuaguán. Píllaro, Latacunga, Guapante, Patate... y la entrada de Alfaro a Cuenca. Nuevamente, al tratar estos últimos combates, los autores afines a Alfaro responsabilizan a la reacción del matiz religioso que adoptó el conflicto. Santovenia, por ejemplo, califica de burdas imposturas a los criterios con los que se emprendió la resistencia septentrional tras la derrota del ejército quiteño en Gatazo. “Gente sin escrúpulo apela a los sentimientos religiosos de ciudadanos mal informados para exacerbar sus pasiones y desatarlas contra el nuevo orden de cosas” (Santovenia, 1942, p. 148).

Los escritores hostiles a Alfaro ofrecen una caracterización distinta de los enfrentamientos desencadenados a raíz del triunfo de la Revolución de 1895. Como se señaló previamente, la reacción al progresismo, en sí misma, no fue criticada. Los derroteros que tomó la Revolución tras su triunfo, en cambio, son el objeto de duros cuestionamientos. “El país —dice Ponce Enríquez (1942, p. 15)—

necesitaba una transformación, estaba desmoralizado, descoyuntado, y la revolución, que pudo ser evolutiva, racional y calculada de hacerse por los elementos de orden, fue convulsiva, pasional e incontrolada, pero fue”. Alfaro pudo haber encabezado una auténtica revolución pero finalmente quedó convertido en jefe de una revuelta de nimio contenido filosófico y de desastrosas consecuencias. No hubo revolución, en un sentido intelectual, sino aventura política. En tono similar, Llor (1947b, p. 582) afirma que el liberalismo no pudo cumplir su programa —acabar corruptelas, llevar una administración honrada, garantizar la libertad, imprimir nuevos rumbos a la patria— porque, de hacerlo, habría caído al instante. La respuesta fue entonces la fuerza bruta, la represión.

El autor de las *Cartas* concede que la transformación que tuvo lugar a partir de 1895 se manifestó inicialmente como una insurgencia jacobina político-religiosa; no obstante, señala también que, con el paso del tiempo, la revolución se fue completando y ampliando. Hasta aquí, la exculpación ofrecida por Carrión solamente incluye a los combates iniciales; los diversos incidentes particulares de persecución a religiosos por parte de adeptos a Alfaro no quedan incorporados. Y es precisamente esta la cuestión reiterada por los escritores adversos a Alfaro: según estos, la saña antirreligiosa fue lo que condenó a la revolución. Como dice Ponce Enríquez (1942, p. 20): “Lejos de cualquier teoría económica, lejos de cualquier profunda innovación estatual, se arrimó a un tropicalismo irreligioso que redujo la revolución a perseguir a los curas y a las monjas, a los ultramontanos y a los curuchupas, con un furor de auténtico festín caníbal”.

En medio de estas posturas, ¿cuál fue el rol que desempeñó Alfaro —o se le atribuyó— en el problema de la Revolución triunfante y cuestión religiosa? Una primera constatación resulta favorable al Viejo Luchador: este, en persona, jamás hizo alarde de irreligiosidad; por el contrario, demostró en varias ocasiones una actitud conciliadora. Darquea (1942, pp. 191-192) menciona algunas ocasiones en las que quedarían puestos en evidencia el respeto y cautela de Alfaro en su trato con los representantes de la religión católica: la notificación que envió al papa León XIII sobre su nombramiento como Jefe Supremo, las garantías que ofreció al arzobispo Pedro Rafael González cuando este lo visitó, su abstención de la idea de incautar los bienes del clero. Sucesos como los anteriormente mencionados le permiten a Santovenia afirmar que Alfaro, “en toda oportunidad que juzga propicia para hacer oír palabras de reconciliación y concordia soterra su amor propio, se reviste de humildad, llama a quienes no lo quieren comprender, vence la resistencia de tales adversarios y les habla en términos que infunden tranquilidad y confianza” (Santovenia, 1942, p. 169).

Según los autores favorables a Alfaro, los sucesos mencionados previamente demostrarían el conocimiento que este tenía del profundo arraigamiento del catolicismo en la conciencia ecuatoriana. Pérez Concha (1942, p. 149), por ejemplo, señala que el Viejo Luchador actuó cautelosamente tras constatar la influencia de las comunidades religiosas. Por su parte, Darquea (1942, p. 192) afirma que Alfaro “no ejecutó sino lo razonable, y esto mismo a medida que las circunstancias lo permiten, estudiando las reformas debidamente y midiendo las consecuencias que pueden acarrear al país”. Su

interés patriótico y sus anhelos constructivos le hicieron desistir de cualquier intento por introducir transformaciones que pudiesen herir las susceptibilidades religiosas. Tal proceder, a su vez, evitó el surgimiento de luchas internas, las cuales habrían llevado al país a la ruina.

En resumen, gracias a su comprensión de la cuestión religiosa, Alfaro pudo adoptar un programa de tolerancia. “Alfaro se propuso, pues, demostrar, ante la conciencia del país, de un modo firme y categórico, que su programa político no estaba animado, como había querido hacerse comprender, por el deseo de perseguir los intereses de la Iglesia, privándole de sus valiosas propiedades e impidiendo el libre ejercicio de su culto” (Pérez Concha, 1942, p. 150). Visto así el problema, la responsabilidad del conflicto —y la persecución religiosa aducida— no recae sobre Alfaro. Para Santovenia, por ejemplo, el empeño de los miembros extranjeros del clero en mantener un estado de guerra fue el causante de los choques y conflictos acaecidos. Ante la actitud garrotera de este grupo, Alfaro no habría tenido otra opción que asumir las consecuencias de un conflicto armado. “En puridad de verdad, la cuestión eclesiástica suele ser mero pretexto para enconar la oposición a lo recién advenido. Aquellos que lamentan la pérdida de empleos y de medios para lucrar ilícitamente no se conforman con su adversa fortuna” (Santovenia, 1942, p. 171).

Wilfrido Loor, en cambio, ofrece una caracterización del problema del triunfo revolucionario y la cuestión religiosa contraria a la de estos autores: a su parecer, la revolución fue de carácter irreligioso en su totalidad. No obstante, antes de poder llegar a esta conclusión, tiene que explicar la actitud conciliadora de Alfaro, realidad que ponía en tela de duda sus afirmaciones. Loor, en efecto, reconoce las manifestaciones de la religiosidad de Alfaro: sus invocaciones a Dios, su creencia en la providencia, y su apoyo a la educación religiosa. “Son tan notorios estos actos de cortesía que el liberalismo ecuatoriano aparenta hallare intranquilo, y Calle en algunos pasajes de sus escritos habla del curuchupismo de Eloy Alfaro, aunque él bien sabía que eso era política y solo política, con fines de engaño sin base alguna en la realidad” (Loor, 1947b, p. 462).

En estas últimas palabras Loor expone su parecer ante la apertura manifestada por Alfaro. El Viejo Luchador participaba del afán común a todos los partidarios del liberalismo: acabar con la Iglesia en el país. A causa de dicho afán, las palabras iniciales de la revolución en torno a la cuestión religiosa —tino, respeto— no habrían llegado a confirmarse en los hechos. “Los jefes eran irreligiosos de mucha fobia contra la iglesia, las ceremonias del culto cristiano y lo que ellos llaman fanatismo: oír misa, recibir los sacramentos de la penitencia y comunión, guardar los preceptos del Decálogo, especialmente el sexto” (Loor, 1947b, pp. 404-405). No obstante —dice Loor—, había dos tendencias dentro del liberalismo: mientras unos se proponían liquidar rápidamente a la Iglesia por medio de las armas, otros —entre ellos, Alfaro— proponían mayor gradualidad y tino para lograr el mismo cometido.

XV. Responsabilidad de Alfaro en la “persecución religiosa”

En párrafos anteriores se estableció que, en su exculpación de los conflictos de carácter religioso desencadenados tras el triunfo de la Revolución, Carrión solamente incluye a los combates del primer momento. Presentada así, parecería que esta exposición de los acontecimientos inmediatamente posteriores a 1895 omite los incidentes particulares de la persecución a los religiosos. Tal parecer, sin embargo, está sustentado en una apreciación incompleta de lo manifestado por Carrión. Ha llegado pues el momento de completar el planteamiento del autor de las *Cartas*. Así como reconoce las rectificaciones y realizaciones de la Revolución, tras los enfrentamientos iniciales, el autor de las *Cartas* se lamenta de que el problema religioso haya sido sacado a la superficie en un momento en el que la conciencia popular no contaba con fuerzas para superarlo. La responsabilidad de este error, sin embargo, no recae en Alfaro sino en “espíritus limitados y estrechos” que “confundieron el espíritu de la revolución de junio, y la entendieron unilateralmente, sólo en el aspecto pobremente anticlerical” (Benjamín Carrión, 1942, p. 55).

Las palabras de Carrión resultan extremadamente breves en comparación a la amplitud del tema en cuestión: los abusos de los partidarios de la Revolución. En su *Eloy Alfaro*, Wilfrido Loor menciona una profusa cantidad de sucesos que evidenciarían aquella inmoralidad y clerofobia. El caso del obispo Schumacher sería uno de las muestras de la acometida anticlerical. “Concubinarios, ladrones y asesinos fustigados por el Prelado, en nombre de la libertad tenían siempre a flor de labio la frase ¡Viva Alfaro! No había borracho que no gritase por calles y plaza ¡Viva Alfaro!, y alguna vez también ¡Abajo los frailes!” (Loor, 1947b, p. 375). Asimismo, la expulsión de los canónigos Juan de Dios Campuzano, José María Terrazas, José Joaquín Borja, Carlos, Alejandro, y Gabriel Ordóñez Muñoz habría sido llevada a cabo a pesar de que estos no habían tomado parte en la resistencia. Su persecución habría sido motivada por denuncias de adictos al alfarismo que deseaban saciar venganzas personales. A estos sucesos se sumarían el arrancamiento de las imágenes religiosas del arco de Santo Domingo en 1896, la prisión de Arsenio Andrade, Obispo de Riobamba, etc.

Santovenia reconoce tanto los vituperios cometidos por partidarios de Alfaro hacia la religión católica y sacerdotes como la violencia ejercida por ciertos macheteros en contra escritores y periódicos de oposición. En ambos casos, no obstante, exculpa a los atacantes. Según Santovenia (1942, p. 234), quienes cometieron excesos clerófobos habían procedido de tal manera porque “hay eclesiásticos que se apartan de su sagrado ministerio y se convierten en agitadores de terrenas pasiones”. Frente a muestras de persecución religiosa como las señaladas previamente, Alfaro se manifestó nuevamente como una figura conciliadora: envió una circular a los gobernadores para que no procedan contra los sacerdotes a no ser por causas extremas. En contraste —dice Loor (1947a, p. VIII)—, “los furiosos sectarios de su tiempo, en su incontenible odio a la Iglesia, llegaron a tildarlo hasta de curuchupa (hombre de política cristiana), porque no prendía fuego a los conventos e iglesias y no sacaba del territorio ecuatoriano a los sacerdotes, frailes y monjas”.

Tanto Loor, en su *Eloy Alfaro* como Ponce Enríquez, en su *Génesis y ocaso de un régimen* arrojan nombres de partidarios de liberalismo que habrían actuado con fuerza bruta y manía antirreligiosa. Para el caso de los funcionarios gubernamentales, dos de los nombres que Loor menciona como parte de la persecución religiosa son los de Manuel Benigno Cueva, gobernador de la provincia de Loja, y de Abelardo Moncayo, gobernador de Imbabura. Loor acusa a Cueva del allanamiento del templo de La Concepción y el Palacio Episcopal, de la transformación del Instituto de las Hermanos Cristianos en escuela laica, de la expulsión de tres misioneros en Celica, y de la persecución a José María Masía y Vidella, obispo de Loja. Sobre Moncayo, en cambio, recae la responsabilidad de haber emitido la orden para expulsar a los capuchinos de Ibarra.

La manía clerófoba también habría estado presente en miembros del Ejército. Hay un nombre, mencionado tanto por Loor como por Ponce Enríquez: el del general Manuel Antonio Franco. Loor acusa a Franco de varios excesos: con el pretexto de una conspiración, envió al cura Pedro J. Espinosa a que ejerza su curato en Nanegal; mandó a sus garroteros para que ultrajen a los Hermanos Cristianos; junto con José de Lapiere —ministro del Interior— y Wenceslao Ugarte —intendente de Policía— acusó a los Salesianos de armar a los rebeldes del centro. A estos incidentes se suma su actuación como Jefe Militar de la Plaza de Cuenca tras el triunfo de Alfaro en aquella ciudad (agosto de 1896). Aun Santovenia reconoce que el nombramiento de Franco fue un error. En su búsqueda de un hombre enérgico, Alfaro colocó a alguien que, en vez de cerrar heridas, actuó con abuso de su poder. En su gestión Franco “se muestra intolerante e irascible para con algunos de los vencidos, a quienes abofetea, hace azotar y maltrata en otras formas” (Santovenia, 1942, p. 178).

Ponce Enríquez, al igual que Loor, acusa a la Asamblea liberal de emprender campaña contra el catolicismo. “Los discursos de la Convención del 96 están empapados de clerofobia y secos de liberalismo. No parece sino que toda aquella bambolla hubiese estado encaminada a bidiseccionar a los frailes y a las monjas” (Ponce Enríquez, 1942, p. 23). Pérez Concha recoge el incidente que motiva estas palabras: en la Asamblea, a través del diputado Roberto Andrade, se presentó un moción para expulsar al país a la Compañía de Jesús con pretexto de sus participaciones para alterar el orden constitucional (el ataque de conservadores al cuartel de la plaza de Riobamba, el 4 de mayo de 1897). La moción fue aprobada en las dos primeras discusiones pero, tras la exposición de Lapiere, ministro de lo Interior, quedó pendiente su aprobación. ¿A qué se debió este desenlace? Según Pérez Concha (1942, p. 204), “un núcleo selecto de personas, encabezadas por las más caracterizadas matronas de la sociedad de Quito, se había acercado donde el Presidente Constitucional de la República, con el fin de solicitarle que, en ningún caso, sancionara el respectivo Decreto, a lo que este había accedido...”.

Las palabras de Carrión en torno a esta cuestión concluyen así: en contraposición a los “jacobinos del Ecuador”, Alfaro comprendió las exigencias apremiantes de la realidad y, en consecuencia, emprendió obra de civilizador. Se dedicó, entonces, a un problema fundamental de los pueblos

nuevos: atraer cultura. Trajo profesores extranjeros y envió ecuatorianos con becas. Efectivamente, en 1900 se estableció el Conservatorio Nacional de Música bajo la dirección de Enrique Marconi, cuyos servicios fueron solicitados en Italia. Asimismo, se solicitaron los servicios de los maestros norteamericanos Robinson, William, Fischer, y Kingman, para que estos tomaran a su cargo la organización de los institutos normales que formarían las nuevas generaciones de maestros. Ya en su segunda administración tuvieron lugar la contratación de Víctor Puig para la dirección de la Escuela de Bellas Artes y el envío de estudiantes destacados a Europa.

XVI. La obra de Alfaro. El ferrocarril como empalme de los periodos de ecuatorianidad

Tras poner de relieve aquel afán por atraer cultura, Carrión se dedica a revisar un aspecto puntual de su obra material. “El sentido nacional de Alfaro, se precisa en su empeño de unir los pueblos del Ecuador, cueste lo que costare, por medio de caminos y ferrocarriles” (Benjamín Carrión, 1942, p. 56). Dos aspectos hay que destacar en esta frase: la mención al “sentido nacional” —es decir, la ecuatorianidad— y el acento en la obra vial y de comunicaciones. Hay que establecer aquí algunas anotaciones sobre este último aspecto antes de tratar el primero. De entre las diversas obras emprendidas durante el alfarismo, el Ferrocarril Trasandino es una de las más ponderadas por los biógrafos favorables al Viejo Luchador. A este se le atribuyen dos cualidades: la comprensión que tuvo de la realidad nacional y la tenacidad con la cual llegó a concluirla.

Se sabe de las dificultades que existían en el tránsito de Quito a Guayaquil y viceversa: lentitud, incomodidad. Alfaro —dicen los autores que simpatizan con él— supo comprender tal realidad y otras tantas del país —el aislamiento de la Sierra, la pobreza de la agricultura y el comercio, el escaso valor de la propiedad urbana y rural— y, en consecuencia, emprendió las gestiones para constituir la “Guayaquil and Quito Railway Company”. Según Santovenia (1942, p. 213), el Viejo Luchador concebía al ferrocarril como si este fuese un maestro y redentor de la República que haría posible el contacto entre los ecuatorianos y proporcionaría prosperidad en la economía. Darquea, por su parte, señala que las obras de vialidad emprendidas evidencian que Alfaro comprendía las necesidades del momento. Las obras de vialidad y comunicación —los caminos, las carreteras y, sobre todo, el ferrocarril— “no sólo las considera arterias para la vitalización del organismo nacional, sino también como lazos de unión para mantener palpitante, una e indivisible, el alma del pueblo ecuatoriano” (Darquea, 1942, p. 244).

Así, el Ferrocarril Trasandino aparece convertido en la ambición máxima de Alfaro. Convencido de las consecuencias beneficiosas que habría de traer el ferrocarril, el Viejo Luchador se empeñó en llevar a cabo y concluir esta obra. “Esta grandiosa obra, llevada a cabo gracias al patriótico empeño del Viejo Luchador y a la inquebrantable constancia del norteamericano Harman, contribuyó al desarrollo del comercio, de la agricultura, del turismo y de la industria; sobre esto, dio mayor precio a la propiedad urbana y rural”, dice Palacios (1942, pp. 16-17). Por su parte, Pío Jaramillo Alvarado,

en su ensayo sobre la nación quiteña, señala que la transformación del Ecuador durante el periodo liberal que arranca en junio de 1895 tiene su origen en los aires renovadores que introdujo el ferrocarril trasandino. “Este solo hecho del General Alfaro es su justificación histórica en el ejercicio del poder y el programa práctico del liberalismo” (Jaramillo Alvarado, 1946, p. 54).

En un discurso por el centenario del nacimiento de Alfaro, Octavio Díaz, miembro de la Junta Liberal-Radical del Azuay, sintetiza así la agudeza y tesón de Alfaro:

Su acción eficiente y eficaz, su carácter irreductible, su loca obstinación para obtener el engrandecimiento y prosperidad de la República, determinaron que las obras públicas fuesen el tema constante de su laboriosa vida administrativa: carreteras, caminos provinciales y cantonales, ferrocarriles y todo lo que significaba desarrollo de nuestra agricultura, de nuestro comercio, todo lo que podía constituir una fuente de riqueza, fue realizado y diligentemente atendido por ese genio soberano que siempre ha velado por los intereses de su Partido, por el bienestar de su Patria amada (*Homenaje que la Junta Liberal-Radical del Azuay rindió al egregio General Don Eloy Alfaro en día 6 de diciembre de 1942 con motivo de la celebración del primer centenario de su nacimiento*, 1942, p. 11).

Alfaro, sin embargo, no fue quien comenzó el ferrocarril sino García Moreno. (Esté último, en efecto, había logrado en 1861 la expedición del decreto que facultaba la construcción del ferrocarril y, hasta el momento de su muerte, había llegado a construir varios kilómetros de vías). Llor expone esta realidad. En sus palabras, “era necesario unir a Quito con el puerto principal de la República, según el proyecto de García Moreno, si se quería que el Ecuador no quedase retrasado en el progreso” (Llor, 1947b, p. 629). Al referirse a la unión entre el Litoral y la Sierra propiciada gracias al Ferrocarril Trasandino, Darquea también menciona a García Moreno pero centra su atención en el Viejo Luchador: “El ferrocarril, iniciado por García Moreno desde Yaguachi, llevado de allí hasta Durán por Caamaño y proseguido hasta Chimbo por Veintemilla, lo continúa don Eloy con una constancia admirable, con una energía que se sobrepone a todos los obstáculos” (Darquea, 1942, p. 210).

Obsérvese que la realización de esta obra hace que coincidan ambos mandatarios. Así lo reconoció el coronel Humberto Manuel Albán Cevallos, segundo vicepresidente de la Sociedad Bolivariana del Ecuador, en una conferencia dictada a través de HCJB en junio de 1941. Para Albán Cevallos (1941, p. 180), “García Moreno y Alfaro, teniendo políticas opuestas de Gobierno, concuerdan y se dan la mano en el entusiasmo de construcciones viales”. También Pío Jaramillo Alvarado, en una obra de los años cuarenta presenta a ambos mandatarios como los grandes gobernantes que comprendieron el problema de la unidad nacional y trataron de resolverlo: “García Moreno, realizador de la gran carretera en el interior de las provincias andinas, y Alfaro, constructor del ferrocarril trasandino que une la costa con la sierra, desde Guayaquil hasta Quito, y que se ha prolongado hasta Ibarra posteriormente” (Jaramillo Alvarado, 1946, p. 50).

