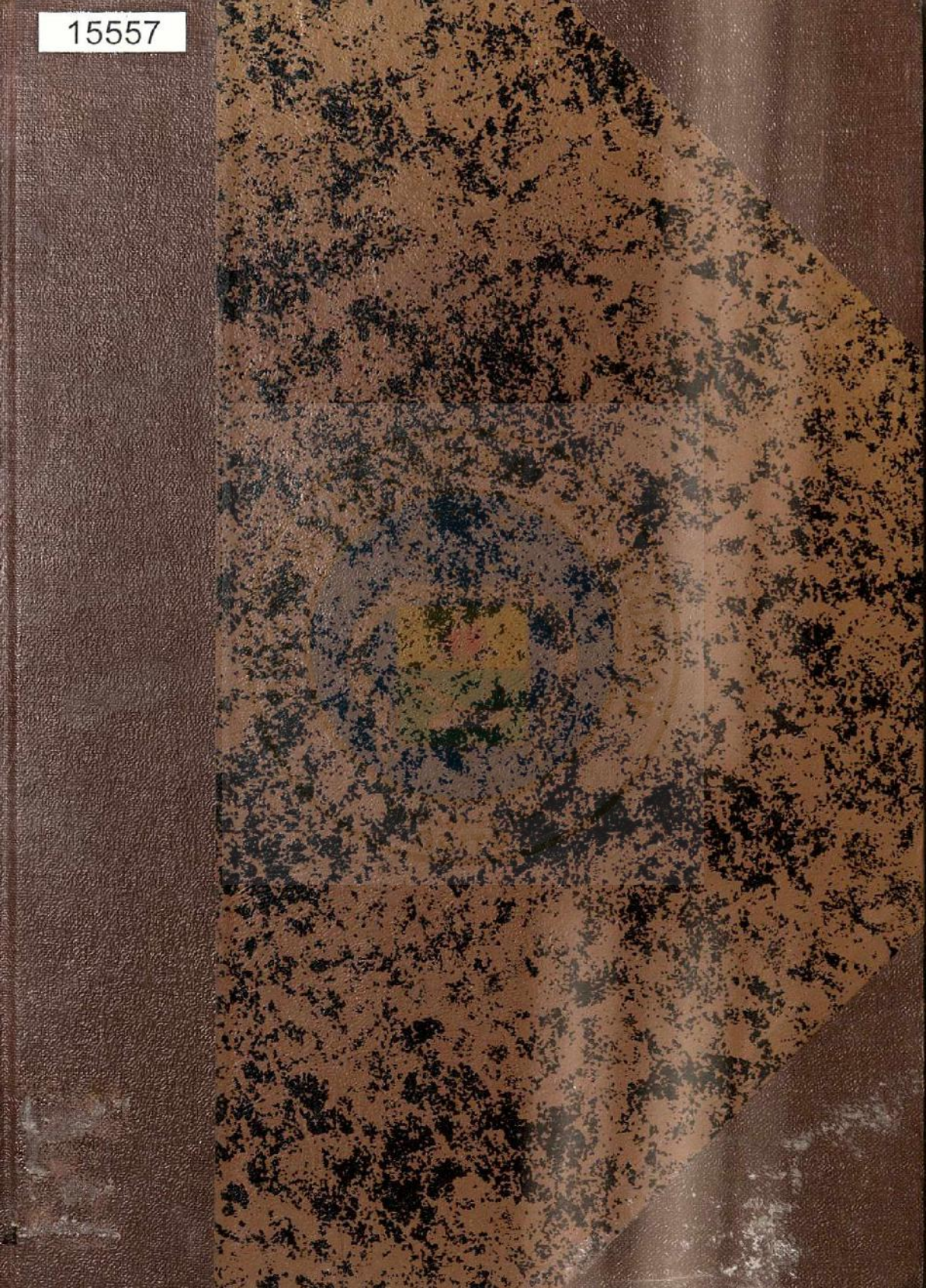
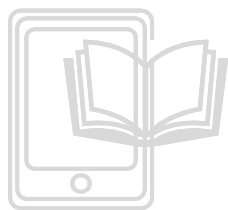


15557





BASE LEGAL PARA DIGITALIZACIÓN DE LIBROS CON DERECHOS DE AUTOR

El Sistema Integrado de Bibliotecas de la Universidad Central del Ecuador, digitalizará su acervo bibliográfico siempre y cuando sea para fines educativos y de investigación. No se permite la reproducción y distribución para la comercialización directa e indirecta del mismo.