También Carrión se vale del Ferrocarril Trasandino para vincular a García Moreno con Alfaro. En las *Cartas*, este último aparece presentado como el continuador de la obra del primero. Así, ambos mandatarios quedan incorporados en la configuración de la personalidad nacional. Dice Carrión (1942, p. 56): “Y en este empalme material de un gran sueño realista, hallamos una expresión del

empalme de los dos periodos fundamentales de ecuatorianidad: garcianismo y alfarismo” He aquí el sentido nacional mencionado en un párrafo previo. No obstante, antes de exponer su interpretación, el autor de las *Cartas* menciona brevemente las cualidades particulares de ambos mandatarios en la realización de sus obras: García Moreno exhibió mayor inteligencia analítica, mejor capacidad para cálculos fiscales, mayor presencia efectiva; Alfaro, en cambio, actuó con mayor vértigo, muestra apresuramiento por concluir. Aunque algunas veces no concluyó bien sus obras, en la mayoría de casos las llevó a cabo de manera satisfactoria.

¿A qué se deben estas últimas palabras? ¿Por qué anteceden la interpretación sobre la ecuatorianidad de García Moreno y Alfaro? Para dar respuesta a estas interrogantes, hay que volver a uno de los puntos expuestos anteriormente: la equiparación establecida entre García Moreno y Alfaro a través del ferrocarril. Aunque ambos mandatarios convergieron en esta obra, la forma en que llevaron a cabo aquel cometido fue distinta entre uno y otro. También difirieron los juicios formulados en torno a las labores de ambos. En el caso de Alfaro, los escritores contrarios a este lo acusan de mala administración financiera. En cambio, los escritores afines tratan poco esta imputación, generalmente cuestionándola, y más bien centran su atención en las cualidades exhibidas por el Viejo Luchador en el emprendimiento de esta obra: su comprensión de la realidad y, sobre todo, su empeño en ver acabado el ferrocarril.

Este último aspecto sitúa a Alfaro en una posición favorable. El empeño sin par aparece como el rasgo que diferenció al Viejo Luchador de los gobiernos progresistas y de García Moreno. Tal juicio aparece, por ejemplo, en *Política tropical*. En un fragmento, Jaramillo Alvarado (1927, p. 46) sostiene que el ferrocarril fue para García Moreno “un ensayo de este género de transporte” y para Alfaro “casi todo el programa de su obra de estadista”. (Nótese la diferencia con su postura en «La nación quiteña», el texto de 1945 citado previamente). Además —y esto es lo más importante—, Alfaro concluyó el Ferrocarril Trasandino. González Suárez, en una réplica a quienes lo criticaron por un telegrama congratulatorio enviado a Alfaro con motivo del ferrocarril, valora positivamente al alfarismo por haber finalizado esta obra: “Esta gloria, la del ferrocarril, corresponde al partido liberal, nadie se la podrá quitar; el partido conservador pudo hacerlo pero no lo hizo; a mí no me perdonarán jamás los conservadores por mi congratulación dirigida al general Alfaro” (Loor, 1947c, p. 847).

Sin embargo, el ferrocarril de Alfaro no recibió únicamente elogios. Durante su mandato, el Viejo Luchador fue duramente criticado por la forma en la que ejecutó esta obra. Para defender su parecer, los opositores al ferrocarril insistían en los excesivos costos de la obra y en las malas experiencias pasadas del país. Santovenia desestima estos reproches y se pregunta: “¿Quién será capaz de hacer posible lo imposible y de enfrentarse a suspicacias demasiado arraigadas en la conciencia pública? Alfaro está seguro de que él es el hombre llamado a consumir ese cuasi milagro” (Santovenia, 1942, pp. 212-213). Aunque finalmente reconoce los altos costos que llegó a tener el ferrocarril, Santovenia

insiste en la honradez y resultados de la inversión: “el inusitado importe de la vía se halla de sobra compensado con los inmensos beneficios recibidos por el país” (Santovenia, 1942, p. 326).

Los autores adversos a Alfaro no toman en cuenta los argumentos en torno a los méritos del ferrocarril ni los justificativos sobre los costos del mismo. Sus esfuerzos se centran en cuestionar los empréstitos obtenidos para la obra y sus consecuencias en la economía nacional. Verbigracia, Crespo Toral, en un discurso sobre García Moreno, evalúa desfavorablemente al ferrocarril de Alfaro —o, más específicamente, la forma en la que se consumó esta obra—: “Se ejecutó mediante un contrato que apenas merecía suscribirse en una tribu de gitanos. Se hizo con dinero que pedimos prestado, que lo debemos íntegramente, que pesa como montaña sobre el crédito nacional; y sin embargo el ferrocarril no es del Ecuador y quizás no lo recuperaremos nunca” (Crespo Toral, 1939, p. 30).

Tal proceder no es casual. Al retomar estos criterios financieros, estos autores podían censurar a Alfaro y, a la vez, enaltecer a García Moreno. Wilfrido Loor retoma y comenta las palabras de González Suárez citadas previamente: “Los conservadores sí estaban haciendo el ferrocarril pero a imitación de García Moreno, sin recurrir a empréstitos judaicos que esclavizasen por un siglo las finanzas de la nación” (Loor, 1947c, p. 848). Asimismo, en su estudio sobre el Ecuador y sus problemas, Rafael Antonio Terán compara la obra emprendida por García Moreno y la obra emprendida por Alfaro. Aquel aparece como una figura admirable por su capacidad para la realización de sus ideales; Este, en cambio, se muestra como una figura que, si bien igualó en sueños a García Moreno, no logró realizar su ideal: se dejó guiar únicamente por los arrebatos de la pasión y se dejó manejar por cualquiera. “García Moreno nos dio muchas vías de comunicación y en especial la carretera de su nombre, y empezó la construcción del ferrocarril, todo honradamente; Alfaro terminó el ferrocarril, pero con gastos mayores que los requeridos, aunque los individuos de la hermandad ferroviaria (H. F.) —o hermandad francmasona— se empeñen en sostener la pureza de sus hermanos Alfaro y Harman” (Terán V., 1934, p. 123).¹³

Ha llegado el momento de volver a las *Cartas*. Como puede notarse, retomar a García Moreno y a Alfaro a través del ferrocarril —y sus obras, en general— conducía a un escenario desfavorable para la propuesta de la ecuatorianidad atribuida a ambos mandatarios. Si uno era exaltado, el otro quedaba menospreciado. De ahí que Carrión, al referirse al ferrocarril de Alfaro, no niega los errores de este último pero los redescrive y los presenta bajo una luz menos desfavorable: el Viejo Luchador no padeció de arrebatos de pasión —como señala Terán— sino que exhibió apresuramiento: calentura de sangre, inquietud por llegar a un fin. Para el autor de las *Cartas*, esta característica lo sitúa en un clima de ecuatorianidad. “En esta tierra nuestra, digo, puede afirmarse que el apresuramiento alfarista fue beneficioso, porque terminó, porque llegó a la culminación de muchas de sus iniciativas” (Benjamín Carrión, 1942, p. 107).

¹³ También Ponce Enríquez y Loor —sobre todo este último— explican gran parte del obrar de Alfaro a través de la masonería.

La redescrición de la actitud de Alfaro como apresuramiento cumple un cometido doble: por una parte, suaviza las críticas sobre la deficiencia de sus obras (algunas de ellas, según Loor: el mercado de Santa Clara, el intento de decreto en torno a cargos públicos para las mujeres, la circular para la protección de los indios) y, por otra, posibilita un contraste con la actitud de los gobiernos posteriores al Viejo Luchador. La premura del alfarismo hizo posible la conclusión de varias obras. Esto lo diferencia de otros mandatarios. “En esta tierra en que, cada gente que llega —casi siempre por asalto— al poder, quiere dejar su nombrecillo insignificante, huecamente pomposo, vinculado a un comienzo de realización” (Benjamín Carrión, 1942, pp. 106-107). También Andrade Coello contrasta la obra de Alfaro con la de mandatarios posteriores pero, a diferencia de Carrión, no habla de apresuramiento sino de afán de adelanto: “Cuando el pueblo palpa la inacción de algunos Gobiernos, cuando suspira por alguna empresa inaplazable que la impotencia posterga, suele murmurar, muy de corazón: ‘El viejo Alfaro lo habría hecho’; ‘Alfaro se habría reído de la dificultad’” (Andrade Coello, 1927, p. 34).

XVII. La tiranía de Alfaro

En la décima tercera carta, la noción de apresuramiento cumple una nueva función: le permite a Carrión explicar las inclinaciones del Viejo Luchador hacia la tiranía. Sobre los dos periodos presidenciales de Alfaro recae esta acusación. En el caso del primero de ellos, dicha opresión se halla relacionada con sucesos tales como el fusilamiento de Juan Tello y la objeción a la amnistía general de la Asamblea Nacional en 1896. A esto cabe añadir la represalia emprendida contra los conservadores que se levantaron contra Alfaro y le dieron guerra: la respuesta ante el ataque a la Guarnición de Cuenca en 1898 así como los combates de Taya —junto con el cercenamiento de los pabellones de las orejas de los derrotados— y Sanacajas en 1899.

Nuevamente, los autores afines a Alfaro admiten que los abusos cometidos fueron errores pero divergen en la responsabilidad que acarrea el Viejo Luchador. Santovenia acepta que hubo enérgica represión pero, al mismo tiempo, señala: “en un ambiente de extrema conmoción colectiva la voluntad es sustituida por la posibilidad que carece de quilla, vela y timón” (Santovenia, 1942, p. 235). Ante la urgencia de evitar la anarquía, Alfaro no habría tenido otra opción. Para Víctor Palacios, en cambio, los atropellos cometidos durante el gobierno de Alfaro no tienen justificación: este comparte responsabilidad en dichos sucesos, sea que hayan sido cometidos con o sin su consentimiento. “Bien habría estado que se sancionara a los contumaces revolucionarios, de acuerdo con las leyes; pero es el caso que se les torturó y hasta fusiló, dando, así, inconvenientes pruebas de sevicia, porque al enemigo es más factible ganarle por la generosidad antes que por la ferocidad” (Palacios, 1942, p. 18).

Carrión, al igual que estos autores, constata los resbalones y la tendencia a recorrer los caminos de la autocracia. En la séptima carta se repasan algunos de aquellos excesos. “Para llegar al establecimiento del liberalismo, tuvo que suprimir muchas libertades esenciales” (Benjamín Carrión, 1942, pp. 56-57). Más adelante, en la décima tercera carta, Carrión afirma que el apresuramiento hizo caer a Alfaro en

la autocracia. Su condena a los resbalones está acompañada de una interpretación de los mismos: el Viejo Luchador no procedió con el fin de reprimir una supuesta ingobernabilidad tropical sino con el fin de hacer frente a la reacción derrotada el 5 de junio. “En efecto, las fuerzas reaccionarias, privadas de la hegemonía política legal, pero conservando la hegemonía económica y al dominación social, no cesaron, en la época de Alfaro, ni después de intentar el retorno al Poder” (Benjamín Carrión, 1942, p. 107). (Al referirse a estos últimos, el autor de las *Cartas* no los censura. Apenas se limita a señalar que estos se hallaban en su derecho).

Hay que anotar que la mayoría de las acusaciones de tiranía no recaían sobre el periodo inmediatamente posterior al triunfo de la Revolución de 1895 sino sobre el segundo periodo presidencial de Alfaro. (El propio Carrión califica al periodo final de Alfaro como los días más malos de la tiranía de este). El golpe de Estado a Lizardo García constituye un suceso que los escritores afines a Alfaro valoran de diversas maneras. Ricardo Darquea (1942, p. 219), por ejemplo, afirma que la historia no ha justificado el golpe de Estado iniciado por Alfaro. Otros, en cambio, trataron de exculpar parcialmente al Viejo Luchador. Tal es el caso de Andrade Coello (1942, p. 13), quien subraya la probidad y respetabilidad de García pero también recalca su debilidad en el manejo político. A su parecer, esta fue la razón por la que cayó vergonzosamente. García tenía de su lado a la razón y la ley pero Alfaro contaba con el arrojo y el afán de mejoramiento. Si el tiempo no ha justificado su proceder con García, al menos lo ha olvidado. “La época necesitaba un hombre de hierro que inspirase confianza, una voluntad firme que trabajase sin descanso” (Andrade Coello, 1942, p. 14).

Según Santovenia (1942, pp. 302-303), Alfaro llevó a cabo el golpe de Estado (el biógrafo llama a este suceso revolución) como defensor de las ideas de avanzada que peligraban y como defensor de la obra del ferrocarril. Su política, ya en el mando, habría estado guiada por el afán de proveer elementos de progreso al país, y el deseo de no permanecer fuera del poder público. En consecuencia, “utiliza los poderes casi absolutos que le depara la función de Jefe Supremo para acelerar el adelanto del país en lo material y lo moral” (Santovenia, 1942, p. 311). También Andrade Coello (1942, p. 33) afirma que los actos de Alfaro estuvieron guiados por su buena intención, la cual atenuaría sus culpas. A pesar de tales empeños, varios autores coinciden en que la presencia política de Alfaro ya no era bienvenida. El mismo Santovenia (1942, p. 323) señala que, tras su victoria en el campo de batalla, Alfaro tuvo que enfrentarse a una arremetida de injurias y calumnias. Asimismo, Roberto Andrade afirma que el Viejo Luchador sabía también que el rol que venía a asumir no resultaba simpático para la nación. “Era para Alfaro un sacrificio, porque ya había comenzado su hora de descanso; pero todos los liberales convinieron en que no debía separarse” (Andrade, 1916, p. 393).

En consecuencia, el segundo periodo presidencial de Alfaro estuvo marcado por el tenaz ambiente de hostilidad. La oposición —observa Pérez Concha (1942, p. 345)— puso varios obstáculos al Ejecutivo. Inclusive como presidente constitucional —dice Santovenia—, Alfaro se vio enfrentado al fuego de inconformidad y protesta de los apegados a lo caduco. Su pasión por el progreso le llevó

a emplear toda la potencia de su cuerpo y alma. En 1907 tuvo que proceder contra miembros del periódico *La Reacción* (Víctor Hugo Escala, Manuel San Miguel, Eloy Bustos), los cuales combatían su gestión. Asimismo, a finales de esta administración, tuvo que hacer frente a los periódicos *La Prensa* y *El Guante*, los cuales lanzaron varios ataques contra el gobierno. Al respecto Pérez Concha (1942, p. 345) comenta: “Caldeado, pues, el ambiente, el presidente Alfaro tenía que dividir su atención entre la continuación de su obra política constructiva y al campaña de difamación que, por todas partes, hacía a la Administración”.

Los autores adversos a Alfaro lo cuestionaron duramente por tal actitud. Ponce Enríquez (1942, p. 24) condena sucesos como el empastelamiento de imprentas, el encarcelamiento de escritores, la persecución de periodistas y el establecimiento del sistema de garroteros en las barras del Congreso. “La libertad de prensa fue un mito. Diez y siete imprentas mal contadas fueron las destruidas por Alfaro”, afirma Loor. Y añade más adelante: “A los propietarios, directores o redactores de la prensa de oposición Alfaro los guarda en la cárcel, los envía al destierro o les obliga a la fuga para poder escapar de la obscuridad de un calabozo o de las caricias de las maquinillas de Abelardo Moncayo” (Loor, 1947b, p. 657). Víctor Palacios también cuestiona la persecución emprendida contra los escritores adversos y los periódicos de oposición. “Este proceder —dice— no tiene excusas, máxime si se considera que Alfaro había combatido largos años por conquistar las libertades políticas, singularmente las de conciencia y de emisión del pensamiento” (Palacios, 1942, p. 19).

En la séptima carta Carrión afirma que, para 1911, el ciclo de Alfaro había concluido. “El gran viejo —todavía capaz de afrontar conmociones patrióticas tan formidables— se hallaba ya proclive a la senilidad política, sobre todo en el aspecto de escuchar demasiado la voz de sirena de validos y esbirros, que le aconsejaban la continuidad en el mando, el golpe al señor Estrada, colocado por él mismo” (Benjamín Carrión, 1942, p. 57). También Santovenia reconoce la senectud de Alfaro en este periodo. “Las fatigas y penalidades inherentes a la función de gobernar de manera responsable y honrada en un país perturbado por escepticismos y suspicacias ya no le permiten mantener organizadas las resistencias constructivas y salvadoras de otras épocas” (Santovenia, 1942, p. 327). Asimismo, Santovenia y Andrade Coello reconocen que, al no contar con el apoyo de todos los liberales y al perder a varios de los hombres de 1895, Alfaro tuvo que aceptar la colaboración de inexpertos, aventureros, y audaces que terminaron por desprestigiarlo.

Tras mencionar los excesos que se produjeron durante el mandato del Viejo Luchador (encarcelamientos, destierros, clausuras de periódicos, supresión de libertades), Carrión señala que el alfarismo, en sus momentos postrimeros, manifestaba signos de desgaste. Tales constataciones, sin embargo, solamente constituyen una exposición de faltas, no una condena al alfarismo. El autor de las *Cartas* deplora los resbalones de Alfaro hacia la autocracia pero no califica a su periodo final como uno de pobreza de espíritu y aversión por la libertad, de ineptitud y desamor. Para sustentar su postura, el autor de las *Cartas* se vale de dos observaciones: las campañas de la prensa quiteña contra

Alfaro y las razones que lo movieron a la represión. “Y no olvidemos que si el General Alfaro reprimió la oposición fue para que le dejen hacer, En cambio, después se ha reprimido a la oposición, se ha censurado a la prensa para que dejen no hacer” (Benjamín Carrión, 1942, p. 108).

En su séptima carta, Carrión afirma que el 11 de agosto de 1911, fecha de la destitución de Alfaro, fue un movimiento popular. No obstante, dicho acontecimiento es diferenciado de lo ocurrido el 28 de enero de 1912. Al parecer del intelectual lojano, fuerzas ocultas se aprovecharon de la indignación quiteña por las matanzas de Huigra, Naranjito y Yaguachi. Varios autores coinciden con la observación de Carrión. Según Palacios (1942, p. 23), “en los pueblos del Centro y del Norte de la República, especialmente en Quito, los ánimos estaban exaltados; y los deudos de los muertos en los aciagos campos de Huigra, Naranjito y Yaguachi exigían un ejemplar castigo para los jefes de la revolución”. Llor (1947c, p. 952) afirma que “en la ciudad casi no había hogar que no llorase la pérdida de algún miembro de familia caído en los combates”. Tal situación —afirma Darquea (1942, p. 236)— fue aprovechada por otros. Santovenia comparte tal parecer: “La premeditación y alevosía que culminan en este 28 de enero tienen origen y desarrollo anteriores y superiores a los imputables a la malevolencia de la plebe de Quito” (Santovenia, 1942, p. 368).

La explicación que ofrece Carrión sobre el asesinato de Alfaro, como puede notarse, es convencional. No sucede lo mismo con su afirmación sobre el 11 de agosto de 1911: esta resulta extraña ya que no se asemeja a ninguna de las explicaciones proporcionadas por los biógrafos de Alfaro. Llor, Pérez Concha y Palacios coinciden en la descripción de los acontecimientos que desembocaron en aquel suceso: los partidarios de Emilio Estrada se valieron de unidades del Ejército, las cuales desconocieron y derrocaron a Alfaro. Llor (1947c, p. 914) apenas presta atención al suceso y se limita a señalar que “el golpe revolucionario del 11 de Agosto no fue en realidad otra cosa que la división del alfarismo en dos grupos: los que estaban contra Estrada y cayeron y los que estaban con Estrada y subieron”. Palacios condena aquel “cuartelazo” y afirma que “en el terreno legal no se debe aceptar sofismas, ya porque es un axioma de ética que el fin, por santo que sea, no justifica el empleo de medios ilícitos. Cualesquiera que hayan sido las intenciones políticas de Alfaro, no fueron sino intenciones, pues no llegó a infringir ninguna ley” (Palacios, 1942, p. 21).

Tampoco Ricardo Darquea (1942, pp. 222-223) expone un parecer cercano al de las *Cartas* en su explicación del golpe de Estado acaecido el 11 de agosto de 1911. Según este autor, un coraje ciego se apoderó las mayorías e impidió ver lo bueno de la administración de Alfaro; tras ello, la oposición creyó ver en Alfaro el afán de perpetuarse en el poder y los cuarteles del ejército procedieron a rebelarse. ¿Cómo pueden entenderse las palabras de Carrión en torno a destitución de Alfaro? Por la brevedad de estas —menos de una línea—, desestimarlas no resultaría totalmente arbitrario. Su lugar en las *Cartas* es, efectivamente, menor. No obstante, ocupan un lugar: en un párrafo posterior, Carrión, al igual que en la carta sobre García Moreno, destaca al alfarismo como una hora de ecuatorianidad, tanto en contra del régimen como a favor de este. Si el 11 de agosto es una reacción

contra Alfaro, entonces es un momento de ecuatorianidad, como lo sería el 25 de abril de 1907 — manifestación de estudiantes por libertad de sufragio que culminó en la muerte de varios de ellos—.