La digitalización del material bibliográfico se lo realiza de acuerdo al Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación Art. 212 numeral 9, Literal ii “(...) Una biblioteca o archivo podrá, además, realizar los siguientes actos (...) La reproducción electrónica y comunicación pública de obras de su colección para ser consultadas gratuita y simultáneamente hasta por un número razonable de usuarios, sólo en terminales de redes de la respectiva institución o para usuarios de esa institución bajo su control, en condiciones que garanticen que no se puedan hacer copias electrónicas de esas reproducciones” y literal vii “La reproducción, adaptación, traducción, transformación, arreglo, distribución y comunicación de una obra protegida por derechos de autor o una prestación protegida por derechos conexos, en uno o más formatos accesibles para el uso exclusivo de personas con discapacidad”.

Este material se considera un producto intelectual a favor de su autor; por tanto, la titularidad de sus derechos se encuentra protegida por el Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación. La violación a dichos derechos constituye un delito que será responsabilidad del usuario.

Este libro está disponible físicamente en:

BIBLIOTECA	Sistema integrado de bibliotecas	PISO	
		ESTANTE	
		BANDEJA	
CONVENIO INTERINSTITUCIONAL		UNIVERSIDAD	

12731 973 / 3
308 (866.12) (=082)
G 2166
8/2
Por el Profesor de Educación Cívica, de
la Universidad Central, _____

Sr. Dn. Humberto García Ortiz _____

11930 ✓

**Breve exposición de los resulta-
dos obtenidos en la investiga-
ción sociológica de algunas
parcialidades indígenas de la
Provincia de Imbabura** ==

**BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR**

BIBLIOTECA GENERAL
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

Nº 11930 AÑO _____
PRECIO 3,00 DONACION Ymrc

980.4
Ga 216

Breve exposición de los resulta-
dos obtenidos en la investiga-
ción sociológica de algunas
participaciones indígenas de la
provincia de Imbabura

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO

3
Inventario

PRIMERA PARTE

EN OTAVALO

El Cantón Otavalo es uno de los más adelantados, bajo todo punto de vista, dentro de la República y el de mayor población indígena, en la Provincia de Imbabura. Calcúlase aquella en 40 o 50 mil. Las ocupaciones habituales de estos habitantes son la agricultura, rudimentaria todavía y una incipiente industria manufacturera, a más de otros modos de vida, secundarios o menos importantes.

Esta población se encuentra esparcida entre diversas parcialidades, de las cuales unas se hallan en mayor grado que otras bajo el influjo de la cultura dominante. Por ello, si bien es cierto que existen características generales que pueden convenir a todas, también lo es que cada parcialidad se especifica por medio de algunos rasgos peculiares. Probablemente, cada parcialidad es una especie de continuación histórica del antiguo *ayllu* (1), cuyos miembros se relacionan entre sí por lazos de real o ficticia consanguinidad.

De entre éstas las que hemos podido estudiar son: Monserrate, Punyaru, Pucará, La Compañía, Agato, Ilumán y San Roque. Las dos primeras se hallan situadas en las cercanías de la ciudad de Otavalo, las tres siguientes en los contornos del lago San Pablo y las dos últimas, aunque dis-

(1) De esta opinión parece ser también el distinguido autor peruano Carlos Valdez de La Torre. Véase «Evolución de las Comunidades indígenas». Lima. 1920.

tantes de Otavalo, en una posición más favorable para el contacto con dicha ciudad. Todas estas parcialidades mantienen vinculaciones con la población de Otavalo, aunque varien el grado y la importancia de ellas, pues si, por ejemplo, la de Ilumán recibe más directamente el influjo de la civilización blanca o meztiza, la de La Compañía está notablemente menos influenciada por ésta.

PARRAFO I

Monserate

Esta parcialidad se halla en las afueras de Otavalo, por el lado Noreste, y a bien poca distancia de la población. Es una parcialidad relativamente pobre, compuesta de pocas familias, cada una de las cuales posee apenas una parcela ínfima de tierra cultivable. Las casitas o chozas son, indistintamente, de cubierta de paja o de teja, sin que esto último implique ninguna capacidad económica superior.

Los indios de Monserate están siempre en contacto con mestizos y blancos, a causa de su vecindad al poblado, por lo que sin ninguna dificultad puede descubrirse en ellos una mayor adquisición de ciertos rasgos culturales nuevos, no profundamente arraigados todavía, por otro lado. Las construcciones de las casas ostentan el marcado sello de lo indígena. Sobre las paredes de tosca hechura se levanta un techado, generalmente bajo, de paja o de teja; la casa no comprende sino una sola pieza que sirve, al mismo tiempo, de sala, dormitorio, comedor, cocina, etc., y dentro de la cual viven en franca camaradería los hombres y los animales. Modo de vida primitivo, que denota la miseria que circunda al indio, cuyo mundo doméstico se circunscribe, así, de una manera antihumana, al cuadrado de terreno, sucio y oscuro, que le sirve de escenario.