XVIII. Alfaro y la ecuatorianidad de 1910

Quedan señalados dos expresiones de la ecuatorianidad contra Alfaro. Para ejemplificar la ecuatorianidad con Alfaro, Carrión retoma los sucesos de 1910, año en el que reavivaron las tensiones entre el Ecuador y el Perú con motivo de la cuestión limítrofe. En las vísperas de que el Rey de España pronunciara el fallo del Convenio de Arbitraje, suscrito en 1887 y ante la posibilidad de un fallo desfavorable para el Ecuador, surgieron varias reacciones en el país. En aquel momento —dice Carrión—, Alfaro no fue solamente el Jefe del Estado sino el Jefe de la Nación. El pueblo deliraba ante la voz del guerrillero; la voz de González Suárez sostenía todo aquello. En aquel momento, tanto el gobierno como el pueblo cumplieron con su deber. “Era el segundo ciclo de ecuatorianidad de nuestra historia”, concluye Carrión (1942, p. 57).

La identificación de los sucesos de 1910 con las ecuatorianidad, sin embargo, no es el único acto llevado a cabo en aquella carta. Carrión también retoma aquel episodio histórico para compararlo con la situación social y política del país a raíz del inicio de las hostilidades entre el Ecuador y el Perú. Al momento de publicarse la carta sobre Alfaro en *El Comercio* —21 de julio de 1941—, se había producido ya el intercambio de fuego a orillas del río Zarumilla; asimismo, había tenido lugar la salida del pueblo ecuatoriano a las calles —9 de julio de 1941—, narrada en «Sobre la patria en peligro». En esta carta, la sexta, publicada el 14 de julio de 1941, Carrión reafirma la existencia del pueblo ecuatoriano y su disposición para la defensa de la patria. En la séptima carta, manifiesta su anhelo de un tercer ciclo de ecuatorianidad. (En la décima tercera carta, publicada tras la suscripción del Protocolo, Carrión (1942, p. 104) añade: “Quisimos recordar la figura del gran animador, para ver si era posible que en esta ocasión —mil veces más grave que aquella— fuera imitada”).

El conflicto entre el Ecuador y el Perú incidió en las interpretaciones históricas de Alfaro y de su rol en 1910. A esto debe sumarse el hecho de que gran parte de los estudios biográficos sobre el Viejo Luchador se publicaron en el centenario de su nacimiento (1942), es decir, en el mismo año que se firmó el Protocolo de Río de Janeiro, acuerdo visto como una derrota. Las biografías de Andrade Coello, Darquea, Palacios y Pérez Concha (todas ellas publicadas en 1942) valoran las iniciativas de Alfaro en 1910 bajo la luz de lo acaecido en 1941 y 1942. Lo mismo ocurre con la biografía escrita por Wilfrido Loor y publicada en 1947. A todas estas obras hay que añadir *Génesis y ocaso de un régimen*, el estudio sociológico de Ponce Enríquez publicado también en 1942. Este texto, aunque no es una biografía de Alfaro, incluye algunas apreciaciones sobre las tensiones de 1910 y el rol del Viejo Luchador.

Para Loor, la amenaza de un conflicto con el Perú tras el resurgimiento de las tensiones no fue más que un pretexto para sacar dinero al pueblo y fortalecer la situación interna. Con base en este parecer, el biógrafo hostil a Alfaro critica una frase pronunciada cuando tuvieron lugar los acontecimientos

de 1910 y el arbitraje del Rey de España: “Si ha llegado la hora de que el Ecuador desaparezca, que desaparezca, pero no enredado en los hilos de la diplomacia, sino al aire libre y con el arma al brazo”. Según Loor (1947c, p. 881), González Suárez, el autor de dicha frase, “no era de llorar sobre la imprudencia o el crimen de Alfaro sino de unir a los ecuatorianos en el fuego del amor patrio para jugar la última carta en los campos de batalla, si llegara el caso de la guerra”. En aquel panorama, al Arzobispo de Quito no solo se presentó como partidario de la unión sino de la guerra.

No obstante, con excepción del caso de Loor, la valoración de Alfaro es favorable de manera casi unánime. Varias son las cualidades elogiadas en su actitud durante las jornadas de 1910. Una de ellas es su afán conciliatorio. Víctor Palacios (1942, p. 10) destaca que Alfaro, “en momentos solemnes para la Patria, no vaciló en utilizar los muy importantes servicios de las eminencias del Clero y del Conservadorismo”. En el primer grupo destaca González Suárez quien, por su firme postura en torno a la defensa nacional, también es ponderado. Al referirse al Arzobispo de Quito y al Presidente del país, Darquea (1942, pp. 221-222) comenta: “González Suárez, voz autorizada y elocuente, impele a los ecuatorianos al campo de batalla, para dirimir el viejo pleito. Alfaro, con sin igual patriotismo y fervor, llama a todos los ciudadanos a la defensa de los derechos territoriales”. La suspensión de la desconcordia interna habría tenido efecto. Según Santovenia (1942, pp. 336-337), con la excepción de un pequeño sector que insistía en que todo era un mero pretexto de Alfaro, “los demás, sin tener en cuenta diferencias de partidos o de criterios, secundan con fe y entusiasmo las iniciativas del Presidente, decidido a proteger vigorosamente los intereses y derechos de la República”.

Asimismo, los escritores destacan las muestras de patriotismo y valor del Alfaro. Ante la inminencia de un enfrentamiento, el Viejo Luchador procedió a organizar el Ejército y marchó a la frontera para colocarse al frente de las tropas. “El viaje de Alfaro a la frontera, en 1910, fue un acto digno de su renombre de valiente, que electrizó a todo el Ecuador; fue un gesto de gran soldado”, dice Palacios (1942, p. 13). Para Darquea, esta actitud es nada menos que homérica. Lo que más se le reconoció al Viejo Luchador fue su llamado a las armas y su determinación a empuñar su espada y marchar al campo de batalla. “Alfaro se coloca en una altísima cumbre. Es el invencible Aquiles, en cuya alma confía todo el pueblo. Es el que va a conducir a su ejército hasta los muros de Troya. Nadie desconfía de él. Lo contemplan y sueñan con la gloria” (Darquea, 1942, p. 222). El liberal Octavio Díaz coincide con este parecer y afirma que “nada le constituye a Alfaro más grande, cuando en arrebatado de patriotismo, sin arredrarse por la escasez de los medios, se pone al frente de su pueblo y altivo reta al tradicional enemigo nuestro” (*Homenaje que la Junta Liberal-Radical del Azuay rindió al egregio General Don Eloy Alfaro en día 6 de diciembre de 1942 con motivo de la celebración del primer centenario de su nacimiento*, 1942, p. 12). Pérez Concha, por su parte, afirma que Alfaro inspiró confianza por su condición de viejo guerrero. “El país ardía en fervor cívico, impulsado por su propio Presidente, que, ante la situación creada, seguía dando ejemplos de certeza” (Pérez Concha, 1942, p. 341).

XIX. Notas finales: Alfaro y el conflicto de 1941-42

Hasta aquí, los autores citados son aquellos que en sus obras manifiestan una postura generalmente favorable a Alfaro. No obstante, también entre los autores adversos hay uno que reconoce varios méritos al Viejo Luchador por su actitud ante la cercanía de un enfrentamiento con el Perú: Camilo Ponce Enríquez. En su *Génesis y ocaso de un régimen* no hay un dictamen favorable de los últimos años del alfarismo. De hecho, Ponce Enríquez afirma que, en aquellos momentos, Alfaro ya no era un caudillo bien visto. Todo esto, sin embargo, no le impide reconocer el heroísmo y la unidad en aquellas horas. Por ello, aun sus reproches van acompañadas de muestras de admiración: “1910, año que preludia la ruina de la patria, aunque fue glorioso, aunque fue grande en medio del caos, aunque fue viril para el gesto del honor” (Ponce Enríquez, 1942, p. 31).

Alfaro —dice Ponce Enríquez—, a pesar de su impopularidad, no dudó en dar armas al pueblo y entrar en acuerdos con sus enemigos con el fin de salvar a la Patria. Tal fue su instinto de gobierno y arrojo que no dudó en sacrificar posiciones pequeñas. “Como resultado el entusiasmo y la confianza fueron generales y amplios y el Ecuador vivió un irrepetido momento de unidad nacional a manera de antecedente, de una posible guerra” (Ponce Enríquez, 1942, pp. 46-47). El Viejo Luchador no temió que se le derrocaria con las armas entregadas; tampoco temió a la actitud peruana. En contraste, treinta años más tarde, a pesar de la voluntad de lucha, la honra fue negociada; el anhelo de redención y el amor a la patria fueron perseguidos. “El clamor de unidad y reconstrucción —dice Ponce Enríquez (1942, p. 47)— no fue escuchado, porque ‘los gabinetes de reconcentración nacional son el alma de los que se valen de los partidos de oposición para derrotar al liberalismo’ y porque ‘la ciudadanía no puede desconfiar del acierto supremo de los pasos del glorioso y limpio partido que ha levantado el nivel moral de la nación’”.

Evidentemente, estas palabras constituyen un gesto de ironía y crítica por la actitud de Arroyo del Río ante la arremetida peruana. Al respecto, hay que reparar en un hecho sobre la elaboración de *Génesis y ocaso de un régimen*: al final de esta obra, Ponce Enríquez afirma que se guardó de publicarla durante un tiempo por consideraciones patrióticas, es decir, la necesidad de cesar la lucha política en momentos en los que se requería de la unión efectiva de los ecuatorianos. Este dato resulta útil para comprender no solamente las cartas sobre Alfaro sino el conjunto de las *Cartas al Ecuador*. En un sentido estrecho, estas palabras muestran que el ingreso de tropas peruanas al territorio ecuatoriano fue un suceso que puso en paréntesis las críticas al gobierno de Arroyo del Río en aras de una pretendida unidad nacional. En un sentido más amplio, estas palabras muestran que la publicación —y, en consecuencia, los pareceres y argumentos— tanto de *Génesis y ocaso de un régimen* como de las *Cartas* estuvo marcada por los acontecimientos de aquel momento.

El pueblo —dice Ponce Enríquez (1942, p. 47)—, ante la urgencia de hacer frente a la agresión externa, se levantó entusiasta y patrióticamente, olvidando los agravios de los gobernantes que le había privado de su libertad. Al pronunciar estas palabras, Ponce Enríquez destaca la nobleza del

pueblo y reprueba la actitud manifestada por el gobierno. Es lo mismo que hace Carrión en su sexta carta cuando afirma que “el pueblo ha comprobado con hechos, que es capaz, en su soberana generosidad, de olvidar los agravios, los menosprecios, las ofensas, cuando intuye que la unión y la concordia son indispensables para la salvación de la patria” (1942, p. 45). Asimismo, al señalar que la actitud noble del pueblo no merecía las medidas represivas del gobierno —específicamente, la Ley de seguridad nacional—, Ponce Enríquez cuestiona a este último. También Carrión (1942, p. 78), aunque de manera más benevolente, lleva a cabo este acto cuando en su décima carta afirma que “no se ha de conseguir ningún resultado duradero, por la imposición, por la restricción por la violencia. Este es un pueblo inteligente, bueno, ‘llevado por el bien’”.¹⁴

La crítica final de Ponce Enríquez va dirigida al nulo interés del gobierno por armar al pueblo. “Clamamos un día por armas para defendernos de injustificable agresión y nos dijeron que no había armas ni dinero” (Ponce Enríquez, 1942, p. 69). En su sexta carta, Carrión también clama por armas: “El pueblo está de pie, listo para el sacrificio, listo para la salvación de la patria. Entréguense verdades, désele confianza. Y en la hora, de la hora, désele armas” (Benjamín Carrión, 1942, p. 49). No obstante, al no haber tenido respuesta ese clamor, el tono de Carrión se endurece. Así, en la décima quinta carta proclama que, en vez de anestesiarnos con fanfarronerías de triunfos pasados, “habría valido más que se envíen a tiempo, como se lo pudo hacer, armas y hombres a la frontera de El Oro” (Benjamín Carrión, 1942, p. 139).

XX. Conclusiones

A pesar de que las temáticas tratadas en este capítulo son apenas tres —tropicalismo, ecuatorianidad, y periodos de configuración nacional—, cada uno de ellas abarca tal cantidad de contenidos y posibilidad que no resulta posible establecer aquí una síntesis que abarque todo lo tratado en este capítulo. Aun en el caso de las secciones sobre Rocafuerte, García Moreno, y Alfaro —parte importante de este capítulo—, las cuales tratan la Historia política ecuatoriana, apenas se pueden ofrecer más generalizaciones que aquellas señaladas ya en la anotación preliminar. Quizás esta sea la conclusión principal de este capítulo: la amplitud temática contenida al interior de las *Cartas*. Al momento en que estas fueron publicadas, dicha amplitud, sin embargo, no debió ser percibida como una dificultad. Después de todo, los conceptos, criterios, y distinciones contenidos en las *Cartas* eran identificables a los lectores de la época. No obstante, debido el paso del tiempo, ha sido necesario retomar diversas temáticas y aludir a varios sucesos para dar sustento a las palabras de Carrión. El resultado ha quedado plasmado en estas páginas.

¹⁴ Aquí puede comprobarse que las afirmaciones de Loustaunau en torno a esta cita carecen de fundamento. Al escribir estas palabras, Carrión no anima a los intelectuales a contener al pueblo para que este actúe en unión espiritual con los buenos gobernantes. Al contrario, Carrión reconoce la opresión que el gobierno estaba llevando a cabo bajo el pretexto de mantener el orden interno y la cuestiona, manifestando que el pueblo no la merecía.

En el segundo capítulo se mencionaron varias de las interpretaciones ofrecidas en torno a estos textos de Carrión. Si bien cada una de ellas recoge detalles y aspectos notables, ninguna es capaz de abarcar a las 17 cartas. De ahí que, en vez de insistir en la búsqueda de una caracterización totalizadora de las cartas, haya que realizar un proceso inverso: fragmentar los contenidos de las *Cartas* en concordancia con los actos de habla llevados a cabo por su autor. En consonancia con esta última propuesta, algunos resultados se han obtenido en este capítulo: se ha podido identificar los pareceres en torno al tropicalismo (la reivindicación del término en las *Cartas*), se ha podido revisar las valoraciones en torno a Rocafuerte (firmeza de su carácter, su formación cultural, sus tendencias autoritarias), se ha podido identificar las divergencias en torno a García Moreno y Alfaro. Estos han sido los contextos esbozados en los cuales han quedado situados los argumentos de Carrión, sus “actos”. No puedo afirmar que en este capítulo se han identificado todos los actos del habla llevados a cabo en las *Cartas*. A pesar de esto, considero firmemente que las interpretaciones aquí ofrecidas fijan un marco en el cual pueden situarse futuras discusiones e interpretaciones.

Conclusiones

Una vez acabado el presente trabajo, quedan algunas apreciaciones de las diversas cuestiones tratadas a lo largo de sus cuatro capítulos. La primera de ellas, mencionada ya en la introducción, se vincula con la pertinencia de incluir consideraciones filosóficas en un estudio histórico. Pienso que, a pesar de los inconvenientes que pueden surgir, el tratamiento filosófico de cuestiones históricas puede ser beneficioso tanto para la Filosofía como para la Historia: por una parte, debido a que cuestiones como la comprensión, la verdad, la racionalidad aparecen también al interior de la práctica histórica y no solamente en el quehacer filosófico, la Historia se convierte en un campo en el que varias preguntas filosóficas pueden ser reformuladas, cuestionadas o, inclusive, respondidas; por otra, el tratamiento filosófico de dichas cuestiones puede ayudar no solamente a la construcción de una base firme para la empresa de una historia de las ideas sino también a la revisión de varios aspectos de la interpretación histórica en general.

No obstante, parecería que la hermenéutica de Gadamer y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y Austin no poseen igual relevancia en la presente tesis. En el caso de esta última, su inclusión quedaría justificada por aportar con una concepción del lenguaje que, además de dar paso a las nociones de intención agencia y uso, posibilita una interpretación eminentemente histórica de los textos del pasado. Con la hermenéutica ocurre algo distinto. Para Gadamer, la comprensión constituye una capacidad natural humana que no tolera restricción alguna y que ocurre por encima de nosotros. Parecería que esta argumentación no tiene aplicación inmediata al quehacer histórico. En parte, es verdad: Gadamer no ofrece —ni pretende ofrecer— un método para la interpretación. ¿Acaso vale la pena, después de todo, considerar a la hermética filosófica en el quehacer del historiador? Considero que sí. Quizá no contribuya a la enunciación de preceptos interpretativos pero, en cambio, pone de relieve la importancia de ciertos elementos de la comprensión que quedan por fuera de la teoría, la metodología y que forman parte también del hacer histórico.

El tacto, es decir, la sensibilidad particular para distinguir rasgos salientes de situaciones es uno de dichos elementos. Para Gadamer, la confianza en el tacto no depende de una cuestión de procedimientos sino de la formación de un sentido (conciencia) de lo estético y de lo histórico. “El que tiene sentido histórico sabe lo que es posible y lo que no lo es en un determinado momento, y tiene sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente” (Gadamer, 2003, p. 46). Las ciencias del espíritu —añade Gadamer— alcanzan su conocimiento más por la aplicación de un sentido del tacto que por un método inductivo que da lugar a leyes. Si se admite que el conocimiento de las ciencias del espíritu no pasa tanto por el uso de un método sino por un tener (la práctica del) tacto, cabe entonces la posibilidad de insistir que la formación (es decir, el proceso de configuración que rebasa el ámbito académico) no debe ser olvidada en reemplazo del método.

Otro de aquellos elementos es el reconocimiento del otro, el cual, en el caso de la Historia, se halla en el pasado. Si existe la disposición propia para reconocernos en aquel otro, cabe también la

posibilidad de reconciliarse con uno mismo y su historicidad. La conciencia histórica, vista así, ya no se presenta como algo radicalmente nuevo, separado de lo que le precede, sino como un momento nuevo dentro de la relación humana con el pasado. Gadamer parece tener razón cuando sostiene que “reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro” (Gadamer, 2003, p. 43). Estas consideraciones en torno al pasado y la conciencia histórica cobran relevancia al considerar la relación a establecerse entre el historiador y su objeto de estudio. La tarea de aquel, en su condición de intérprete, es la del mediador que supera los elementos extraños que impiden la inteligibilidad del texto. Su discurso no es un texto sino que sirve a un texto. Por este motivo, el intérprete, una vez cumplida la comprensión, desaparece. No obstante, “si el intérprete separa el elemento extraño de un texto y ayuda así al lector en la comprensión de este, su retirada no significa desaparición en sentido negativo, sino su entrada en la comunicación, resolviendo así la tensión entre el horizonte del texto y el horizonte del lector” (Gadamer, 2004, p. 338).

Otra de dichas apreciaciones finales se relaciona con nuestra actitud hacia lo que nos viene del pasado. Aun con sus limitaciones, la interlocución con aquello que nos viene del pasado permite poner en evidencia la limitación de nuestras propias ideas. La comprensión implica un acto de autocrítica, de poner a prueba la verdad propia. Por todo esto, Gadamer (2004, p. 209) afirma que “el hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre”. Tal apertura, sin embargo, no debe ser tomada como una subordinación al pasado. El historiador que se acerca a los textos pasados no debe tratar de cancelar sus opiniones previas sobre el contenido a ser leído; el único requerimiento para llevar a cabo su tarea es el de permanecer abierto a la opinión del otro para no asumir una falsa superioridad en virtud de su posición en el presente.

Una recomendación primera en torno a lo expuesto sería la de acercarse a los textos pasados en sus propios términos siempre que esto sea posible. Conviene aclarar que este llamado no obedece a la creencia de que el conocimiento histórico depende del abandono de toda concepción presente. Aceptar este aserto equivaldría a reducir la actividad histórica a la labor del relicario, sería despojar a la historia de la importancia que puede tener para nosotros. La insistencia en la aproximación al pasado a través de sus propios términos es, sencillamente, una estrategia heurística: una revisión previa del lenguaje corriente y los usos lingüísticos ordinarios proporciona mayor precisión y permite corroborar o descartar presunciones. En cambio, debido a la aplicación indiscriminada de teorías y jergas especializadas, hay siempre los riesgos del empantanamiento y la elaboración de artificialidades que terminan por encubrir las dificultades. Con esto no se excluye la incorporación de distinciones y conceptos ajenos al texto pero sí se exige que estos se relacionen con el lenguaje ordinario.

Dicho esto, hay que realizar también algunas anotaciones sobre la filosofía del lenguaje o, para ser más específicos, sobre la teoría de los actos del habla. Como se ha señalado en más de una ocasión, la función de las palabras no queda reducida a la transmisión de un significado; al emplear el lenguaje

no solamente decimos algo sino que, a la vez, hacemos algo. El interés histórico por los actos del habla no obedece a un apego hacia el texto en sí mismo sino al propósito de conocer un fragmento del pasado a través de dicho texto. Para expresarlo en palabras de Skinner, hay un mandato adicional en la tarea de explicar las acciones por medio de la decodificación de las intenciones ilocucionarias. “El mandato es pensar holísticamente, y en consecuencia empezar a no enfocarse en las acciones individuales a ser explicadas sino más bien en las convenciones que rodean la realización de dichas acciones en el contexto social relevante” (Skinner, 2002, p. 142).

Como se ha visto en el segundo capítulo, nociones tales como la matriz de pensamiento liberal o la tradición burguesa han sido retomadas en más de una ocasión para explicar sus obras y —esto es lo importante— para cuestionar una tendencia hacia el elitismo y la exclusión. Raúl Serrano Sánchez (2005, p. 509), por ejemplo, afirma que "quizás en su noción de 'cultura y libertad', desde su liberalismo burgués, Carrión excluyó o reconoció en los márgenes a las otras libertades y a las otras culturas, hasta entonces invisibilizadas". Fernando Tinajero, por su parte, en una de sus líneas más duras, ha llegado a afirmar que el conjunto de la obra de Carrión no es más que una "banal superficialidad", la cual “revela el colapso del pensamiento burgués en el momento mismo de su nacimiento, y su consecuente búsqueda de sobrevivencia en la fabricación de clisés cuya repetición pueda alimentar una nueva mitología” (Tinajero, 1986, p. 67).

No desconozco la relevancia que puede tener el empleo de esquemas que permitan caracterizar a un autor y organizar su producción escrita. (Las fases del pensamiento de Benjamín Carrión identificadas por Alejandro Moreano, por ejemplo, permiten establecer una correlación directa entre los escritos del intelectual lojano y el contexto político y social al cual pertenecen). No obstante, quisiera también advertir de los riesgos que conlleva esta forma de proceder en la interpretación histórica. El afán por organizar diversos textos bajo un criterio común y por identificar continuidades en el pensamiento fácilmente puede derivar en una comprensión equívoca de lo que el autor de dichos textos trataba de hacer al escribirlos. Un ejemplo: en su libro *En torno al verdadero Benjamín Carrión* Michael Handelsman trata de sintetizar el pensamiento del intelectual lojano. No obstante, y a pesar de que las afirmaciones sobre Carrión aparecen sustentadas con varias citas, en más de una ocasión las abstracciones de Handelsman desvirtúan los actos de habla llevados a cabo en los textos. Así, lo que en las *Cartas al Ecuador* no es más que una alusión a un manejo secreto de la comunicación en el gobierno de Arroyo del Río, Handelsman lo convierte en una constatación que Carrión supuestamente hace sobre la falta de conocimiento general acerca de lo ecuatoriano.

Casos como el citado previamente ponen de manifiesto la importancia de aprehender no solamente lo que la gente está diciendo sino también lo que están haciendo al decir ello. En el presente trabajo, este precepto ha sido retomado para considerar a las *Cartas al Ecuador* como actos del habla y no como meras aseveraciones. Desde aquella perspectiva, algunas de las preguntas que guiaron el acercamiento a dichos textos han sido las siguientes: ¿qué recursos del lenguaje han sido empleados?,

¿cuáles son las cuestiones aparecen expuestas?, ¿cuáles son los argumentos que otros autores han expuesto en torno a dichas cuestiones?, ¿los argumentos de las *Cartas* se acercan o se alejan de los expuesto por otros autores? Estas interrogantes no deberían ser tomadas como un cuestionario a ser empleado en la historia intelectual sino, más bien, como las herramientas que, en el presente trabajo, han sido empleadas para ofrecer una interpretación eminentemente de una particular obra de Benjamín Carrión.

La posibilidad de ofrecer respuestas a estas interpelaciones no depende únicamente de las *Cartas al Ecuador*, de la vida o de las obras de su autor. Hay que admitir que, de cierto modo, esta obra puede ser leída prescindiendo del contexto intelectual en el cual fue escrita. (Esto ocurre con las obras que sobreviven al paso del tiempo y continúan siendo leídas en la actualidad). No obstante, lo que se requiere para interpretar desde una perspectiva histórica los actos del habla de dicha obra se encuentra por fuera de esta. A esto añádase el hecho de que el tiempo ha cumplido su labor y ha hecho que varias de las temáticas tratadas en aquella obra nos parecen ahora extrañas, incomprensibles. Para interpretar estas expresiones emitidas con intenciones particulares en situaciones particulares como respuestas a problemas particulares se ha tratado de esbozar un contexto que ya no es solamente la suma de fenómenos políticos y sociales sino el conjunto de discusiones, argumentos, ideas cercanas o, por el contrario, opuestas que coexistieron junto a las *Cartas*.

El criterio para identificar los actos del habla llevados a cabo por las *Cartas al Ecuador* no ha sido la recuperación de una intención única o de reelaborar la temática central de dicha obra. Aun si el acercamiento a esta obra hubiese sido guiado por dicho criterio, el objetivo deseado difícilmente habría podido ser conseguido. Como se ha señalado en el segundo capítulo, las *Cartas* se caracterizan por las diversas cuestiones que tratan. A esto se suma el hecho de que varias de dichas cuestiones parecen insustanciales o poco relacionados con las que deberían ser las preocupaciones de Carrión. ¿Tal situación se debe a errores de Carrión? ¿Acaso el intelectual lojano fue poco meticuloso con sus escritos e incluyó fragmentos que aportaban poco aportan a su argumentación central? Hay que reconocer que, desde el punto de vista del presente, varios de los puntos expuestos por Carrión parecen más una serie de vacuidades. No obstante, aquellos fragmentos que, en apariencia, restan unidad a la lectura contemporánea formaban parte también de un contexto intelectual, ocupaban un lugar correspondiente en una constelación de creencias.

El desorden temático que caracteriza a las *Cartas* obedece, precisamente, a que Carrión pretendía realizar varios actos al emplear los términos y argumentos que empleó. La identificación de todos esos actos a través de la recuperación de las intenciones con las que fueron emitidos requeriría del esbozo de un contexto intelectual que habría resultado excesivamente amplio para el presente estudio. Dicho contexto ya no habría consistido solamente de las interpretaciones sobre la realidad de “Nuestra América”, de las discusiones en torno al tropicalismo, o de la historiografía sobre figuras como García Moreno y Alfaro: su amplitud habría sido tal que en él habrían concurrido fenómenos

tan dispares como la Guerra Civil Española, el decurso de la Segunda Guerra Mundial, los debates en torno a la condición agrícola del Ecuador, las discusiones sobre el rol que le correspondía al Ejército en la vida republicana, el estado de las obras emprendidas por Arroyo del Río, las impresiones suscitadas por el conflicto de 1941-1942, etc.

Ciertamente, las posibilidades de acercarse a las *Cartas al Ecuador* se ven afectadas por las cualidades de esta obra. La elaboración de un contexto que dé soporte a todos los fragmentos de esta obra requeriría la revisión de una innumerable cantidad de libros, artículos, publicaciones de la prensa; enormes cantidades de tiempo y páginas serían necesarias para colocar todo esto en palabras. Esta particularidad de las *Cartas*, aunque puede ser vista como un inconveniente para su interpretación histórica, nos habla también de dicha obra y de su autor. Si Carrión no aparece como el teórico sistemático que formula una doctrina, muy probablemente se deba a que no trató a ningún momento de asumir aquel rol. A partir de esta premisa resulta más evidente que las *Cartas* no son el resultado de una elaboración teórica sino de una toma de postura frente a una serie de diversas cuestiones.

Hay, además, otros sentidos en los que la amplitud y el aparente desorden de los temas tratados en las *Cartas* revelan otras cuestiones. Si de la revisión de esta obra ha de quedar un corolario en torno a nuestras ideas, a nuestro propio proceso del pensar y su expresión a través del lenguaje, este sería que la creación intelectual no es una posibilidad ilimitada en la cual predomina la inventiva individual. Que el mundo se haga objeto a través lenguaje demanda de esfuerzo; por ello, no puede pensarse que esta actividad posee patrones y propósitos uniformes. "Más bien, entablamos una lucha a menudo intolerable con las palabras y los significados, desbordamos los límites de nuestra inteligencia y quedamos en confusión, y nos damos cuenta que a menudo nuestros intentos por sintetizar nuestros puntos de vista revelan desorden conceptual en la misma medida que doctrinas coherentes", dice Skinner (2002, p. 79).

La amplitud y desorganización de las *Cartas* también permite identificar recursos lingüísticos, distinciones, argumentos disponibles en el momento histórico en el que apareció aquella obra. Aún más, podría decirse que el conjunto de textos que la constituyen puede ser tomado como una suerte de mapa para rastrear otras discusiones y temas de las formas de aprehender y valorar las realidades políticas, sociales, económicas, culturales de aquel entonces. Algo de eso hay también aquí. En un párrafo anterior se han mencionado algunas de las cuestiones que deberían ser tratadas en un contexto que permita identificar todos los posibles actos del habla llevados a cabo en las *Cartas*. Dichas cuestiones no nos hablan únicamente de lo que quería decir Carrión; el hecho de otros autores también las hayan tratado nos revela algunas de las preocupaciones mismas de aquella época y de las herramientas que el lenguaje ofrecía para hacerles frente.

Tal es la razón por la que, en más de una ocasión, el objeto de estudio —las *Cartas*— parece quedar desplazado y su contexto —el conjunto de obras retomadas en este estudio— adquiere protagonismo en más de una ocasión. Dicho esto, ¿no sería mejor hablar de un análisis de cuestiones intelectuales

que, incidentalmente, aparecen tratadas también en dicha obra? Justificaciones no faltan: la literatura sobre la realidad y los problemas de nuestro continente puede explicarse sin recurrir a Carrión (esto a pesar de que en el presente estudio se habla de *Los creadores de la nueva América*), el aporte de las *Cartas* en torno al tropicalismo, a diferencia de autores como Vasconcelos y Mistral, se limita al ámbito local; sus valoraciones en torno a las figuras de Rocafuerte, García Moreno y Alfaro, aunque originales en más de una ocasión, no tienen la extensión ni meticulosidad de las obras de otros autores.

A pesar de todos estos argumentos y de su alcance más reducido, el presente estudio sigue siendo una interpretación histórica de las *Cartas al Ecuador*. Por una parte, esta obra unifica cuestiones que, a primera vista, parecen disímiles. Además —y esto es lo importante— el contexto intelectual esbozado en el presente trabajo, con todas sus limitaciones, no solamente brinda soporte a las cartas aquí revisadas sino que abarca parte de las cuestiones tratadas en las cartas no revisadas. Vale aquí hacer una breve digresión para exponer las razones por las que hay aquí muy poco —prácticamente nada— de las cuestiones tratadas desde la octava a la décima segunda carta y desde la décima cuarta a la décima séptima carta. En sus primeros momentos, el presente trabajo pretendía abarcar tres obras: las *Cartas al Ecuador* de Benjamín Carrión, el ensayo «Perfil y drama del Ecuador» (1942; publicado en *Variaciones*, libro de 1972) de Gonzalo Escudero, y la obra *Ecuador, drama y paradoja* (1950) de Leopoldo Benites Vinuesa. A medida que avanzaba la revisión de la primera de estas obras resultaba evidente que no sería posible ya revisar las restantes. Aún más: la práctica totalidad de los esfuerzos destinados a esta investigación fueron destinados a las primeras cuestiones tratadas en las *Cartas*.

Expuestas ya algunas conclusiones en torno a la revisión de las *Cartas* en su conjunto, procedo a realizar algunas anotaciones en torno a las cuestiones particulares de las cuales se ha ocupado el presente trabajo. La primera de ellas es la literatura sobre la realidad de “Nuestra América” y sus problemas, la cual pasó a ocupar una personalidad en sí misma en un momento relativamente tardío del proceso de la investigación. Tal es la razón por la cual la revisión llevada a cabo en el tercer capítulo dista de agotar lo que podría ser dicho en torno a la cuestión americana. La ausencia de otros autores —José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre—, otras obras —*Indología*—, otros argumentos —las interpretaciones de la realidad norteamericana, las posturas en torno al caudillismo, las propuestas específicas para que el destino del continente llegue a su realización— no obedece a una estrechez de perspectiva o a una minusvaloración de las cuestiones dejadas de lado; en todo caso, solo queda decir que se ha tratado que, en medida de lo posible, la revisión de aquella literatura proporcione las luces requeridas para los propósitos requeridos en el presente trabajo.

Aun con sus limitaciones en lo concernientes a su alcance, dicha revisión constituye también un primer esfuerzo por matizar o revisar algunos lugares comunes sobre las concepciones y esquemas de pensamiento latinoamericanos y ecuatorianos de las primeras décadas del siglo XX. (Debo reconocer que la sección dedicada a los autores que trataron la realidad de “Nuestra América” y sus problemas no tenía esta finalidad, la cual constituye un resultado un tanto accidental). Esto resulta

particularmente notorio en cuestiones tales como la nacionalidad. Al hablar de la primera de ellas, la práctica totalidad de dichos autores insisten en la existencia de vínculos (idioma, factor étnico, cultura, historia) entre los distintos países de “Nuestra América” —Hispanoamérica, por lo general— y se lamentan de la inexistencia o fragilidad de dichos vínculos al interior de dichos países; asimismo reiteran en la necesidad de fortalecer lo local para alcanzar lo regional. No pretendo aquí ofrecer una interpretación en torno a estas aseveraciones aparentemente contradictorias. Solo quiero mencionar una figura literaria que he visto en algunas de dichas obras para explicar la contradicción aparente: en una orquesta los instrumentos tienen diversos matices y tocan distintas notas; no obstante, cada uno de ellos complementa a los demás y todos forman parte de una sola sinfonía.

Otra cuestión en la cual se pone en evidencia la necesidad de revisar lugares comunes es en la del mestizaje. Dado que en las *Cartas al Ecuador* la cuestión del mestizaje ni siquiera aparece mencionada, este trabajo bien podía haber prescindido de tratarla. No obstante, el discurso del mestizaje ha sido un elemento central en varios de los análisis sobre Benjamín Carrión. Por tal razón, en el segundo capítulo se ha expuesto la vinculación de dicho discurso con Carrión y Vasconcelos, se han retomado varias de las críticas a las visiones del mestizaje de la primera mitad del siglo XX y se ha reconocido la relevancia de los planteamientos actuales en torno a las diversas identidades latinoamericanas. Hay que añadir ahora que las críticas a la ideología/discurso del mestizaje requieren de algunas precisiones. (El tercer capítulo recoge algunas anotaciones sobre Vasconcelos y la “raza cósmica”). Hay que añadir aquí los puntos siguientes: El primero de ellos es que el factor étnico no era el único retomado para explicar la realidad de los componentes humanos de “Nuestra América”. En el tercer capítulo, al hablar del plano humano y no humano, se ha mencionado al factor ambiental, su relación con el factor étnico y la relevancia que los distintos autores asignaban a dichos factores. De esto se deriva el segundo punto a considerarse: la inexistencia de una posición unívoca en torno al mestizaje. No desconozco el rol que desempeña conceptos tales como el proyecto blanco-mestizo. Aún más: estoy de acuerdo en que la dominación de los subalternos, en varias de sus facetas, estuvo sustentada en criterios étnicos que favorecían lo blanco y lo mestizo. Sin embargo, quiero también insistir que dicha postura, aunque dominante, tampoco fue absoluta. Habría que revisar las distintas formas de interpretar y valorar los componentes humanos (por ejemplo, para la época no era lo mismo un blanco sajón, libre de mezclas, que uno hispano, ya mestizado en la propia península) o los estudios que priorizaban el factor ambiental para confirmar este aserto.

Ya que se ha mencionado al factor ambiental, conviene tratar una cuestión que, comparada con otras de las aquí tratadas, resulta peculiar: el tropicalismo. A lo largo del tercer y del cuarto capítulo, más que tomar a los conceptos como unidades de análisis, se ha revisado el uso de ciertos términos que expresan conceptos varios. Tal es la razón por la que el presente estudio no puede ser considerado como una historia conceptual. Esto, sin embargo, no se debe a que descrea de la posibilidad de elaborar una historia conceptual. La sección dedicada al tropicalismo, en cierta forma, lo es: hay un esfuerzo por determinar las convergencias y divergencias, los acuerdos y las disputas en torno a un

concepto que no solamente era empleado para describir la realidad sino para valorarla. El hecho de que no se haya avanzado más en esta dirección se debe a las características de la propuesta metodológica de Quentin Skinner, la cual no tiene los alcances de una larga duración, requisito para una historia centrada en los conceptos. El historiador británico, no obstante, reconoce la posibilidad de escribir una historia conceptual, entendida esta como una historia sobre la forma en la que los conceptos han sido puestos en uso a lo largo del tiempo.

La sección sobre el tropicalismo, más que cualquier otra del presente trabajo, permite ver la posibilidad de una historia conceptual. Al ser empleado no solamente para describir una realidad (no humana y humana) sino también para valorarla, una genealogía de dicho concepto a través de los términos para expresarlo permitiría identificar uno de los mecanismos de cambio social. ¿Tiene sustento este parecer? Considero que sí. El mundo social y el vocabulario disponible para describirlo y valorarlo se apoyan mutuamente; afirmar que las relaciones causales entre ambos solamente se dan en una sola dirección —de la realidad al lenguaje— es subestimar la incidencia de este sobre aquel. En palabras de Skinner (2002, p. 178): “No solo se mantiene en su lugar nuestro mundo moral y social por la forma en la cual escogemos aplicar el vocabulario normativo que hemos heredado pero una de las formas a través de las cuales somos capaces de reevaluar y cambiar nuestro mundo es a través del cambio en las formas en las que este vocabulario es aplicado”.

Se ha señalado en el párrafo precedente que el vocabulario disponible en el lenguaje describe y valora. Al respecto, vale remarcar lo siguiente: la imagen del lenguaje como espejo de la realidad social, aunque sugerente, deja de lado el hecho de que ciertos términos cobra su importancia no solamente al describir sino, al mismo tiempo, legitimar las actividades sociales. (Tal es el caso de términos como trópico, tropical, y tropicalismo). Asimismo, hay que resaltar en el rol que cumplen nuestro lenguaje en la configuración de nuestras prácticas sociales. Al revisar la naturaleza del vocabulario del que los sujetos disponen para describir y valorar su conducta somos capaces de valorar también las constricciones que dicho vocabulario impone a la conducta misma. El lenguaje ya no es simplemente un epifenómeno de la realidad sino un determinante de la acción y el comportamiento. Así como las prácticas sociales inciden en los significados de nuestro vocabulario social, este delimita y fija el carácter de dichas prácticas.

La cuestión de los periodos de configuración de la ecuatorianidad —los gobiernos de García Moreno y Alfaro junto al prólogo del gobierno de Rocafuerte— es, quizá, la sección del presente trabajo en el cual la propuesta de contextualización defendida a lo largo del presente trabajo resulta más evidente. En medida de lo posible, se ha tratado de examinar la mayor cantidad de obras que discutieran los mismos puntos tratados por Carrión al hablar de la ecuatorianidad y los mandatarios que formaron parte de ella. En ocasiones, la revisión de dichos puntos parece dejar a las palabras de Carrión en un segundo plano. Considero que esta particularidad no es el resultado de una falta de previsión o de una inadecuada organización del presente trabajo sino una característica misma de la

contextualización. El objeto de interpretación del presente trabajo han sido las *Cartas al Ecuador* — texto— y, en consecuencia, se ha tratado de dar soporte —contexto— a las palabras de dicha obra. No obstante, hay que insistir que la relación entre el texto y contexto no viene dada por anticipado ni se halla fijada jerárquicamente. La obra de Carrión bien podría ser, a su vez, el contexto de otro texto. Quizás una lección que podría extraerse de estas constataciones es que, aun en las interpretaciones históricas sobre obras específicas, la recuperación de actos del habla particulares debe ceder paso a la identificación de marcos de pensamiento más amplios.

Una conclusión más limitada a lo expuesto por Carrión sería que la cuestión de la ecuatorianidad, al momento de escribirse las *Cartas*, distaba de ofrecer rasgos claros y definidos. No es difícil ver en la actualidad al intelectual lojano como uno de los exponentes más destacados de un proyecto nacional anclado en la cultura. Esta imagen, que fácilmente deriva en la de una figura que expone sus tesis y recibe aceptación unánime, no es la que mejor describe a las *Cartas* ni la más propicia para interpretar esta obra en su momento histórico. Como se ha visto en el cuarto capítulo, los argumentos de Carrión, aunque coincidían y guardaban vinculación con los de otras obras, también divergían y hacían frente a otros tantos que circulaban entonces. La vinculación de las palabras del intelectual lojano con la idea de dicho proyecto nacional se explica mejor como el triunfo de un alegato en un debate. Desde el punto de vista del presente, esto resulta particularmente evidente en su exposición sobre Alfaro y, bastante menos, en su valoración de García Moreno.