Al tiempo que visitamos estas parcialidades, era época de cosecha de maíz, alimento preferido y casi exclusivo del indio, en sus diferentes formas, desde el maíz tostado, que ha llegado a la mesa del blanco, hasta la *chicha*, bebida que to-

mada con exceso, causa gran embriaguez. En Monserrate encontramos también los terrenos parcelados cubiertos de *sarapanga*, lo que indicaba la reciente cosecha y alcanzamos a ver en los angostos corredores de las chozas, montones, pequeños o grandes, del codiciado grano. Fue curioso observar cómo en algunas chozas pendían del umbral de la puerta una o dos mazorcas gemelas, tomadas por los indígenas como indicio de buena suerte y de prosperidad. Reminiscencias de antiguas concepciones, ocultas en el más bajo fondo de la psicología indígena. Mazorcas gemelas y *mama zaras* (madres del maíz) que eran objeto de una especie de veneración por parte de los indios, como productos de la tierra ubérrima y sagrada, dotados de ciertas virtualidades mágicas, de propiedades talismánicas (1). No es la primera vez —y, al contrario, podemos observar con frecuencia en los diversos pueblos y lo hemos de volver a hallar entre los mismos indios— que el hombre encuentra, con un fino sentido panteísta, en el mismo objeto que le nutre, el blanco de sus afanes religiosos.

Los habitantes de Monserrate han llegado ya a comprender las ventajas de la escuela, por lo que sus hijos varones concurren a ella, si bien el provecho que derivan es relativamente escaso. Es inútil, eso sí, tratar de convencerles de que también para las mujeres es necesaria la educación. El concepto que de ellas tienen revela que, en este aspecto, la influencia de las capas sociales dominantes es nula, pues todavía la mujer es para el indio un ser cuyas únicas aspiraciones deben enderezarse a procurar satisfacer las necesidades materiales, pocas por cierto, del hogar: cocinar, traer leña, ayudar al marido en algunos trabajos, lavar, coser, etc., pero ni un punto más lejos de allí.

No obstante hallarse tan cerca de la población, los indios de Monserrate, como todos los demás, ocupan una posición especialísima respecto o frente a la religión de la minoría mestiza. Se ha hablado con singular porfía sobre la pretensa *conversión* del indio al catolicismo; se ha dicho que la labor de los sacerdotes y curas de almas ha conseguido sacar a los infelices indios de los peligros y errores de la idolatría para

(1) Véase, entre otros testimonios, el del Padre Pablo Joseph de Arriaga, en su libro: «La extirpación de la idolatría en el Perú». Col. Urteaga-Romero.

conducirles al culto monoteísta de la religión católica. Estas cosas y otras más se han venido diciendo desde la época de las primeras colonizaciones hasta nuestros días; sin embargo, no suscribiríamos nosotros tales afirmaciones. Si por *conversión* se entiende el abandono del ritualismo religioso aborígen y su reemplazo por el ritualismo de la religión dominante, efectivamente, podría hablarse de conversión; pero, si por conversión se entiende —y sólo éste es el verdadero sentido de una conversión religiosa— la total variación de la actitud psicológica del hombre, frente a las motivaciones y designios de su conducta, como ser dependiente de una o varias fuerzas superiores, entonces, hay que convenir francamente en que dentro del indio no se ha operado ninguna conversión, no bastando para afirmarla el simple hecho de que el formalismo católico haya sustituido al conjunto de ritos, principios y creencias de la antigua religión indígena. Técnicamente, el fenómeno debe ser denominado *superposición* de religiones, es decir, como la formación —en cierto modo, semejante a una formación geológica— de diversas capas religiosas, no bien estratificadas aún, en cuya virtud prodúcese un mutuo y recíproco juego de influencias de una a otra. Es por esto, sin duda, por lo que el indio no acierta con su posición religiosa. Viejas y tradicionales costumbres, creencias, al parecer muertas, coexisten con los ritos católicos, cuyo significado pasa desapercibido para él; no viendo en ellos más que una técnica que, entremezclada con la antigua, le permite expresar sus hondas conmociones psíquicas de carácter religioso.

No de otro modo se explica su sujeción a determinadas prácticas del catolicismo, en tanto que por otro lado los principios doctrinarios de dicha religión son perfectamente incomprensibles, si es que alguna vez le han sido explicados. Entre estas prácticas sobresalen —y esto puede aplicarse como carácter general a todos los conglomerados indígenas— aquellas que se refieren a los instantes inicial y final de la vida del hombre: nacimiento y muerte; bautizo y ritos funerarios.

Siempre, en todos los pueblos, estos dos momentos han sido rodeados de actos ceremoniosos, de liturgias, etc., como que inconscientemente el hombre hubiese pretendido rememorar los dos magnos sucesos, de los que el primero le coloca en el plano de la vida física y el segundo le hace desaparecer de él. Y puede sentarse como verdad comprobada que tales acontecimientos implican mayor número de ceremonias, ritos,

fórmulas, cuanto mayor es la primitividad de las sociedades. Así, por ejemplo, entre los salvajes australianos, la *denominación* del recién nacido, la puesta del nombre (cuya ceremonia posterior y más perfeccionada es el bautizo) es una ceremonia que interesa a la vida entera del *clan* y, por consiguiente, a todos sus miembros, razón por la cual éstos han de participar, más o menos directamente, de aquélla (1). Le interesa en tal forma, porque como todos los miembros se sienten ligados entre sí por vínculos irrompibles, del acto de *poner nombre* al nuevo miembro puede depender la buena suerte o infelicidad del clan entero, pues el nombre, una palabra en definitiva, (hay que recordar el valor y la virtud mágica que para el primitivo encierran las palabras) (2), caso de representar un antepasado —siempre los nombres son tomados de los antepasados muertos— que, supongamos, hubiese sido castigado por los dioses —y no se olvide con que frecuencia ocurren estos castigos— acarrearía inevitablemente la ruina del grupo todo.

Pues bien, el bautizo, entre nuestros aborígenes, a pesar de su aparente ceremonia cristiana, conserva oculta una huella de las ceremonias primitivas, en especial por lo que respecta a la puesta del nombre —que, sociológicamente, es el acto esencial de todo el cortejo de ritos bautismales— según vamos a ver. Ahora, como es natural, es imposible encontrar entre los nombres algunos heredados de los antepasados, pues, perdido todo indicio de tradición histórica, el indio se ha visto obligado a quedarse como en el vacío; pero, merced a un fenómeno corriente en casos como éste, el fenómeno de la *sustitución*, a los nombres olvidados de sus antecesores históricos han venido a reemplazar los nombres de los *santos* del Calendario cristiano, convirtiéndose así éstos en los *sustitutos* de los padres y demás ascendientes. (3)

(1) Véanse, al respecto, las referencias suministradas en las obras de Spencer, Letourneau, Durkheim y otros; y últimamente: Lévy-Bruhl, «Quelques aspects de la mentalité primitive» y Freud, «Totem y Tabú».

(2) Véase Bastide: «Les noms de personnes dans les sociétés inférieures» (d'après le livre récent de V. Larock), en la Revue Internationale de Sociologie.

(3) Así podemos explicarnos lo difícil que es, si no imposible, encontrar un indio que no lleve el nombre de uno de los santos cristianos.

En íntima relación con este hecho que acabamos de anotar se halla aquel otro que, como en ninguna otra parcialidad, pudimos comprobar en la de Monserrate, la colocación en un *nicho*, emplazado en la pared, de una imagen —estampa o estatua— de un santo, en la mayoría de los casos San Juan, santo de especial predilección para el indio. Estas imágenes, a las que también el indio les dota de virtudes imponderables, han venido, asimismo, en nuestro sentir, a convertirse en los reemplazos del antiguo *totem* (1), por aquel mismo fenómeno de *sustitución* al que nos hemos referido. *Tótem*, sagrado, especie de progenitor y, en todo caso, vínculo y centro de gravedad del grupo o del clan, de la parcialidad o comunidad; *tótem*, ave, piedra, roca, árbol, animal ú hombre, con toda la serie de mixtificaciones y aleaciones que realiza la vacilante inteligencia del hombre; *tótem*, surgido de las necesidades más elementales del primitivo, en aquellos días en que éste se sentía parte integrante del mundo y de todas las formas animadas e inanimadas de la tierra (2); *tótem*, en el que volcaron los antecesores de la humana especie, toda aquella vehemencia religiosa y social, única fuerza de la que disponían para no perecer infelizmente; *tótem*, en el que, asimismo, estaban confundidas vida y muerte, nutrición y reproducción, por lo que adoptaba las figuras más variadas respondiendo a las representaciones psíquicas elementales de los atemorizados hombres: animales con cabezas de hombres; hombres con cabezas de animales; serpientes aladas, símbolo de la fuerza espiritual del hombre, ansiosa de liberarse del poderío de la fuerza sexual e impotente para ello; árboles que encierran u ocultan un sér superior, piedras dotadas de virtualidad anímica y hasta de capacidad engendradora; rocas, tierra, en fin, madre suprema del hombre, tierra que, al mismo tiempo que se la adora, se la devora, en una confabulación de instintos geolátricos y geofágicos; *tótem*, cuya función cualquiera que sea su naturaleza, es la de mantener solidariamente unidos entre sí a los miembros del grupo, en uno como constante desarrollo de