Lamentablemente, aquí no se ha podido desarrollar algunas de las cuestiones más intrincadas de las *Cartas*: el llamado para “volver a tener patria”, la “teoría de la pequeña nación”, y la ideología de la cultura nacional. El segundo capítulo las aborda en cierta medida, no obstante las anotaciones hechas allí distan de zanjar las interrogantes suscitadas. Hubo, no obstante, cierta revisión de aquellas temáticas que, por cuestiones de tiempo y de extensión de palabras, ha quedado excluida del presente trabajo. De dicho esfuerzo quedan algunas impresiones que, a falta de otro lugar, puedan quedar brevemente expuestas aquí. Desde las primeras *Cartas* aparece la cuestión de la ecuatorianidad; sin embargo, el propósito primordial de estos textos —al menos en un inicio— no fue el de configurar una propuesta de carácter nacional basada en la cultura sino ofrecer argumentos, ejemplos históricos, valoraciones para exhortar al gobierno de Arroyo del Río a que modifique su actitud. El conflicto de 1941-1942 marcó un punto de quiebre: a partir de entonces, Carrión también asumió la tarea de mostrar que, a pesar de lo sucedido, había razones para creer que era posible “volver a tener patria”. Contextualizar estos fragmentos de las *Cartas* equivaldría a elaborar un estudio sobre las formas de pensar al Ecuador tras lo sucedido con el Perú, cuestión que no sería meramente lingüística sino que abarcaría y se volvería social.

Para cerrar estas conclusiones solo quiero manifestar lo siguiente: la revisión de las *Cartas al Ecuador* nace de la convicción de que un trabajo sobre aquel tema puede ser de interés; que conocer sobre las ideas sobre aquella obra y sobre el panorama de ideas en el cual aquellas se hallan situadas tiene valor

para el aquí y el ahora, para el autor del trabajo y para los demás. En aquel sentido, la preocupación que sirvió de guía a este trabajo no fue gratuita sino que tuvo un propósito, estuvo acompañada de un sentido de lo que puede valer la pena ser entendido. No hay aquí una mirada desinteresada al pasado sino la creencia en el interés actual y la relevancia social que pueden tener los temas tratados. Después de todo, no es simplemente lenguaje lo que está en juego. Como recuerda Skinner (2002, p. 5), “empleamos nuestro lenguaje no solamente para comunicar información sino para, al mismo tiempo, reclamar autoridad para nuestras expresiones, para despertar las emociones de nuestros interlocutores, para crear lazos de inclusión y exclusión, y para tomar parte en muchos otros ejercicios de control social”.

Bibliografía

Fondos documentales

I. Físicos

Centro Cultural Benjamín Carrión

Biblioteca del Ministerio de Cultura del Ecuador

Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit

Biblioteca y Hemeroteca de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Biblioteca Federico González Suárez

II. Digitales

hemeroteca.abc.es/

<https://books.google.es/>

<https://www.archive.org/>

<http://www.bne.es/es/Catalogos/HemerotecaDigital/>

<https://www.hathitrust.org/>

<https://www.jstor.org/>

<http://www.repositorio.una.ac.cr/>

Fuentes secundarias

I. Libros

Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.

Barriga López, F. (1985). *Benjamín Carrión*. Quito: IECE.

Barros, M. (1990). *Historia diplomática de Chile. 1541-1938* (Segunda edición). Santiago de Chile: Andrés Bello.

Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.

Burbano de Lara, F. (2010). Guayaquil en los años 50. Irrupción populista, auge económico y poder oligárquico. En F. Burbano de Lara (Ed.), *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX* (pp. 247-289). Quito: FLACSO, Sede Ecuador : Ministerio de Cultura.

Cueva, A. (1988). *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Quito: Planeta.

De la Torre Espinosa, C. (1993). *La seducción velasquista*. Quito: Ediciones Libri Mundi : Enrique Grosse-Luemern : FLACSO, Sede Ecuador.

- Delgado Criado, B. E. C. (Ed.). (1993). *Historia de la educación en España y América*. Madrid: Ediciones SM.
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H. G. (2004). *Verdad y método II* (Sexta). Salamanca: Sígueme.
- Handelsman, M. (1989). *En torno al verdadero Benjamín Carrión*. Quito: El Conejo.
- Ibarra Crespo, H. (1999). *La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: una reinterpretación*. Quito: CAAP.
- Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. (L. Fernández Torres, Trad.). Madrid: Trotta.
- Lauderbaugh, G. (2015). *Historia política del Ecuador*. Quito: CODEU.
- Loveman, M. (2014). *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*. Oxford University Press.
- Orero de Julián, J., & Del Castillo Rojas, L. (1998). *El pensamiento vivo de Benjamín Carrión*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.
- Pineo, R. F. (2010). *Ecuador and the United States: Useful Strangers*. University of Georgia Press.
- Rojas Mix, M. (2009). *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Sangolquí: EDIESPE.
- Selser, G. (2001). *Cronología de las intervenciones extranjeras en América Latina: 1899-1945*. UNAM.
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics* (Vol. I. Regarding Method). Cambridge: Cambridge University Press.
- St. John, R. B. (1999). *The Ecuador-Peru Boundary Dispute: The Road to Settlement*. (R. Bradley & C. H. Schofield, Eds.). Durhan: International Boundaries Research Unit.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Zapater, I. I. (2009). *Memorias del Premio Espejo* (Tomo I / 1975-1984). Quito: Consejo Nacional de Cultura.

II. Artículos

- Alemán Salvador, Á. (2005, diciembre). Benjamín Carrión en el proceso de formación del canon ecuatoriano. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, 3 (3), 91-113.
- Alemán Salvador, M. (2005, diciembre). Benjamín Carrión, diplomático. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 143-177.
- Araujo Sánchez, D. (2000). Dos textos fundacionales de la crítica del relato ecuatoriano. *Kípus: revista andina de letras*, (12), 19-24.
- Binns, N. (2011). Poesía, pasión y propaganda. El activismo político de los intelectuales ecuatorianos durante la Guerra Civil española. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, (34), 67-90.
- Carrió, G. R., & Rabossi, E. A. (1982). La filosofía del John L. Austin. En J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (pp. 7-35). Barcelona: Paidós.
- Carrión, A. (1976, febrero-marzo). Alejandro Carrión habla sobre Benjamín Carrión. *Mensajero*, 5-7.
- Carrión, B. (2005a, diciembre). Benjamín Carrión da una clase sobre Benjamín Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 283-299.

- Carrión, B. (2005b, diciembre). Exposición de Eduardo Kingman. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión, III* (3), 199-201.
- Carrión, B. (2005c, diciembre). Retrato a lápiz del Ecuador y su cultura. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión, III* (3), 181-195.
- Carrión, B. (2005d, diciembre). Trece años de cultura nacional. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión, III* (3), 249-278.
- Cohen, L. J. (1964). Do Illocutionary Forces Exist? *The Philosophical Quarterly*, 14 (55), 118-137.
- Darnton, R. (1988). Historia intelectual y cultural. *Historias*, (19), 41-56.
- Fernández-Salvador, C. (2014). Benjamín Carrión y las políticas culturales de la primera mitad del siglo XX: de las colecciones privadas a la esfera pública. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 219-245). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Franco Serrano, W. (1981). Benjamín Carrión. En *Homenajes a Benjamín Carrión* (pp. 107-108). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Green, M. (2015). Speech Acts. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015). Recuperado a partir de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/speech-acts/>
- Grijalva, J. C. (2014a). A caballo por la ruta de los libertadores: el legado mesiánico y elitista de José Vasconcelos en Ecuador. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 321-352). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Grijalva, J. C. (2014b). Vasconcelos/Carrión, una democratización cultural restringida. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 7-28). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Hadatty Mora, Y. (2014). José Vasconcelos y Benjamín Carrión, suscitadores de las vanguardias. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 247-271). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Hale, C. A. (1991). Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina* (Vol. 8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930, pp. 1-64). Barcelona: Crítica.
- Handelsman, M. (1988). Estudio introductorio. En B. Carrión, *Cartas al Ecuador* (pp. 9-40). Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.

- Handelsman, M. (2009). Benjamín Carrión entre la modernidad y la posmodernidad. En *Treinta años sin/con Benjamín Carrión* (pp. 153-181). Quito: Editorial Pedro Jorge Vera de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Handelsman, M. (2014). Visiones del mestizaje en Indología de José Vasconcelos y Atahuallpa de Benjamín Carrión. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atahuallpa a Cuauhtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 31-57). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Jáuregui, C. A. (2014). Oswaldo Guayasamín, Benjamín Carrión y los monstruos de la razón mestiza (A propósito de los 60 años de Huacayñán, 1952-1953). En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atahuallpa a Cuauhtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 83-114). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Kim, S. H. (2012). Max Weber. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2012). Recuperado a partir de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/weber/>
- Kingman, N. (2005, diciembre). Benjamín Carrión en familia. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 425-429.
- López, C. A. (2012). Memoria de la Guerra de 1941. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, (36), 193-201.
- López, F. (2011). El giro lingüístico de la Filosofía y la Historiografía contemporánea. *Revista Mañongo*, XIX (37), 189-213.
- Loustaunau, E. (2014). Imaginar la ecuatorianidad en tiempos de crisis: Cartas al Ecuador y la representación cultural de la migración contemporánea. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atahuallpa a Cuauhtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 147-176). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Malpas, J. (2015). Hans-Georg Gadamer. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015). Recuperado a partir de <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/gadamer/>
- Marentes, L. A. (2014). Cuauhtémoc y Atahuallpa: símbolos del mestizaje iberoamericano en Vasconcelos y Carrión. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atahuallpa a Cuauhtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 59-81). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Morales Benítez, O. (2005, diciembre). Desde una ventana se habla del Ecuador con Benjamín Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 301-309.
- Moreano, A. (1983). El escritor, la sociedad y el poder. En H. Rodríguez Castelo, C. Ansaldo, D. Araujo Sánchez, & A. Moreano, *La literatura ecuatoriana en los últimos 30 años (1950-1980)*. Quito: El Conejo.

- Moreano, A. (1988). Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático nacional. *Revista de Historia de las Ideas*, (9), 51-72.
- Núñez Sánchez, J. (2000). La actual historiografía ecuatoriana y ecuatorianista. En *Antología de Historia* (pp. 9-46). Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Palti, E. J. (2004). De la Historia de «ideas» a la Historia de los «lenguajes políticos». Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano. *Anales Nueva Época*, (7-8), 63-81.
- Pérez Ramírez, G. (2005, Diciembre del). Benjamín Carrión, el fiel amigo. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III(3), 311-314.
- Perus, F. (2014). García Moreno, el santo del patíbulo y Ulises criollo: biografía y autobiografía en los bordes de la ficción. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 273-297). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Piñeiro Iníiguez, C. (2005, Diciembre del). Benjamín Carrión: por el camino de la cultura, volver a tener patria. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III(3), 57-89.
- Querejeta Barceló, A. (2014). Vasconcelos y Carrión: un sumario epistolar. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 301-320). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Rabasa Gamboa, E. (2011). La escuela de Cambridge: historia del pensamiento político. Una búsqueda metodológica. *En-claves del Pensamiento*, V(9), 157-180.
- Ramberg, B., & Gjesdal, K. (2014). Hermeneutics. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014). Recuperado a partir de <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hermeneutics/>
- Rodríguez Castelo, H. (1981). «Idioma y estilo» de luto. En *Homenajes a Benjamín Carrión* (pp. 163-165). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Rodríguez Castelo, H. (2005, diciembre). Relectura de Benjamín Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 17-55.
- Rodríguez Monegal, E. (2003). El meridiano intelectual de Hispanoamérica. Otra polémica inútil. En *Obra selecta* (pp. 53-59). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rojas, Á. F. (2005, diciembre). Benjamín Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 399-401.
- Salazar, G. (2001). Benjamín Carrión: versiones de un mapa de América. En *La patria en tono menor: ensayos escogidos*. México, D. F.: Casa de la Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión» / Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez Prado, I. M. (2014). Los tonos de la patria: Carrión en México y las fundaciones de la cultura nacional en América Latina. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a*

- Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 201-217). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Serrano Sánchez, R. (2005, Diciembre del). Las otras noticias secretas de América. Aproximación a la correspondencia de B. Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, 3(3), 489-509.
- Sinardet Seewald, E. (2014). La revisión del proyecto cultural de Benjamín Carrión: los tzántzicos parricidas. En M. Handelsman & J. C. Grijalva (Eds.), *De Atabualpa a Cuaubtémoc. Los nacionalismos culturales de Benjamín Carrión y José Vasconcelos* (pp. 353-380). Quito/Pittsburgh: Museo de la Ciudad/Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/Universidad de Pittsburgh.
- Sutter, P. S. (2017). The Tropics. A Brief History of an Environmental Imaginary. En A. C. Isenberg (Ed.), *The Oxford Handbook of Environmental History* (pp. 178-204). New York: Oxford University Press.
- Szászdi, A. (1985, mayo). La Historiografía de la República del Ecuador. *Cultura. Revista del Banco Central del Ecuador*, VIII (22), 129-172.
- Tinajero, F. (1986). Estudio introductorio. En F. Tinajero (Ed.), *Teoría de la cultura nacional* (pp. 11-78). Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Tinajero, F. (1991). Una cultura de la violencia. Cultura, arte e ideología. En E. Ayala Mora (Ed.), *Nueva Historia del Ecuador* (Vol. 10. Época republicana IV, pp. 187-217). Quito: Grijalbo-Corporación Editora Nacional.
- Tinajero, F. (2013). El siglo de Carrión. En *Benjamín Carrión y la «cultura nacional»* (pp. 11-61). Quito: Secretaría Nacional de Gestión de la Política.
- Tinajero, F. (2014). El siglo de Carrión. En *El siglo de Carrión y otros ensayos* (pp. 15-130). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
- Ycaza Cortés, P. (2005, Diciembre del). Itinerario ideológico de Benjamín Carrión. *Re/Incidencias. Anuario del Centro Cultural Benjamín Carrión*, III (3), 457-464.

Fuentes primarias

I. Libros

- Agramonte, R. (1935). *Biografía del dictador García Moreno: estudio psicopatológico e histórico*. La Habana: Cultural S. A.
- Andrade Coello, A. (1927). *Motivos nacionales (crónicas quiteñas)* (Tomo segundo). Quito: Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios.
- Andrade Coello, A. (1942). *Eloy Alfaro: epinicio histórico*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Andrade, R. (1916). *Vida y muerte de Eloy Alfaro (memorias)*. Nueva York: York Printing Co.
- Andrade, R. (1925). *Montalvo y García Moreno (Ensayos históricos y biográficos)* (Tomo I). Guayaquil: Imprenta La Reforma, Casa Editorial Jouvin.

- Barrera, I. (1954). *Historia de la literatura ecuatoriana* (Vol. III. Siglo XIX). Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Bulnes, F. (1899). *El porvenir de las naciones hispano americanas ante las conquistas recientes de Europa y los Estados Unidos*. México: Imprenta de Nariano Nava.
- Bunge, C. O. (1918). *Nuestra América (ensayo de psicología social)* (Sexta edición). Buenos Aires: Vaccaro.
- Cancio, Á. Z. de. (1889). *Vida del Excmo. Señor D. Gabriel García Moreno, restaurador y mártir de la tesis católica en el Ecuador*. Madrid: Imprenta de José Gil y Navarro.
- Carrera Andrade, J. (1943). *Mirador terrestre: la República del Ecuador. Encrucijada cultural de América*. New York: Las Américas Publishing Company.
- Carrión, B. (1928). *Los creadores de la nueva América*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- Carrión, B. (1937). *Índice de la poesía ecuatoriana contemporánea*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Carrión, B. (1942). *Cartas al Ecuador*. Quito: Gutenberg.
- Carrión, B. (1950). *El nuevo relato ecuatoriano: crítica y antología* (Vol. 1). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Carrión, B. (1956). *Santa Gabriela Mistral (ensayos)*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cevallos García, G. (1942). *Entonces fue el Ecuador*. Cuenca: Austral.
- Chávez González, R. A. (1937). *El mestizaje i su influencia social en América*. Guayaquil: Imprenta y Talleres Municipales.
- Cornejo, J. (1938). *Fuera del diccionario (unas tres mil voces i acepciones que no constan en el léxico oficial castellano)*. Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.
- Crespo Toral, R. (1939). *García Moreno: el hombre, el ciudadano, el héroe, el genio*. Cuenca: Tipografía de la Universidad.
- Darquea, R. (1942). *Eloy Alfaro*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Escala, V. H. (1932). *Mosaico* (Segunda edición). Caracas: Élite.
- Falconí R., G. (1930). *Hispanoamérica para los hispanoamericanos* (Tesis doctoral). Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Frank, W. (1932). *América Hispana: un retrato y una perspectiva*. (L. Felipe, Trad.). Madrid: Espasa-Calpe.
- Gálvez, M. (1942). *Vida de don Gabriel García Moreno*. Buenos Aires: Difusión.
- García Calderón, F. (1987). *Las democracias latinas de América. La creación de un continente*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Henríquez Ureña, P. (2006). *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Cielonaranja. Recuperado a partir de <http://www.cielonaranja.com/phuseisensayos.pdf>
- Homenaje que la Junta Liberal-Radical del Azuay rindió al egregio General Don Eloy Alfaro en día 6 de diciembre de 1942 con motivo de la celebración del primer centenario de su nacimiento*. (1942). Cuenca.
- Idrobo, T. A. (1947). *Vicente Rocafuerte: el Sarmiento del trópico*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Imbelloni, J. (1936). *Epítome de culturología*. Buenos Aires: José Anesi.

- Jaramillo Alvarado, P. (1927). *Política tropical: con un estudio preliminar acerca de la dictadura de Bolívar*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Jaramillo Alvarado, P. (1938). *La Presidencia de Quito. Memoria histórico-jurídica de los orígenes de la Nacionalidad Ecuatoriana y de su defensa territorial* (Tomo I). Quito: Editorial «El Comercio».
- Keyserling, H. G. (1930). *Renacimiento*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Keyserling, H. G. (1931). *Meditaciones suramericanas*. Santiago de Chile: Zig-zag.
- Kidd, B. (1898). *The Control of the Tropics*. New York: The Macmillan Company.
- Le Gouhir y Rodas, J. (1920). *Historia de la República del Ecuador* (Vol. I). Quito: Tip. de la «Prensa católica».
- Le Gouhir y Rodas, J. (1921). *Un gran americano. García Moreno*. Quito: Prensa Católica.
- Loor, W. (1947a). *Eloy Alfaro* (Vol. I: 1842-1895). Quito: Moderna.
- Loor, W. (1947b). *Eloy Alfaro* (Vol. II. 1895-1901). Quito: Moderna.
- Loor, W. (1947c). *Eloy Alfaro* (Vol. III. 1901-1912). Quito: Moderna.
- Mistral, G. (2002). *Gabriela Mistral: su prosa y poesía en Colombia*. Convenio Andrés Bello.
- Monsalve Pozo, L. (1934). *Indoamérica*. Cuenca: Talleres de la Universidad de Cuenca.
- Ortega y Gasset, J. (1998). *El Espectador*. Biblioteca EDAF.
- Osorio, L. E. (1933). *Los destinos del trópico*. Quito: Editorial Bolívar.
- Palacios, V. (1942). *Biografía sintética del ilustre general ecuatoriano Don Eloy Alfaro*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Paredes, Á. M. (1935). *Los resultados sociales de la herencia*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Pérez Concha, J. (1942). *Eloy Alfaro: su vida y su obra*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Ponce Enríquez, C. (1942). *Génesis y ocaso de un régimen: apuntes impersonales de sociología política*. Quito: Juventud.
- Robalino Dávila, L. (1948). *García Moreno*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Rojas, A. F. (1948). *La novela ecuatoriana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sánchez, L. A. (1935). *Vida y pasión de la Cultura en América*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Santovenia, E. (1942). *Vida de Alfaro*. La Habana: Trópico.
- Torres-Rioseco, A. (1949). *Grandes novelistas de la América Hispana*. University of California Press.
- Vasconcelos, J. (1926). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Barcelona: Agencia Mundial de Librería.
- Velásquez, C. V. (1937). *El problema histórico de Hispanoamérica*. Quito: Imprenta Caja del Seguro.
- Zúñiga, N. (1940). *Fenómenos de la realidad ecuatoriana*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Zúñiga, N. (1945). *Atahualpa: o la tragedia de Amerindia*. Buenos Aires: Americalee.

II. Artículos

- Albán Cevallos, H. M. (1941). Ferrocarril y Carretera Panamericana. *El Libertador: órgano de la Sociedad Bolivariana del Ecuador*, IV (60 y 61).

- Arcos, G. (1938). Biotología del habitante del altiplano. En *Realidades ecuatorianas, curso de extensión cultural* (pp. 43-89). Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Bossano, L. (1929). Apuntes acerca del regionalismo en el Ecuador. *Anales de la Universidad Central*, XLIII (269), 181-236.
- Bossano, L. (1933). Notas sobre el campesino ecuatoriano. *Anales de la Universidad Central*, Tomo L (283), 281-327.
- Camacho Santos, E. (1936). Don Vicente Rocafuerte, impulsor de la Independencia Americana y Presidente de la República del Ecuador. *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas*, IV (IV-V-VI), 10-63.
- Carrión, B. (1949). Exposición pictórica de Diógenes Paredes. *Letras del Ecuador*, (50-52), 5.
- Carrión, B. (1955). Pío Jaramillo Alvarado, Doctor en Ciencias de la Patria. En P. Jaramillo Alvarado, *Historia de Loja y su provincia* (pp. vii-xxxix). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Carrión, B., Santos, E., & López de Mesa, L. (1938, de diciembre de). La hora de Montalvo en Colombia. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica*, Tomo XXXVI (5), 65-69.
- Chávez González, R. A. (1935). Estudios de idiosincrasia regional. *Anales de la Universidad Central*, Tomo LV (294), 455-535.
- Crespo Toral, R. (1938, julio). García Moreno y Borrero. *Revista del Centro de Estudios Históricos y Geográficos de Cuenca*, VIII (32).
- Garcés, V. G. (1933). Panamericanismo. *Anales de la Universidad Central*, Tomo L (284), 659-661.
- García Ortiz, H. (1932). Interpretación cívica de Montalvo. *Anales de la Universidad Central*, XLIX (281), 215-231.
- Gómez de la Serna, R. (1930). Breve silueta preliminar. En B. Carrión, *Mapa de América* (pp. 11-17). Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- González, M. P. (1929). Un Homenaje a Enrique José Varona. *Hispania*, 12(6), 601-603.
- Hubbell, J. B., Paine, G., & Spivey, H. E. (1941). Committee on Bibliography. *South Atlantic Bulletin*, 7(1), 1-20.
- Jaramillo Alvarado, P. (1946). La nación quiteña. Biografía de una cultura. *Anales de la Universidad Central*, LXXIV (323-324), 5-112.
- Jiménez, E. (1939, de enero de). Mensaje al hombre de los trópicos. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica*, Tomo XXXVI (7), 99.
- La política y el termómetro. (1905, agosto 24). *Alrededor del mundo*, 125.
- Larrea, C. M. (1940). Discurso de introducción. En *América: curso de extensión cultural* (pp. 21-37). Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Leavitt, S. E. (1944). Timely Translation. *South Atlantic Bulletin*, 10(1), 1+11.
- Marinello, J. (1932). Gabriela Mistral y José Martí. *Revista Bimestre Cubana*, XXX (2), 232-238.
- Masur, G. (1939). Epopeya del trópico: nota sobre la novela de Luis Bromfiel «Vino la lluvia» (The rains came). *Revista de las Indias*, (9), 318-320.

- Mistral, G. (1922, julio 10). Palabras que hemos manchado: tropicalismo. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica, Tomo IV* (16), 213.
- Mistral, G. (1928). Prólogo. En B. Carrión, *Los creadores de la nueva América* (pp. 7-17). Madrid: Sociedad General Española de Librería.
- Mistral, G. (1932, de agosto de). El trópico y José Martí. *ABC*, pp. 10-11.
- Moncayo, P. (1874). Gabriel García Moreno, presidente del Ecuador. En *Suscripción de la Academia de Bellas-Letras a la estatua de Don Andrés Bello* (pp. 211-217). Santiago: Imprenta de la librería del Mercurio de A. y M. Echeverría.
- Neale-Silva, E. (1948). El arte poético de José Eustasio Rivera. *Revista Hispánica Moderna*, 14(3/4), 193-271.
- Orrego, A. (1936, de agosto de). Haya de la Torre, el caudillo indoamericano. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica, Tomo XXXII* (6), 95-96.
- Paz y Miño, L. T. (1938). La distribución geográfica de la población del Ecuador. En *Realidades ecuatorianas, curso de extensión cultural* (pp. 91-122). Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Picón Salas, M. (1931, junio 20). Sentido americano del disparate. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica, Tomo XXII* (23), 364, 367-368.
- Reid, J. T. (1940). Recent Theories of Americanism. *Hispania*, 23(1), 67-72.
- Sánchez, L. A. (1934). Esquema de la cultura hispanoamericana. *América. Revista de cultura indoamericana. Publicación trimestral del Grupo América*, IX (56-57), 154-178.
- Sánchez, L. A. (1949, de abril de). El mito del trópico. *Repertorio Americano. Semanario de cultura hispánica, Tomo XLV* (6), 94.
- Terán V., R. A. (1934). El Ecuador de hoy y sus problemas. *Anales de la Universidad Central*, LIV (291), 83-172.
- Tobar Donoso, J. (1941). Prólogo. En R. Pattee, *Gabriel García Moreno y el Ecuador de su tiempo* (pp. IX-XIX). Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Velasco Aragón, L. (1937, mayo). José Eustasio Rivera o el Tropicalismo en la Literatura Americana. La Vorágine. *Universidad. Mensual de cultura popular*, (16, tomo III), 4-7.
- Villagómez López, J. (1940). Indoamericanismo y panamericanismo. En *América: curso de extensión cultural* (pp. 147-173). Quito: Imprenta de la Universidad Central.

III. Prensa

- Arroyo, C. E. (1930, de abril de). Una gran novela hispanoamericana. *El Telégrafo*, p. 3.

Anexos

I. Excursos

Los esquemas de pensamiento y la explicación de conceptos ajenos

Una de las proclamas del empirismo lógico consistía en sostener que una expresión, para ser significativa, debía referirse a hechos y, por lo tanto, debía verificarse sus aserciones. Tal propuesta ignoraba el hecho de que no hay un camino directo de la experiencia pura, la evidencia observable hacia las creencias, los juicios. Hay que reconocer que existe un mundo independientemente de nosotros, el cual nos provee del material del cual están formadas nuestras creencias e ideas. No obstante, dicho mundo se halla moldeado también por el empleo de nuestro vocabulario y nuestros conceptos, los cuales se hallan sujetos a una apreciación y clasificación elaborada desde un lugar y una perspectiva. Resulta necesario señalar esto porque cada vez que damos cuenta de nuestras ideas estamos empleando algún esquema clasificatorio en particular que no posee privilegio alguno para “revelar” la realidad.

Debido a que diferentes esquemas de pensamiento dividen al mundo de diferentes maneras, ninguno de esquema particular puede ser empleado para dar cuenta de hechos indisputables. Parecería que tal aserción, al negar la posibilidad de proporcionar un significado fijo en nuestro propio vocabulario para un término determinado, excluye toda posibilidad de explicar un concepto ajeno. No obstante, dicha tarea no debe ser concebida como un mero ejercicio de traducción. Existe siempre la posibilidad de aprender el uso del término ajeno en cuestión y de verificar cuáles son las discriminaciones empleadas para su aplicación. De hecho, la posibilidad de interpretación histórica radica, más que en la traducción de términos extraños, en el aprendizaje de los estilos de razonamiento de los sujetos del pasado, esto es, en la recuperación de los conceptos que poseían, las distinciones que trazaron y las cadenas de razonamiento que siguieron los sujetos del pasado como parte de sus esfuerzos por dar sentido a su mundo (Skinner, 2002, p. 47).

Consideraciones en torno a la contextualización y la historia de las ideas

Según el historiador estadounidense Arthur Lovejoy, fundador de la *History of Ideas*,¹ más allá de los debates y desacuerdos ideológicos, hay un ámbito en el cual existe continuidad y estabilidad: el de las ideas-unidad, las cuales deben ser rastreadas por el historiador. Tal caracterización del quehacer histórico se sostiene en un presupuesto desafortunado: las ideas son entidades que permanecen más o menos inmutables a lo largo del tiempo. Si las ideas de los textos (y los fenómenos vinculados a ellas —el pensamiento, el lenguaje, los conceptos, las palabras—) han de constituirse en objetos del

¹ En el caso estadounidense, la historia social y la historia intelectual maduraron al mismo tiempo —inicios del siglo XX— y fueron aliadas en el combate a la vieja historiografía. No obstante, dicha alianza se derrumbó en los años 40 y 50, cuando Arthur Lovejoy y Perry Miller despojaron a la historia intelectual de cualquier interés por el contexto social con el fin de elevarla por sobre otras ramas históricas. Lovejoy, como se ha señalado, constituyó a la *History of ideas* como disciplina autónoma de la Historia. Al respecto, véase el artículo «Historia intelectual y cultural» (Darnton, 1988).

estudio histórico, estas tendrán que ser consideradas a partir de la historicidad de sus usos. La única historia de las ideas posible es la de los distintos usos de estas por distintos sujetos en distintas circunstancias. Por debajo o detrás de los usos, como afirma Skinner, no hay nada.

La comprensión de una idea no puede basarse únicamente en el estudio de los términos en los que esta era expresada ya que estos pueden haber sido utilizados con intenciones varias e incompatibles. La posibilidad que queda ante tal situación es la de rastrear las diversas circunstancias en las que los términos podía aparecer con el fin de identificar todo lo que podía ser hecho con el uso de los mismos. Una noción análoga puede rastrearse en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, donde el filósofo sostiene que, para comprender una cierta palabra, hay que mirar los juegos del lenguaje en los que esta aparece. Dichos juegos, no obstante, no deben entenderse como un comportamiento subjetivo. (Según Gadamer, es el mismo juego, al abarcar a todos los jugadores, el que juega).

Para su quehacer, los historiadores disponen de una herramienta —la contextualización—, la cual puede ser de ayuda para rescatar el carácter performativo de los términos en los que se expresan las ideas y para evitar que las ideas queden convertidas, como en la exposición de Lovejoy, en entidades suprahistóricas. Todo estudio genuinamente histórico no puede prescindir de la contextualización. En verdad, un contexto bien establecido ofrece indudables ventajas: arroja luces sobre lo que debe ser estudiado y ayuda a descartar explicaciones que no vienen al caso. Aun así, la cuestión del contexto —más específicamente, su alcance— precisa de ciertas puntualizaciones en el caso de la historia de las ideas. El planteamiento subsiguiente puede quedar resumido de la siguiente manera: en el caso de la investigación histórica de las ideas, el contexto requerido no puede quedar circunscrito a los sucesos sociales, políticos, económicos que, dentro de un lapso más o menos cercano y estable, circundan a lo que se indaga.

El contexto, tal como lo muestran sus raíces etimológicas, se vincula con la idea del tejido. En virtud de que el texto siempre forma parte de un entramado, la separación entre este y el contexto no es connatural. El texto situado al interior de un contexto, al igual que una fibra, adquiere su carácter no solamente por la posición que ocupa en la urdimbre sino también por la trama que compone junto con otras fibras y, aun, con otros tejidos. La relación entre el texto y el contexto no está fijada jerárquicamente: lo que, en determinadas circunstancias, cuenta como texto, en otras resulta contexto. El texto requiere de su contexto para constituirse como tal; este, sin embargo, no es una realidad que nos es dada de una vez. Al establecer una relación texto-contexto hay que proceder lo más holísticamente posible. El contexto relevante para la comprensión de las ideas no es necesariamente uno inmediato sino aquel “que nos permita apreciar la naturaleza de la intervención constituida por sus expresiones” (Skinner, 2002, p. 116). La posibilidad de identificar entramados insospechados, lejanos y que, sin embargo, resulta válidos no debe ser dejada de lado.

Las consideraciones precedentes resultan particularmente importantes en el caso de la historia de las ideas. La interpretación histórica de las ideas requiere de la locación de estas en marcos más amplios

del pensamiento. Por ello, la clase de contexto pertinente para el estudio histórico de las ideas será primordialmente ideológico.² Los textos —o, podría decirse, las ideas que pretenden ser estudiadas a través de estos— están rodeados por todo un mundo de factores sociales, políticos, económicos, religiosos. Aunque son constitutivos necesarios para la contextualización de un texto, tales factores no lo constriñen por completo. Hacia este apunta Skinner cuando señala que “necesitamos que una de nuestras principales tareas sea la de situar los textos que estudiamos dentro de tales contextos intelectuales en cuanto nos permite dar sentido de lo que sus autores estaban haciendo al escribirlos”. Debido a que hay un vínculo entre el rango de intenciones que pueden ser adscritas a un sujeto y la naturaleza de sus creencias, la interpretación de las acciones lingüísticas no puede pasar por alto el preguntarse por las creencias.

La acción lingüística y las convenciones

Los textos pasados no son simplemente enunciados sino argumentos, los cuales se sitúan a favor o en contra de un determinado punto de vista o decurso de una acción. Concebir a los textos como movimientos en la argumentación tiene incidencia en el comprender mismo de estos: si las expresiones de un escrito son, además, actos de comunicación, hay que comprender las razones de su enunciación. Se requiere, en palabras de R. G. Collingwood, identificar la pregunta a la cual las expresiones pretendían ser la respuesta. De no proceder así, no dispondremos de indicio alguno para entender el rol que dicha expresión pudo haber jugado en el pensamiento individual que la emitió o su importancia en un determinado clima intelectual.

Según Skinner (2002, p. 102), “entender lo que un escritor puede haber estado haciendo al usar un concepto o argumento particular, necesitamos en primer lugar aprehender la naturaleza y el rango de cosas que reconociblemente podrían haber sido hechas al usar ese concepto particular en el tratamiento de ese tema particular en ese momento particular”. Una expresión constituye una toma de postura en un argumento; su comprensión requiere del reconocimiento de lo que se pudo estar haciendo al expresarla. Estudiar los usos de ciertas expresiones o palabras no supone el examen de acciones individuales sino la revisión de “las convenciones que rodean la realización de tales acciones en el contexto social relevante” (Skinner, 2002, p. 142).

La terminología de las ilocuciones —la acción lingüística—, retomando a Austin (1982, p. 160), refiere a “las convenciones de la fuerza ilocucionaria en cuanto gravitan sobre las circunstancias especiales de la ocasión en que la ocasión es emitida”. Toda expresión seria, al estar concebida como un acto de comunicación, es convencionalmente reconocible. Su estudio requiere no solamente de la revisión de los textos sino, principalmente, de “las convenciones prevalecientes que gobiernan el tratamiento de los temas a los que se refiere el texto” (Skinner, 2002, pp. 101-102). La tarea de aprehender lo convencional no queda limitado a la comprensión de una acción basada en convenciones sino en la

²Debido a la posibilidad de resonancias equívocas, una aclaración: empleo para este caso el término “ideología” en su sentido lato, esto es, distinto del sentido marxista de ideología.

comprensión de las asunciones y expectativas de una cultura dada. La propuesta para la comprensión de un texto debe ser una distinta a la de leer un texto una y otra vez. Quizás lo más apropiado sea el estudio de las convenciones y asunciones, a partir de las cuales las intenciones de un contribuidor particular pueden ser decodificadas.

Skinner: la acción social y la intencionalidad

La idea según la cual los hombres asignan un significado a sus acciones ha sido el punto de partida para una serie de discusiones sobre la forma de dar cuenta de las acciones sociales (Skinner, 2002, p. 128): Desde cierta perspectiva, denominada anti-naturalista, se establece una conexión lógica entre el significado de una acción social y los motivos de los agentes que la realizaron. Para que una acción cobre sentido se requiere de la recuperación de los motivos que, a su vez, requiere de un ejercicio de localización de la acción dentro de un contexto de reglas sociales. Las conclusiones obtenidas desde la perspectiva anti-naturalista son las siguientes: la tarea de descifrar el significado de una acción, esto es, proporcionar una explicación de esta con base en ella resulta incompatible con una explicación causal. Queda establecido un contraste entre la comprensión de las acciones en virtud de sus motivos y la explicación de estas a través de causas.

Desde otra perspectiva, denominada naturalista, la captación del significado constituye apenas una descripción y, debido a que la descripción de un fenómeno en otros términos no provee de una explicación de esta, la localización de una acción en su contexto y la captación de su significado no pueden ser considerarse como una explicación de la misma. Los naturalistas, a diferencia de sus adversarios, también sostienen que el hecho de que una acción tenga un significado o se ajuste a determinadas reglas no es incompatible con la explicación causal. La vinculación de una acción de acuerdo a un conjunto de reglas y su localización en un contexto solamente forma parte de la motivación del agente y no contradicen realmente la idea según la cual las acciones pueden ser explicadas por leyes causales. El tomar en cuenta las circunstancias de la acción y los motivos de quienes la realizaron no constituye una explicación.

El séptimo capítulo del primer volumen de *Visions of Politics* da cuenta de ambas posturas con el fin de establecer ciertos criterios para el estudio de la acción social a través de la propuesta de Austin. Para ello, Skinner parte del caso más evidente en el que se puede hablar de un significado en las acciones —el uso del lenguaje— y sostiene que la comprensión de una acción equivale a la decodificación del significado de una acción parece remitir a la pregunta en torno a lo que un determinado sujeto pudo haber estado haciendo al realizar una determinada acción. Si se extiende la equivalencia, es posible establecer que la pregunta por las intenciones de un sujeto al actuar de determinada manera puede ser equiparada con la pregunta (y su subsecuente respuesta) sobre la fuerza ilocucionaria de la acción estudiada. La reelaboración de una descripción ilocucionaria equivale a dar una explicación sobre el objeto de una acción; la forma de reelaborar una descripción basada en la recuperación de la fuerza ilocucionaria que pretendía el autor puede ser capaz de explicar

características del comportamiento o acción. La re-descripción surgida, en contra de lo sostenido por los naturalistas, es, de hecho, una explicación.

Tales equiparaciones, no obstante, dicen poco sobre los motivos que pudieron haber tenido los sujetos en cuestión para llevar a cabo sus acciones. Según la tesis anti-naturalista, el concepto de significado social puede proveer explicaciones siempre y cuando señale de los motivos de los sujetos para su acción. Dicha afirmación, empero, al no establecer una distinción entre los motivos y las intenciones, resulta engañosa.³ Si bien los motivos y las razones para poseerlos pueden, de hecho, ser explicados en términos causales, hay explicaciones (como aquellas con base en las intenciones) de un carácter no causal. Skinner precisa que pasar por alto esta distinción (y usar de manera intercambiable términos como motivos, intenciones, razones y propósitos) favorece la omisión de un paso previo a revisión de los factores que entran juego en el comportamiento: preguntarse si la realización de la acción misma lleva en sí elementos convencionales de fuerza ilocucionaria.

Según Skinner, afirmar que una acción puede ser explicada en términos de las intenciones del agente que las realizó no equivale a sostener que dicha explicación no causal es incompatible con una posible explicación en términos causales de dicha acción. La tesis anti naturalista según la cual una acción con significado no puede ser explicada en términos causales queda, en consecuencia, invalidada. Si bien pueden existir explicaciones causales del comportamiento humano —queda expuesto el caso de los motivos—, es también cierto que la comprensión de la fuerza ilocucionaria a través del significado no natural (intenciones) constituye una caracterización de la acción.

Las contradicciones en Benjamín Carrión

Varios autores comparten y mencionan una idea que es a menudo empleada para explicar a Benjamín Carrión: la contradicción. Michael Handelsman (1989, p. 14) señala que "al leer detenidamente toda la obra de Benjamín Carrión, uno no deja de extrañarse cada vez que descubre las numerosas contradicciones que han convertido al Maestro, especialmente en los últimos años, en una figura discutida y discutible". Expresiones como "la figura polémica y contradictoria de Benjamín Carrión", "la naturaleza contradictoria de la obra carrionesca", "el carácter antinómico de la obra de Carrión", que han sido empleadas para insistir en el carácter contradictorio de la obra de Carrión, podrían resumirse en una suerte de contradicción fundamental: la que supuestamente surgiría entre las preferencias culturales del intelectual lojano y su postura política. "El mundo de Carrión parece oscilar entre una orientación cultural cosmopolita y aristócrata y un pensamiento solidario con revoluciones populares..." (Handelsman, 1988, p. 14).

El primer empleo de la noción de contradicción para dar cuenta del itinerario intelectual de Benjamín Carrión aparece en el artículo de Alejandro Moreano titulado «Benjamín Carrión: el desarrollo y la crisis del pensamiento democrático nacional». Allí se argumenta que Carrión conjuga "una visión

³ El tema aparece tratado con mayor profundidad en la sección dedicada a la exposición que Skinner realiza del análisis de Austin.

cosmopolita y aún aristocrática de la cultura" con una "apasionada adhesión al proceso de formación de una cultura nacional-popular"; en su obra "se entrecruzan y sobreimponen concepciones ideológicas diferentes y, a veces, contrapuesta" (Moreano, 1988, p. 51). Algunas de las oposiciones identificadas por Moreano son las siguientes: una visión cosmopolita, aristocrática de la cultura y una adhesión al proceso de formación de una cultura nacional popular; un pensamiento de matriz liberal humanista y muestras de simpatía por movimientos revolucionarios y el socialismo; una ideología liberal y posiciones políticas; un don de suscitador (alusiones, imágenes emocionales) y su condición de escritor (tratamiento directo, conceptos teóricos).