(1) Véase Freud: «Totem y Tabú».

(2) Es el mismo ilustre autor, M. Lévy-Bruhl, quien, a este respecto, ha sugerido tales ideas, que han tenido su sistematización en la llamada «Ley de Participación». Véase Lévy-Bruhl. Véase además, a este respecto, la opinión de René Worms en «La Sociologie. Sa Nature, son contenu et ses attaches», págs. 139-140.

fuerzas centrípetas; *tótem*, que es el antepasado común, el *padre* de toda la horda o tribu, que es el héroe divinizado y el principio constitutivo y vitalizador del grupo; *tótem*, fuente de la vida, dios común, lazo social, fuerza creadora, etc. Todo esto es y significa la institución totémica dentro de los pueblos primitivos. Nuestros aborígenes conservaban aún grandes vestigios de ella, al tiempo de la conquista (1), en cuya virtud los *santos*, que fueron presentados por los misioneros y catequizantes españoles, como dotados también de todos aquellos caracteres, vinieron a ocupar, dentro de la concepción indígena, los sitios de los *tótems*, puestos en fuga o en olvido bajo la presión del español, soldado o misionero, cuando no las dos cosas a la vez.

Por otra parte, en los pueblos primitivos o en aquellos que, aun cuando salidos de la primitividad, conservan todavía ciertos rezagos de ella, —tal es el caso de nuestros indios (2)— los dos acontecimientos naturales, nacimiento y muerte, no están suficientemente delimitados, como ocurre, por ejemplo, para tipos más civilizados; no constituyen dos hechos opuestos, contradictorios y antitéticos, como nos los imaginamos nosotros de un modo racional, sino, al contrario, dos manifestaciones externas, diremos así, de una fuerza única, sola y central, presentida o, mejor dicho, intuita por el indio, acaso con una sabia comprensión vitalista, fuerza que lo mismo puede ser simbolizada por la vida que por la muerte.

(1) Solían hablar los indios, cuando les interrogaban los españoles, de trabajos como acequias, puentes, cercas, etc., hechos por «tigres, osos, leones, serpientes, etc.», lo cual tomado literalmente desconcertaba a los conquistadores, quienes, sin duda, no atinaban a explicarse como pudo ser aquello, acabando por creer que los «tigres, osos, leones, serpientes, etc.» no habían sido otra cosa que formas bajo las cuales se habría presentado el «demonio». Evidentemente, no se trataba sino de hombres de carne y hueso que, en lenguaje totémico, eran, en verdad, «tigres, leones, serpientes, etc.»; pues bien sabido es que, en la mayoría de los casos, el *tótem* es un animal. Véase Urteaga. «Religión de los Incas». Tomo II. Col. Urteaga-Romero.

(2) Alguien podrá reprochar el que veamos en los indios tipos recién salidos de la primitividad, pero, se desvanecerá tal reproche, cuando se recuerde las formas sociales y políticas que revestían todas las relaciones —siempre místicas, *signum specificum* de aquel carácter— mantenidas entre los indígenas precolombinos, aún dentro del imperio incaico.

En ello creemos nosotros encontrar una clave de explicación, a más de otros factores que pueden intervenir y que, sin duda, intervienen en el asunto, de la confusión de las fronteras de muerte y vida para el indio y, en mayor escala, para el primitivo verdadero, consecuencia de la cual es la adopción de posiciones o actitudes semejantes, ante entrambos fenómenos. O, por lo menos, si no semejantes, revestidas de ciertas notas comunes, como, por ejemplo, en el caso de nuestros indios, la nota común de las *libaciones*, y aún del festejo, ya para el bautizo, ya para los funerales, por disfrazado que sea en los segundos; sobre todo, si el muerto es un niño de poca edad.