La contradicción —dice Moreano— no se personifica únicamente en Benjamín Carrión sino que se extiende a toda una época del Ecuador y del continente. Aquel doble desarrollo, aquella contradicción entre lo ideológico y lo político habría sido la manifestación de la crisis histórica de las sociedades capitalistas de América Latina: las burguesías latinoamericanas fueron y han sido incapaces de llevar a cabo la revolución democrática nacional. Handelsman, en un tono similar, señala que las oscilaciones ideológicas presentes en la obra de Carrión surgen tanto por "la naturaleza intuitiva, apasionada y altamente subjetiva" de su pensamiento como por las contradicciones y contrastes que caracterizaron al medio y momento histórico en el que se formó. Y añade: "Producto de una familia acomodada de provincia, en cuyo seno se nutrió de sus tempranas lecturas de literatura francesa (entre sus autores predilectos: Baudelaire, Rimbaud, Flaubert, Stendhal y Balzac), Carrión se criaba en plena época alfarista. Por un lado, la tranquilidad de salón; por otro lado, las convulsiones sociales del escenario nacional..." (Handelsman, 1988, p. 14). Los vericuetos de Carrión habrían surgido como producto de la inestabilidad del medio en que vivía.

Tinajero extiende la contradicción de Carrión entre sus afinidades culturales (arielismo) y sus simpatías políticas (socialismo) a buena parte de la obra del intelectual lojano:

Sobrellevando una insuperable contradicción entre su ideología y su postura política, empezó por sustituir la idea de "descubrimiento" de nuestras raíces -que fuera expresada por Crespo Toral- por la idea de "creación" de nuestro ser (*Los creadores de la nueva América*, 1928); dio a continuación sentido de historicidad a la conciencia indigenista (*Atabualpa*, 1934) y postuló finalmente la deleznable "teoría de la pequeña nación" (*Cartas al Ecuador*, 1943) (Tinajero, 1986, p. 65).

La idea de las contradicciones en la vida y obra de Carrión no ha sido objetada por ninguno de los autores que han estudiado al escritor lojano. Quizás solamente pueda mencionarse el caso de Handelsman, quien, en determinado momento, matiza su cuestionamiento al carácter contradictorio de Carrión: la obra del Maestro —dice Handelsman en su libro *En torno al verdadero Benjamín Carrión*— no debería ser comprendida como un conjunto de contradicciones surgidas de la desprolijidad y el capricho sino como una proyección asentada sobre una base de complejidades inherentes a una búsqueda de liberación todavía inconclusa. En un sentido distinto, Fernando Tinajero, extiende los límites de la crítica e identifica nuevas contradicciones en el pensamiento de Carrión: la afirmación de cierta unidad que esconde una existencia multiforme; la proclama de ancestros vernáculos y la

exaltación de lo barroco, el romanticismo y el laicismo; la reivindicación de la raza vencida y el señalamiento de la necesidad de culturizar al indio; la afirmación del mestizaje e hispanismo que niega lo endógeno; la vocación nacional por la libertad y el carácter local que en realidad tuvieron dichas manifestaciones. Otros autores no se quedan atrás. Por ejemplo, Esteban Loustaunau (2014, p. 149) sostiene que el discurso nacionalista que Carrión haría manifiesto en las *Cartas al Ecuador* “no está exento de contradicciones”.

Estas son, en términos generales, las distintas modalidades de la contradicción atribuida a Benjamín Carrión. Tal noción se ha constituido en un criterio fundamental en la explicación de varios autores. Handelsman (1989, p. 127), por ejemplo, llega a afirmar que la historia de Carrión, “marcada tan profundamente por contradicciones y polémicas refleja la de muchos intelectuales de América Latina. Por eso, estudiar a Carrión equivale a estudiar todo un proceso sociocultural a nivel latinoamericano”. (Esta última afirmación halla en el Capítulo III su confirmación, mas no por las razones aquí expuestas). El mismo Handelsman no solamente se ha limitado a hallar las contradicciones de Benjamín Carrión sino que ha elaborado otras nuevas para dar cuenta del autor lojano. Así, en «Benjamín Carrión entre la modernidad y la posmodernidad» sostiene que dos modelos de intelectual latinoamericano (hispanoamericano) coexisten en Carrión: el poeta despreciado —personaje de un cuento de Rubén Darío— y Próspero —el maestro del Ariel de José Enrique Rodó—. En la oscilación entre ambos extremos se encuentra Carrión.

En este punto, hay que detenerse a revisar la pertinencia de dicha noción para considerar la posibilidad de que su empleo deliberado de esta constituya, en no pocas ocasiones, un obstáculo para el surgimiento de interpretaciones alternativas. En primer lugar, debe señalarse que, inclusive si la obra de Carrión y su época pueden ser descritas de forma válida como contradicciones, no resulta claro de qué manera dicho concepto arroja luz en la interpretación histórica del autor y su tiempo. Quizá el concepto de contradicción permita agrupar y sintetizar algunas de las expresiones contenidas en el corpus de la obra escrita de Carrión. No obstante, si ha de ser retomado como un criterio válido de análisis, dicho concepto debe ser revisado con mayor profundidad; solamente entonces sabremos en qué ocasiones podemos hablar legítimamente de contradicciones en el pensamiento de Carrión y en qué ocasiones tendremos que descartar aquel concepto. No solamente hay que afilar los dardos; es necesario saber, además, a qué dianas debemos apuntar.

Nótese que el concepto de contradicción solamente cobra sentido y fuerza si se da por cierta una asunción previa: las obras de un escritor —en este caso, Carrión— deberían mantener unidad entre sí, deberían estar regidas por algo similar a una esencia (en los escritos, en las ideas). Pero ¿existe realmente dicha esencia?⁴ Las ideas no son inmovilidad, ni matriz inamovible de palabras y acciones.

⁴ Un ejemplo para exponer este punto: En las *Cartas al Ecuador*, García Moreno, aunque calificado como tirano, es reivindicado como constructor de ecuatorianidad. En el *Santo del patíbulo*, en cambio, este mismo personaje es duramente denostado. ¿Acaso es posible hablar de un mismo Benjamín Carrión en el transcurso de los 15 años que separan a dichas afirmaciones? ¿Cuál debería ser la postura a adoptarse al dar cuenta de este fenómeno?

Dudo que exista un bloque de ideas que constituyan el pensamiento de Carrión. Puede hablarse de la repetición de ciertas temáticas, de la continuidad de ciertas preocupaciones e, inclusive, de la permanencia de ciertas convicciones y valores. No obstante, lo que suele primar en la escritura de Carrión es una dialéctica entre los cambios de tiempo y los motivos (temáticas) empleados en cada obra particular. El énfasis y las ausencias de ciertos temas, de ciertos autores, según las circunstancias de la escritura.

Al emplearse el concepto de contradicción para cuestionar la obra de un autor debería surgir la pregunta: ¿Dicha crítica está fundada sobre nociones de carácter histórico o acaso obedece a ciertos juicios y criterios contemporáneos? Esta pregunta, lejos de ser una minucia restringida al aspecto argumentativo o formal de la escritura, guarda relación con la tarea que tiene un historiador que pretende acercarse a los textos e ideas del pasado. En el caso de Carrión, por ejemplo, llama la atención que la crítica al carácter contradictorio de la obra de Carrión se haya consolidado, como lo sostiene Handelsman “en los últimos años” (1988). Esta constatación puede ser una pista que arroje luz sobre la cuestión expuesta anteriormente. ¿Las contradicciones adjudicadas a Carrión fueron señaladas en los años circundantes a la publicación de la obra o estas aparecieron solamente con el transcurso del tiempo? Debe considerarse, en otras palabras, hasta qué punto las contradicciones que se identifican en la obra de Carrión pertenecen en realidad a nuestro aquí y ahora.

Carrión, el suscitador

En la introducción que Michael Handelsman escribe para la edición de las *Cartas al Ecuador* publicada por el Banco Central se encuentra posiblemente la clave para proseguir en futuros estudios sobre el pensamiento de Carrión. Se señala que el Maestro era, ante todo, un incitador. Otros autores han añadido términos como suscitador, animador.... En alusión a diversos momentos de la obra escrita de Carrión, dichos términos han sido empleados para sintetizar y destacar su actividad. Se destaca que el Maestro mantuvo un espíritu de lucha constante, que su apostolado representa un llamado a la acción. La palabra de Benjamín Carrión halla su campo en el entrecruce de lo intelectual y lo político. Según Moreano, Carrión se constituyó en el representante político de un movimiento intelectual y, a la vez, en el representante intelectual de un movimiento político. Su núcleo fundamental fue “el apostolado moral y político, la prédica que busca movilizar las emociones y la acción, la exaltación fervorosa y el combate apasionado” (Moreano, 1988, p. 69). Pocas son las ocasiones en las que se puede encontrar tal concisión al caracterizar un personaje.

Carrión ha pasado a convertirse en el prototipo de suscitador cultural en una época —inicios del siglo XX— en la que tal labor quedaba a "individuos de vocación excepcional". El rol que asumió guardaba correspondencia con el tiempo en el que le tocó vivir y escribir. (Como queda señalado en la conclusión del segundo capítulo, el escritor asumió un rol activo en la política ante un contexto marcado por la inestabilidad y la desorganización política). Según Alejandro Carrión (1976, p. 7), "la obra de Benjamín Carrión, con ser tan varia y abundante, no se puede comparar con su obra vital

suscitadora de inquietudes, creadora de movimientos artísticos, impulsadora de grandes acciones literarias o plásticas". En las *Cartas al Ecuador*, cuando retoma la proclama de Joaquín Costa sobre la necesidad de "volver a tener patria", Carrión realiza un llamado a la acción, un acto de fe; llama a luchar contra el desencanto. Aquella frase se convierte, entonces, en afirmación de acción y creación. La capacidad de suscitar no aparece únicamente en las *Cartas al Ecuador*. En gran parte de sus ensayos, Carrión se convierte en el "suscitador consciente de la necesidad de convencer a los ecuatorianos de su potencial y capacidad de construir una patria" (Handelsman, 1989, p. 100).

Brevísima anotación sobre la coyuntura internacional en las *Cartas al Ecuador*

Uno de los aspectos menos explorados de las *Cartas al Ecuador* son sus comentarios sobre la coyuntura internacional, marcada por la Segunda Guerra Mundial. En la sexta carta, menciona, en tono fustigador, al "pintoresco Mussolini" y al "feroz Hitler". Denuncia que el pueblo francés ha sido aplastado por la bota nazi y que, por eso, el espíritu de aquel país ha muerto. Lo mismo ha ocurrido con Alemania, España e Italia. La España, hija del genio de Joaquín Costa, ha sido asesinada por los nazistas, los fascistas, los falangistas y los moros. Se burla y cuestiona a quienes, en el país, han mostrado afinidad hacia el nazismo y el falangismo. En la carta tercera los llama "geniecillos de esquina y trastienda". Carrión también denuncia que las relaciones internacionales se inclinaron hacia el falangismo.

Keyserling: la sangre y la tierra

A pesar de su nombre, las *Meditaciones suramericanas* del Conde de Keyserling no son únicamente una recopilación de impresiones y reflexiones sobre Sudamérica sino, primordialmente, una serie de especulaciones sobre diversos temas: el miedo original, la guerra, el hado, la gana, la tristeza, la sangre... El último de estos —aunque su nombre no lo sugiera— contiene también algunas reflexiones sobre la tierra. La sangre es como un símbolo, dice Keyserling. Un símbolo de la afinidad entre los hombres. De ahí que la consanguinidad se constituya en la forma primordial del cuerpo hermético de la comunidad, el cual nace de la tendencia del hombre a agruparse. La unidad de la sangre no se manifiesta solo como un hecho sino como una exigencia. No obstante, hay dos medios por los cuales se puede ingresar a dicho círculo cerrado: el arraigo en el paisaje y la mezcla de sangres. Sobre este último dice el autor de las *Meditaciones*: "Cuando los hombres entran en relación con otros de distinta sangre, un instinto tan fuerte como el de la endogamia los impulsa, por otro lado, a la mezcla. Pero como aquella relación no se da en un principio, la demanda de hermetismo crea la norma prístina" (Keyserling, 1931, p. 93). El impulso a la mezcla aparece solamente en el momento en el que una tribu se consolida internamente y se muestra lo suficientemente fuerte como para asimilar sangre extraña. Dicho impulso se halla guiado por el fin último de ampliar el terruño.

El hermetismo y la mezcla son perpetuos; de ahí que el equilibrio no sea un estado definitivo. Al contrario, el estancamiento equivale a la extinción. Tal es la razón por la que los pueblos, a lo largo de su historia, han practicado ideales opuestos en lo concerniente a la sangre. En determinado

momento —y con acierto, señala Keyserling— todo pueblo ha seguido la norma de la pureza de raza. Tal período, sin embargo, no ha durado demasiado tiempo: de haberse extendido, la fijación habría derivado en entumecimiento. Ante tal perspectiva, el rejuvenecimiento —esto es, la solución requerida— ha radicado en la adopción de las normas opuestas, en la aceptación de la mezcla de sangres.

Aquí Keyserling hace una aclaración enfática: el espíritu no puede poner reglas para la sangre. Con estas palabras, el autor de las *Meditaciones* muestra su rechazo a la eugenesia. Dos razones fundan su parecer. La primera de ellas está relacionada con su desacuerdo en extender a la vida humana principios que rigen para plantas y animales. La eugenesia puede ser practicada en estos porque el tipo de la especie es el cuerpo. “Pero ¿cómo es posible criar hombres en el mismo sentido que animales de raza, cuando lo que en ellos importa es más el carácter individual que el de la especie; cuando lo determinante es el espíritu y el alma, que nadie puede cruzar herméticamente, y cuando se ignoran totalmente las leyes de la química del espíritu y del alma?” (Keyserling, 1931, p. 97). La segunda razón, en cambio, está basada en la posibilidad del surgimiento de razas perfectas a través de mezclas inverosímiles. El surgimiento de equilibrio favorable —dice Keyserling— es lo más importante en una mezcla. Dicho equilibrio no ha de ser entendido como el predominio de un componente determinado sino como la representación de una nueva cualidad.

En su exposición, el autor de las *Meditaciones* muestra al espíritu como negación de la sangre. Mientras aquel es liberación, esta constituye destino. “La sangre y aquello de lo cual es símbolo pertenece por entero a la tierra. Y así también, la meditación sobre el problema de la sangre desemboca espontáneamente en la correspondiente a la relación del hombre con su paisaje” (Keyserling, 1931, p. 103). Aquí el autor de las *Meditaciones* retoma el parecer expuesto ya en una obra previa, titulada *Renacimiento*. En ella afirma que estamos estrechamente vinculados con la tierra. Sin embargo, dicha relación —aclara— no es evidente en sí y, desde el punto de vista del alma, se muestra como una paradoja. Desde el punto de vista de la tierra, en cambio, no puede haber contradicción entre el espíritu y la naturaleza: aquel se manifiesta como intelecto, es decir, como un mero medio para la vida; en consecuencia, el espíritu pertenece a la vida terrenal. De todo esto —señala Keyserling (1930, p. 266)— puede concluirse que “en un respecto el hombre no es realmente de este mundo, del mismo modo que por otra parte está unido indisolublemente a él”.

Según este filósofo europeo, nuestra estrecha vinculación con la tierra está fuera de duda. “Un cuerpo inorgánico lanzado al espacio, subsistiría; lo vivo está absolutamente ligado a un determinado ambiente, y lo está en un grado tanto mayor cuanto más especificado sea. Más aún; vive propiamente en correlación del mundo que le rodea” (Keyserling, 1930, p. 230). Tal aserto seguiría siendo cierto inclusive en nuestros tiempos, caracterizados por la separación del hombre de la naturaleza, aquel depende más que nunca de esta: allí están la electricidad, el magnetismo. “Mientras siga siendo hombre como fenómeno, el hombre no podrá escapar a su conexión con la tierra” (Keyserling, 1930,

p. 245). Por todo esto, la especie humana se halla encajada en el todo cósmico de un modo determinado, el cual hace posible la experiencia y fija límites a la misma. “Todo paisaje (...) produce de hecho unos hombres que experimentan el mundo de un modo determinado” (Keyserling, 1930, p. 234). Hay una correlación entre el hombre y su ambiente. Si aquel no se halla inicialmente adaptado, lo hará después.

Aunque Keyserling sostiene que el fenómeno del moldeamiento del medio alcanza en el hombre su máximo grado, también reitera en la posibilidad de espiritualizar la naturaleza. En este punto, manifiesta su desacuerdo con Oswald Spengler, quien de manera unilateral, sostiene que la raíz de toda civilización radica en el paisaje. Para el autor de las *Meditaciones*, esta afirmación no explica los cambios de civilización en una misma tierra. El nacimiento de una civilización depende de que la sangre sea fecundada por el espíritu. La civilización, esto es, la forma tomada por la relación entre el hombre y su paisaje, no depende de este último sino de la cultura, la cual se desarrolla en el arraigo. “La civilización nace y muere con su sentido y con su contenido espiritual, y este no puede jamás ser derivado de lo telúrico” (Keyserling, 1931, p. 105). El espíritu entra en la unidad indisoluble de la sangre y la tierra pero, en todo caso, la realización del ser dentro de los límites del fenómeno depende de las fuerzas vitales que lo acogieron.

El lazo con la tierra: contrastes entre los casos del español y del inglés

En lo concerniente a su relación con la tierra, Keyserling identifica un contraste entre el inglés y el español. Este último se caracteriza por su orientación a la tierra. “El español se presenta, más que ningún otro hombre, como hijo de la tierra en la que vive, y merced a su actitud interior arraiga en la tierra más rápida y profundamente que otro alguno” (Keyserling, 1931, pp. 106-107). El arraigamiento del hispano hace que su alma participe de las fuerzas telúricas más que ningún otro europeo. “De aquí precisamente también su relación particularmente íntima con la sangre, aunque no plante en lo absoluto la cuestión racial” (Keyserling, 1931, p. 107). Tal es la razón por la que el pueblo español ha permanecido igual a sí mismo a pesar de la mezcla de sangres. Esto, sin embargo, no quiere decir que el pueblo español sea homogéneo: dentro de sí contiene una acentuada diferenciación, la cual, no obstante, mantiene la unidad psicológica del hispanismo.

Tal realidad cobra importancia en América, ya que los conquistadores, al decir de Keyserling, llevaron consigo aquella animosidad. Al echar raíces inmediatamente, sucedió lo mismo que el caso de los árboles que son trasplantados inmediatamente de su tierra primera. Los anglosajones, en contraste, no entraron en contacto con la tierra, con lo cual rompieron el lazo con la tierra. Como resultado de esto, su alma experimentó una involución. (Nuevamente, aquí aparece el contraste entre la empresa emprendida por los españoles y la de los ingleses). “Así pues, porque en la descendencia de los españoles recae todo el acento sobre la tierra, a la creciente desvitalización y pérdida del alma del norteamericano se oponen, en el suramericano, brotes cada vez más ricos de la parte telúrica del hombre” (Keyserling, 1931, p. 109).

Luis Monsalve Pozo y los forjadores de nuestra América

Los autores que interpretaban y vislumbraban el porvenir de “Nuestra América” reconocían la labor de figuras que les precedieron en su tarea. En su *Indoamérica*, Luis Monsalve Pozo (1934, pp. 137-157) ofrece una periodización y clasificación de dichas figuras. A su parecer, hubo tres ciclos de la gestación de nuestra América. Al primero, caracterizado por el romanticismo de sus teorías, pertenecen Simón Bolívar, Carlos Octavio Bunge, Manuel González Prada, y José Martí. Un segundo ciclo, intelectualista pero con tendencias pragmáticas, criollistas, y socialistas, está representado por José Ingenieros, José Vasconcelos, Alfredo L. Palacios, y Ricardo Rojas. El último ciclo, de tendencia marxista y encaminado a la lucha, está representado por José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre.

El primero de esos nombres —y uno de los que aparece frecuentemente mencionado— es el de Simón Bolívar. Así lo exponen autores como Waldo Frank, Luis Enrique Osorio, Jorge Villagómez López, y Luis Monsalve Pozo. Para este último, por ejemplo, el Libertador el primer gestor de Indoamérica. Tal parecer, es compartido por Frank (1932, p. 15), quien reconoce en Bolívar a uno de los forjadores de una América unida. “Bolívar —dice— fue quien concibió la América como un cuerpo orgánico libre y entero, y quien se volvió a los Estados Unidos como a una parte igual y necesaria”. Aquel ideal de Bolívar aparece encarnado en Congreso de Panamá. Villagómez Yépez afirma que los artículos del Tratado de Unión, Liga y Cooperación del 15 de julio de 1826 hablan de una solidaridad que, “remontándose a los factores específicos de nuestras Repúblicas, como son los que atañen al estatuto del ciudadano, buscan de conceder esta cualidad, casi indistintamente; de tal manera que los súbditos de cualquiera de las naciones confederadas, pueda ser ciudadano en las demás” (Villagómez López, 1940, p. 158).

Manuel González Prada —dice Monsalve Pozo— no solamente fue modelador del nuevo Perú sino también el artista de la nueva América. Combatió a los caudillos y, de esta manera, contribuyó a la preparación del terreno por parte de las ideas libertarias. (Como un dato adicional, González Prada es uno de los autores que Carrión retoma en sus cartas tras la derrota del 41-42). José Martí gritó por la libertad de Cuba y se convirtió en fuerza constructiva. “Martí es ciudadano de toda América”, dice Monsalve Pozo. El Apóstol cubano observó el origen americano, pintó nuestra psicología, identificó a los sujetos de la futura emancipación, vislumbró las formas de gobernar, y escudriñó nuestra realidad colonial.

Al decir de Monsalve Pozo, José Ingenieros fue quien sentó las bases de Indoamérica. Este no solo denunció el imperialismo del Norte sino que propugnó la salvación indoamericana a través de la confederación. José Vasconcelos también es reivindicado: este no fue simplemente un místico sin herramienta como dijera Waldo Frank sino, ante todo, un apóstol, un constructor de teorías y doctrinas. Mientras Manuel Ugarte destacó como enemigo del imperialismo norteamericano, Ricardo Rojas proclamó que solamente la exaltación de la autonomía espiritual forjará la conciencia de

nacionalidad. A estos nombres, Monsalve Pozo añade los de las modeladoras del espíritu indoamericano: Gabriela Mistral, Juana de Ibarbouru, y Magda Portal.

El autor de *Indoamérica* dedica algunas palabras a los exponentes del tercer ciclo de creación de Indoamérica. Mariátegui aparece como el representante de una corriente un tanto romántica, como el propugnador de la forja de América en un crisol comunista y del establecimiento de vínculos con organizaciones extranjeras —la Tercera Internacional—. Haya de la Torre aparece como el representante de una corriente la cual, a diferencia de la de Mariátegui, trata de aplicar directrices marxista en consonancia con las necesidades americanas, sin sujeción a una autoridad extranjera.

Las independencias y el caos. Simón Bolívar y San Martín, relatados por Waldo Frank

Literariamente, una de las descripciones mejor logradas del inicio de la desorganización y caos de las repúblicas nacidas tras las independencias aparece en la *América Hispana* de Waldo Frank. El autor norteamericano logra este cometido a través de una recreación del encuentro entre Simón Bolívar y José de San Martín. Ambas figuras son presentadas como portadoras de valores contrarios. Por su inclinación al orden, San Martín concibe al caos social como una enfermedad; su carencia de una mirada mística, solamente le permite ver la impotencia que surge de la libertad desordenada de los pueblos. Bolívar, en cambio, en vez de trabajar a posteriori, como los hombres de Estado, trabaja a priori, como los poetas y visionarios. De ahí que su mirada no se concentra únicamente en la emancipación política. “Bolívar sintió la fecundidad del mundo americano... El indio, el negro, el mestizo, la selva y la montaña eran para él los elementos de su trágico parto. De este plasma continental vio emerger una nueva raza” (Frank, 1932, p. 216).

De las tres cuestiones a tratarse en el encuentro de ambas figuras — el destino de Guayaquil, el plan para dar el golpe de gracia a los españoles atrincherados en los Andes del Perú, y el programa político para la prosperidad de las nuevas repúblicas—, Waldo Frank presta singular atención a esta última. San Martín proclama que no hay que imponer una forma de gobierno que no puede convenir al pueblo. La República es la forma ideal de gobierno. No obstante, esta solamente podría surgir como resultado de la voluntad de una nación unificada. Tal requerimiento no existía en aquel instante. Dice San Martín:

Nuestros países son inmensos desiertos. Se tarda semanas y meses enteros en atravesarlos. En muchos sitios viven indios arraigados a sus viejas culturas; en otras partes viven criollos. Y no hay medio posible de comunicación entre estas culturas extrañas; no hay empresas comunes que los relacionen. Nuestros gobernantes no son una clase media, son señores feudales. No han reconocido más que dos lazos legales del pasado: la corte y la iglesia. Y no puede cambiar de repente su naturaleza (Frank, 1932, p. 220).

Ante aquel panorama y con el fin de evitar caer en el caos y la anarquía, San Martín aboga por una democracia liberal y constitucional apoyada en las clases gobernantes. Bolívar rechaza esta propuesta y manifiesta su disposición a aceptar el caos. A su parecer, la única forma de gobierno posible es la República. Esta forma de gobierno, sin embargo, no es más que la puerta de entrada para una América

que aún no ha nacido. Dice Bolívar: “La América que estamos formando no la veremos nosotros ni la generación que nos siga tampoco. El mundo en que vivimos no es ni siquiera un niño, es una crisálida. Habrá una metamorfosis de la vida física, y vendrá finalmente una refundación de todas las razas que dará por resultado la unidad de todos los pueblos” (Frank, 1932, p. 222).

Tras la muerte de Bolívar, llegó el caos.

Los caminos para la América nuestra, expuestos en *Indoamérica*

Al tratar la cuestión de los ideales en torno al destino de “Nuestra América” se han expuesto algunas de las propuestas de los autores que interpretaron la realidad continental. Asimismo, se ha realizado una breve anotación en torno al alcance y las implicaciones de los diversos nombres formulados para “Nuestra América”: Hispanoamérica, Iberoamérica, Latinoamérica, Panamérica, Indoamérica. En los dos casos mencionados aparecen contrastes y diferencias de énfasis dentro del anhelo común de un ideal para una América Nuestra. El libro *Indoamérica* explicita y examina tal situación en un capítulo titulado «Los caminos de Indoamérica». Para su autor, Monsalve Pozo, hay cuatro caminos a través de los cuales puede enmarcarse el movimiento indoamericano: el iberoamericanismo (nombre que abarca al hispanoamericanismo), el latinoamericanismo, el panamericanismo, o el indoamericanismo.

El primer camino, el iberoamericanismo, está basado en la idea de la unión espiritual, económico, y política de los países de Iberia con sus ex-colonias. Para respaldar aquel ideal, el iberoamericanismo apela al origen común, la misma sangre, y los mismos intereses de las antiguas colonias ibéricas en América. Monsalve Pozo hace algunos reparos de carácter orgánico y racial a la vía iberoamericanista. Desde una perspectiva orgánica, España y Portugal se hallan vinculadas a Europa, por lo que mal podrían ser parte de un organismo extraño como el indoamericano. Desde una perspectiva racial, Indoamérica se ha ido alejando ya del tipo ibero en virtud de sus mezclas con otras sangres (germanas, francesas, italianas, eslavas). A todo esto se suma el hecho de que, política y económicamente, el iberoamericanismo no puede ser una fuerza constructiva. De todo esto se concluiría que el destino de Indoamérica no puede ser el destino ibero.

El latinoamericanismo, segundo camino a considerarse, proclama la unidad de los pueblos americanos y europeos con sangre del Lacio con el fin de hacer frente a los anglos, sajones, y eslavos. Al igual que el iberoamericanismo, el latinoamericanismo apela a vínculos étnicos, espirituales, políticos, y económicos. Monsalve Pozo, no obstante, manifiesta su desconfianza hacia este camino. A su parecer, el ideal latinoamericanista no es más que un anzuelo de seda de modernos conquistadores. Al igual que el iberoamericanismo, el latinoamericanismo no sería más que la expresión de afanes de conquista. “Todos los países de Europa creen que aún los indoamericanos nos adornamos de plumas y nos vestimos de anacos y que, para poseernos, les basta llamarnos de hermanos...” (Monsalve Pozo, 1934, p. 160).

Un caso particular es el del panamericanismo, el tercer camino. A diferencia del iberoamericanismo y del latinoamericanismo, el panamericanismo deja de lado la huella racial y apela únicamente al vínculo geográfico. El ideal del panamericanismo apareció como tal con el llamado a unificar los intereses americanos realizado por el político estadounidense James G. Blaine, en 1881. También esta vía recibe el rechazo de Monsalve Pozo. En sus palabras, lo único que conseguimos con el panamericanismo es “besar las manos que están remachando nuestras cadenas” (Monsalve Pozo, 1934, p. 160). La unión predicada no ha sido obtenida; aún más, Indoamérica se ha convertido en objeto de conquista norteamericana: expansión territorial, imperialismo económico. Por todo lo expuesto en torno a estos tres caminos, solo quedaría como alternativa el indoamericanismo. Según Monsalve Pozo, este es el único camino que garantiza la libertad y el derecho de los pueblos, el único que rechaza toda forma de imperialismo o utilitarismo. En lo económico —afirma Monsalve Pozo—, Indoamérica estará fundada en el socialismo, forma económica que, además armoniza con el ancestro americano. En lo etnológico, su base estará compuesta por zambos, mulatos, mestizos, indios.

Luis Alberto Sánchez y el determinismo geográfico

Sería erróneo considerar a la exposición de Luis Alberto Sánchez en torno a la geografía literaria como una aplicación del principio de determinismo del medio físico. Como el mismo Sánchez reconoce, términos como trópico o son simplemente formas geográficas sino étnicas y, sobre todo, políticas y económicas. El intelectual peruano asegura que los caracteres mesológicos de la literatura —expresión de un marcado cuño tainiano— imprimen rasgos particulares a esta; no obstante, también reconoce que dichos caracteres se modifican y rectifican por los factores económicos. Un ejemplo de ello serían los casos de Chile y Argentina: ante las situaciones económicas y sociales que han afrontado, estos países, si bien no se han “tropicalizado” han experimentado un resurgir del tono apasionado. Asimismo, países ubicados en la zona tropical están produciendo autores que reflexionan y meditan. En síntesis:

Lo económico, pues, reacciona sobre lo mesológico: Marx le gana la batalla a Taine, sin desbancarlo; y aparece evidente que si el medio crea diferencias, la realidad económica, al constatar y denunciar un dolor uniforme, un hambre universal, una injusticia ecuménica, borra las barreras, quita importancia a las separaciones topográficas, disminuye las disputas de los climas, y tiende a formar una temperatura común: la de la injusticia, la de la insatisfacción, la de la reivindicación, la del lirismo con puntería y blanco, igual en la vertiginosa Yanquilandia que en el moroso Panamá (Sánchez, 1934, p. 161).

Aún más: para 1949, Sánchez publicó en *Repertorio Americano* «El mito del trópico», artículo en el que vuelve a poner en cuestión la pregunta sobre el “estilo tropical” y hace algunos reparos a su postura original. El intelectual peruano retoma una de sus observaciones de antaño —en países como Argentina y Chile ha existido la tendencia de llamar “tropical” a todo aquello que es excesivo— y hace la siguiente objeción: “Sin embargo, hay muchos exceso en algunos escritores “fríos”, y gran medida en numerosos tropicales” (Sánchez, 1949, p. 94). El trópico predispone al surgimiento del

exceso en la palabra; no obstante, tales dotes son comunes a cualquier latitud y no son condenables. (Rubén Darío sería ejemplo de ello). Si en «Esquema de la cultura hispanoamericana» (1934) y en *Vida y pasión de la cultura en América* (1935) Sánchez había contrapuesto el estilo tropical con el Ande, en «El mito del trópico» el intelectual peruano revé su postura original y aclara que la cuestión de los estilos es un asunto aun psicológico. “Los tropicales existen a menudo fuera del trópico, y los polares, andinos o pampinos, en pleno corazón de la manigua, abobados por calores irrespirables y verdes que enceguecen” (Sánchez, 1949, p. 94).

Los gobiernos progresistas (y el triunfo liberal)

Tras el paréntesis de la sexta carta, Carrión retoma su revisión del proceso de afirmación nacional. Su atención se centra en la figura de Eloy Alfaro. La séptima carta, además de incluir un breve repaso de los gobiernos situados entre el asesinato de García Moreno y la Revolución liberal, incorpora una interpretación de la vida, obra, y significación nacional de Alfaro. Más adelante, en la décima tercera carta, Carrión retoma y expande una de las interpretaciones en torno a los rasgos distintivos de la obra y el mandato de Alfaro. Al igual que en la cartas sobre García Moreno, el alfarismo aparece presentado como uno de los ciclos de la ecuatorianidad. Para llegar a tal conclusión, el autor de las *Cartas* se posiciona en las discusiones relacionadas con el Viejo Luchador. Coyunturas como la cercanía del centenario de Alfaro y el trigésimo aniversario de su muerte (1942) así como la valoración de su rol en 1910 frente a la posibilidad de un enfrentamiento con el Perú marcan el tono de algunas de aquellas discusiones.

Carrión afirma que la época garciana-montalvina, de un marcado clima ecuatorial, fue sucedido por periodo desdibujado: el octubre de los Salazares, la elección de Borrero, su caída por la traición de Veintemilla. La etapa posterior a este último tampoco merece una mejor valoración. Carrión califica al gobierno de Caamaño como un periodo de indecencia social y política. Esta acusación apunta a los peculados y excesos del gobierno. En su biografía sobre Alfaro, Pérez Concha afirma que Caamaño se rodeó de sus amigos y familiares —la “argolla”—, quienes pasaron a dirimir los problemas del Estado. “A menudo, hablábase de negociados, en los que los allegados al Régimen sacaban pingües utilidades” (Pérez Concha, 1942, p. 57). Darquea, por su parte, califica a la administración de Caamaño como una “alarde caricaturesco” del gobierno de García Moreno. Al igual que en el garcianismo, se habría recurrido a la supremacía del clero, a las persecuciones, al patíbulo, a los asesinatos. “Pero no a la manera de García Moreno, asumiendo toda responsabilidad, sino recurriendo a la hipocresía, a la negación del crimen o a culparlo a otros” (Darquea, 1942, p. 123). Solamente Wilfrido Loor (1947a, p. 266) esboza cierta defensa de Caamaño al calificarlo como un presidente de mano fuerte que trató de mantener el orden existente con todas sus fuerzas.

Según Carrión, la etapa de los demás gobiernos progresistas —Flores, Cordero— es anodina, borrosa. “De nada valieron los subterfugios del segundo Flores y comparsas, para disfrazar al viejo y matrero lobo conservador —que tenía los dientes ya mellados de tanto roer el hueso de la patria—, con la

incolora piel carneril del *Progresismo*” (Benjamín Carrión, 1942, p. 53). En este punto, el autor de las *Cartas* no hace otra cosa que presentar negativamente un parecer común a varios autores: el progresismo fue una tendencia política sin un carácter propio. A través del progresismo —dice Darquea (1942, pp. 136-137)—, Antonio Flores trató de establecer un gobierno que conciliase las aspiraciones diferentes grupos. Pérez Concha (1942, p. 93) señala que el progresismo, constituido en el gobierno de Flores, “contó con conservadores evolucionados y liberales reaccionarios”. Wilfrido Loor (1947a, p. 275), por su parte, califica a los progresistas de católicos picados por el liberalismo.

Durante el mandato de Cordero, las denominaciones de progresismo y liberalismo se confundían (Darquea, 1942, p. 147). Debido a aquella indeterminación, ninguno de dichos autores —ya sean afines al liberalismo o al conservadorismo— hizo esfuerzo alguno por reivindicar a la corriente política progresista. Aún más, autores como Wilfrido Loor lo criticaron duramente. A su parecer, al no ser capaz de contar con el apoyo de los buenos o de los malos, el progresismo tuvo que conformarse con el de los amigos del presupuesto. No había posibilidad de acción: el progresismo había formado presupuestívoros mientras los conservadores, por descuido, no habían formado hombres de campaña. Asimismo, Loor reprocha a Cordero no haber protegido a la religión según lo dispuesto por la Carta Magna. “El libertinaje de la prensa nunca estuvo más garantizado, que en la época del Progresismo” (Loor, 1947a, p. 303).

La actitud progresista —coinciden los diversos autores— fue la responsable del triunfo liberal. Ponce Enríquez (1942, pp. 13-14) comenta: “En presencia de circunstancias anárquicas, fue muy obvio que los liberales, unidos y resueltos, vieran llegada su hora y se lanzaran a la aventura guerrera inconstitucional a la sombra de la espada de un caudillo ya viejo en la conspiración y en la revuelta armada. Víctor Palacios (1942, p. 3) afirma que “hasta el mes de mayo de 1895, el Ecuador estuvo casi en las mismas condiciones políticas del tiempo de Gabriel García Moreno; y fueron el Partido Liberal y Eloy Alfaro quienes destrozaron el yugo de la Argolla Conservadora”. Eloy Alfaro —dice Darquea (1942, p. 25)—, “con su espada rutilante desgarró el sudario de sombras de la Patria, la vivifica, la levanta, le señala un camino bañado de claridades y prende en su espíritu el anhelo de alturas”.

II. Un breve ejemplo de la defensa del trópico

En la página 99 del ejemplar de la revista Repertorio Americano correspondiente al sábado 14 de enero de 1939 (Tomo XXXVI, N° 7) aparece un escrito titulado «Mensaje al hombre de los trópicos». El costarricense Enrique Jiménez, autor del texto en cuestión, recoge las imprecaciones que recaían sobre el trópico, las refuta, y exhorta a los habitantes de dichas tierras a quererlas y trabajarlas. Acaso «Mensaje al hombre de los trópicos» es una de las mejores síntesis de todo lo expuesto en las secciones del tercer capítulo dedicadas al tropicalismo.

Aquí el texto en cuestión:

Mensaje al hombre de los trópicos

Envío del autor. San José de Costa Rica, diciembre de 1938

Hombre de los trópicos:

Cierta ciencia nórdica ha proclamado que los trópicos son mortales, que eres refractario a toda civilización y a toda cultura y que no eres apto para una vida integral, sana y fuerte.

Cierta ciencia nórdica te ha enseñado a ser cobarde y a traicionar tu propia naturaleza: tu sencillez, tu bondad, tu férvida intuición, tu fe en el viento purificador, tu fe en el agua de tus lluvias y de tus ríos torrenciales, tu fe en el sol.

Cierta ciencia nórdica ha decretado *urbi et orbi*, que eres un vencido, un esclavo y, por lo tanto, condenado a perpetua inferioridad, a explotación servil e inhumana.

Cierta ciencia nórdica te ha hecho comulgar con un destino fatal, negativo y sombrío.

Y yo te digo, hombre de los trópicos:

Toda esta ciencia es falsa, egoísta, infame. Toda esta ciencia está impregnada de impiedad, de injusticia, de odios sangrientos, de ambición desmesurada.

Los trópicos no son una negación, son una afirmación, cuyo verdadero sentido debes comprender y dominar en toda su profundidad y en toda su amplitud.

El cielo, la tierra, la luz, el fuego, la humedad de los trópicos, son positivamente propicios a la más amplia evolución material y espiritual.

Los primeros gérmenes de vida vegetal y animal hubieron de producirse en los trópicos.

La génesis del mundo es esencialmente tropical.

Por el influjo de los bosques inmensos, de los anchurosos ríos y del sol ardiente de los trópicos surgieron las primeras civilizaciones cuyos secretos, apenas descubiertos por el hombre actual, son causas de verdadero asombro.

¿Y no fue en el trópico donde el espíritu se hizo carne por primera vez...?

Y yo te digo, hombre de los trópicos:

No temas a las falacias de esa seudo ciencia, cuyo único objetivo es desviar tu destino y mutilar tu vida para hacerte aparecer como la víctima fatal de un proceso evolutivo que tiene por norte la supervivencia del más apto amparado de codicia, de coacción brutal, de insensata injusticia.

Haz que nazca en ti la responsabilidad de tu elevada misión, misión que debe nutrirse de amor, de belleza, de libertad y de acción generosa y unificada.

Convéncete de que tienes una inmensa ventaja sobre el hombre del norte: espacio bello y prolífico y estaciones en el tiempo de que te puedes servir ilimitadamente para multiplicar la producción de tu tierra reconocida y fecunda.

Ten siempre presente que debes alimentarte con los productos de tu tierra y de tus aguas, vestirte con las fibras de tus plantas y que en tu hogar deben entrar el sol y el aire en profusión.

No te alejes de esta indiscutible verdad: si es imperioso acoger los progresos de la ciencia para que ellos sirvan de verdaderos fundamentos al progreso social y a la conservación de la raza, más imperiosa aun es la necesidad de acompañar estos progresos científicos del justo concepto de relatividad inherente al medio ambiente en que cada organismo, individual o colectivo, se desarrolla, ya que así la obra del hombre y la de la naturaleza se completan y se solidarizan en una expresión normal y benéfica.

Dignificate, engrandécete disciplinando por tu propia experiencia tus fuerzas interiores y exteriores, de modo que puedan converger, sin solución de continuidad, hacia este único baluarte: el desarrollo físico, intelectual y moral y el desarrollo del corazón, amplio y armonioso, de la raza que la ambición desmedida de la ciencia nórdica ha postergado y anatemizado.

Y yo te digo, hombre de los trópicos:

Utiliza la cooperación inteligente y ordenada de tus brazos y pon tu razón, tu voluntad y tu conciencia al servicio de la justicia y la libertad, al servicio de tu redención, para que puedas crear, con entusiasmo y verdadero amor, tu propia obra: la obra de tu tierra, de tu clima y de tu cielo.

Hombre de los trópicos:

Ilumina y fortalece tu raza y ten fe en el Sol: ámalo, adóralo para que de los cultivos intensivos de tu suelo, de tu corazón y de tu espíritu surjan el milagro de los panes y el divino milagro del Espíritu hecho carne en los trópicos...

ENRIQUE JIMÉNEZ

San José, Costa Rica, 1938