No es que se alboroce el indio porque vaya el alma de su hijo al cielo a rogar por él, como generalmente se cree; no es tampoco que sienta satisfacción de sórdido carácter económico, por haberse reducido el número de aquellos a quienes tiene que alimentar, cálculo para el que no está ejercitada la mente del indio, nada de eso; sino que, en nuestro concepto, ello se debe a que, dentro de la comprensión del mundo y de la vida, particular a él, la escala de valores diferenciales de vida y muerte, no ha surgido todavía en su plenitud.

En cuanto al matrimonio, la influencia de la civilización dominante parece haber sido más acentuada. En efecto, el indio ha sido inducido a considerar el matrimonio como una verdadera institución sacramental (1). La gran transformación efectuada en la concepción indígena se patentiza en la diversa morfología que adoptan las uniones actuales respecto de la que adoptaban las de sus antepasados: hoy la forma *monogámica* del matrimonio ha reemplazado a las antiguas formas *poligámicas*. Por sus tendencias, disposiciones heredadas, etc., el indio es realmente un polígamo; pero, debido sin duda a las presiones de todo orden ejercidas por los conquistadores, se ha logrado transformarlo en monógamo. Hemos de reconocer que ésta es, acaso, la más fuerte de todas las pretendidas asimilaciones de la cultura occidental, efectuadas por el elemento indígena.

(1) Sin embargo, parece que los españoles no siempre daban *buen ejemplo*, a este respecto, como puede verse en el siguiente párrafo: «En un pueblo de Huamanga (para que se vea el escándalo que causa el mal ejemplo de los españoles en estos pequeñuelos) haciendo la causa de amancebado de un curaca muy entendido, tomándole su dicho, res-

También en cuanto a los actos ceremoniosos, existe una marcada preponderancia del rito católico, si bien no han desaparecido en su totalidad ciertos usos prescritos por una práctica consuetudinaria, tales como, en algunos casos, la reconstrucción, alterada desde luego, del *rpto* primitivo y, más frecuentemente, de la *prueba* prematrimonial (1).

PARRAFO II

Punyarú

Necesitamos hacer una observación de carácter general. La distribución de nuestro informe, en diversos párrafos, relativos a las parcialidades visitadas, no tiene otro objeto que el de reconstruir con facilidad el proceso de nuestras ideas, tal como se fueron presentando en la realidad. No tratamos,

pondió muy sereno que era verdad que estaba amancebado, pero que, si era pecado? Replicáronle: Indio, pues no es pecado estar amancebado? Respondió con mucho sosiego: yo entendí que era la ley de Jesucristo, que habéis traído los Viracochas de Castilla, porque mi cura está amancebado públicamente con mujer, hijos y familia, el corregidor amancebado, el teniente amancebado, lo mismo nuestro encomendero, y todos los españoles, que residen en este pueblo, y cierto entendí que era la ley de vuestro Dios». Véase Pedro de Villagómez. «Idolatrías de los Indios». Apuntamientos del Padre Francisco Patiño al Arzobispo Villagómez. Col. Urteaga-Romero. Pág. 284.

(1) Resto también es esto de antiguas prácticas, según se deduce de la siguiente cita: «Otro abuso es muy común entre todos los Indios oy en día, que antes de casarse se an de conocer primero, y juntarse algunas veces, y así es caso muy raro, el casarse, sino es primero *Tincunacusa*, como ellos dicen, y están tan asentados en este engaño, que pidiéndome en un pueblo por donde pasaba, un Indio, que le casase con una India con quién estaba concertado de casarse, un hermano de ella lo contradecía grandemente, y no daba otra causa, sino que nunca se avían conocido, ni juntado, y de otro Indio se yo que abiéndose casado no podía ver a su mujer, y le dava mala vida, porque dixo que era de mala condición, pues nadie le avía querido ni conocido antes que se casase». Véase Pablo Joseph de Arriaga. «La Extirpación de la Idolatría en el Perú». Pág. 59.



por ello, dentro de cada párrafo lo pertinente a esa sola parcialidad, sino que hacemos de ella un marco dentro del cual encuadramos los diferentes problemas que, al estudiarla prácticamente, surgieron en el ámbito de investigación circunscrito a ella. Esto tampoco implica el abandono intencional del trazado de ciertas particularidades características de cada parcialidad, motivo por el cual, a más del anterior, nos vemos obligados a mantener esta división del informe en párrafos correspondientes a las varias parcialidades.

De acuerdo con este criterio y con este método, si no estrictamente científicos, por lo menos, fieles a la realidad de los hechos, pasemos a examinar la parcialidad de Punyarú, o sea, siguiendo la técnica propuesta, los problemas suscitados durante la visita a la mentada agrupación indígena.

La parcialidad de Punyarú se asienta en una extensión de territorio mayor que la de Monserrate. Es también más numerosa; comprende, por lo tanto, más grupos familiares y hasta las parcelas que cada uno de éstos posee son más extensas. En consecuencia, y dentro de un sentido muy relativo, puede decirse que los indios de Punyarú son más ricos que los de Monserrate. Esta *riqueza*, como se entiende, no se revela en la posesión de una casa mejor, ni en gozar de otras condiciones de vida, ni siquiera en gastar una vestimenta más lujosa, sino, a lo sumo, en tener un poco más de tierras, unas dos o tres cabezas de ganado y, acaso, en guardar muy oculta-mente alguna suma de dinero, en monedas de plata.

También es una diferencia que se puede anotar, entre una y otra, la relativa a la distribución de los productos cosechados: mientras los primeros conservan para su alimentación toda la cantidad, por ser insignificante; los segundos están en condiciones de poder vender una parte de sus cosechas, a causa de la mayor cantidad de ellas.

La parcialidad de Punyarú está geográficamente situada hacia el lado Sureste de Otavalo y, así como la anterior, a corta distancia de la población. Sus tierras son más fértiles y, conforme lo hemos dicho, más extensas, determinando esta condición el que las habitaciones de las familias respectivas se encuentren colocadas a mayor distancia unas de otras. Sin embargo, esto no es un obstáculo para la subsistencia de los lazos de solidaridad entre los miembros del grupo, pues cada parcialidad conserva, a pesar de todo, una cohesión raras veces quebrantada y que se objetiva en la posesión integral de

la determinada zona territorial que le es propia. Es hasta cierto punto indispensable, eso sí, que dentro de esa zona no se produzcan soluciones de continuidad, es decir, que no se incrusten dentro de los terrenos de la parcialidad, de propietarios exclusivamente indígenas, pedazos de tierra que pertenezcan a algún extraño, sea blanco o mestizo. Es por esto, entre otras razones, por lo que el indio se muestra tan tenaz defensor de su parcela de tierra y, en caso dado, de las de todos los miembros del grupo. Existe, no cabe dudarlo, dentro de la conciencia del indio una faceta especial que nosotros la desconocemos o la malconocemos: es ese sentido de solidaridad ántropo-telúrica que opera decisivamente en él. Para el indio —y esto, ciertamente, trasunta viejos mitos y creencias soterradas en el más bajo fondo del alma indígena— la tierra es la madre y todavía una divinidad y el hombre —el hombre indio— es la continuación de la tierra, es la tierra misma que, al igual que en las plantas y que en los frutos, se infunde en una forma dada. Es por ello inconcebible para el indio —y, en todo caso, cruel— vivir sin un pedazo de tierra que sea suyo o que al menos considere como suyo. De aquí que se haya afirmado con plena razón que se trata de un tipo esencialmente *sedentario* y *agricultor*, es decir, traduciendo literalmente la segunda palabra, cultivador del agro, cultor de la tierra, adorador y a la vez explotador de la tierra, faenas ambas que, para el indio, encarnan un mismo significado hondo y esencial: trabajar, explotar, abrirle surcos a la tierra, en una como litúrgica ceremonia y, simultáneamente, rendirla culto, mediante el brazo que cava, la mano que riega, el arado que la desgarrá para hundir la simiente que ha de nutrir al hombre. (1)

Todavía creemos reconocer nosotros una fuerza más que determina al indio a esa *sedentariedad*, en la absoluta falta de tradición histórica consciente que le caracteriza. Como afirman notables pensadores, —y nosotros mismos podemos comprobar— es un fenómeno constante el que los pueblos o grupos humanos, cuando por cualquier motivo han sido desposeídos

(1) Conceptos semejantes hemos oído vertidos en una conferencia que el distinguido mexicano Moisés Sáenz dictara en la Universidad Central, acerca del tema: «Los comienzos del tipo cultural mexicano». No hay que olvidar, además, que el citado señor Sáenz es autor del magnífico libro «El Indio Ecuatoriano».

de sus tierras o cuando han emigrado de ellas, tengan necesidad de asirse porfiadamente de esa suma de tradiciones propias que constituye el comienzo de la historia, si no la historia misma, de esos grupos y pueblos. En casos como estos, el *territorio*, podemos decir, se desplaza al mundo psíquico y se halla constituido por esa red entretejida de ritos, creencias, tradiciones, usos, costumbres, etc., peculiares; se opera, pues, una transubstanciación del territorio, trocándose de geográfico en sociológico; al espacio o ámbito terrestre sustituye el ámbito social, o, dicho mejor, psíquico-social.

Empero, cuando un pueblo o grupo cualquiera, a más de sus tierras, a más de su ámbito geográfico, ha perdido también su *territorio psíquico* (si vale la frase), entonces es cuando verdaderamente ese pueblo o grupo se queda en el vacío, es nómada en la doble significación sociológica del vocablo. Porque —digámoslo de una vez—, hay dos especies o clases de nomadismo: se puede ser nómada por la tierra y nómada por la sangre, esto es, se puede ser nómada desde el punto de vista del territorio físico y nómada desde el punto de vista del territorio psíquico, desde el punto de vista de la sangre. Pero la *sangre* no es aquí la sangre en el sentido fisiológico de la palabra, aquí la sangre es sinónimo de territorio psíquico y éste es la suma de las tradiciones históricas y de las creaciones de un pueblo. Cuando a un grupo humano le falta su territorio geográfico, pero le queda su ámbito psíquico-social, ese grupo será nómada del punto de vista de la tierra, pero no lo será del punto de vista de la sangre. Al contrario, cuando a un pueblo que conserva su territorio, sus tierras, le hace falta su territorio psíquico, quiere decir que tal pueblo es nómada del punto de vista de la *sangre*.

Tal es, a nuestro entender, la posición actual del indio a este respecto. Conserva sus tierras, guarda su ámbito terrestre; pero, en cambio, ha perdido en la totalidad el ámbito de sus tradiciones históricas. Es, pues, un nómada por el lado de la sangre. Y por lo mismo que lo es, tiene que arraigarse tenazmente a la tierra, único soporte común que le queda para que no se disuelva la comunidad y sus miembros no sean condenados a un nomadismo dúplice, que ningún grupo humano, que no sea la horda primitiva, ha soportado. Fué curioso comprobar, a este respecto, algo que ya habíamos entrevistado y casi asegurado: la total ausencia de un pasado histórico entre los indios. No hubo parcia-

lidad, no hubo indio que hubiese podido darnos la más leve noticia acerca de él. Todo aquello que significa tradición, historia, ha sido perdido; pero, digámoslo mejor, ha sido arrebatado, usurpado. Y si hablamos de usurpación es porque, para nosotros, la conquista fué la que realizó ese despojo, más doloroso, sin duda, que el despojo de las tierras, de la base física de existencia de los grupos indígenas.

Los indios de Punyaru se distinguen por su especial habilidad para la confección de artefactos de esterilla (zuro), como canastos, los llamados *ternos* y aún sombreros. Es un trabajo monótono, realizado de preferencia por los hombres, en el cual no asoman motivos nuevos, ni, dentro de los mismos motivos, variaciones notables. Sobre todo, por lo que respecta al colorido, pudimos observar la insistencia de determinados colores, chillones, aunque alternados diversamente entre sí: el rojo, el anaranjado y el verde. Esta pasión por tales colores, ¿es un vestigio de arte autóctono, o es una importación realizada en el período colonial? Sospechamos nosotros que, de ser lo segundo, otros habrían sido los colores predominantes, ya que el español no era dado a las combinaciones fuertes; así, pues, hemos de concluir que la técnica de la coloración es un vestigio de arte nativo.

En cambio, las influencias extrañas déjanse notar con facilidad en la forma de los objetos, así como en los usos a los que éstos se adaptan.

Una nota relevante, característica, es el afán con que los indios realizan sus trabajos, la minucia que emplean en confeccionar, principalmente, aquellos ternos a los que nos hemos referido. Son éstos verdaderas obras de arte, arte menor, se entiende, en las que se admira, al par, el sentido de laboriosidad del indio y el estetismo, finura y elegancia de la confección misma. Sorprendimos a uno de estos indios en su trabajo, y era de verse y comprenderse el placer que experimentaba en tanto iba uniendo y entretejiendo las esterillas, de las que había de salir un canasto o un sombrero.

Por desgracia, esa misma paciencia, esa misma minuciosidad con que teje amorosamente sus artefactos, son perjudi-

ciales para el indio, del punto de vista económico, pues uno de esos cestos o canastos, en los que quizá volcó el trabajador todo su poder de invención, tan escaso, por otra parte, suele venderse a muy bajo precio en el mercado. De allí que estos indígenas se vean obligados a compartir sus labores, como lo hacen generalmente todos, entre las agrícolas y el trabajo manufacturero. Pero en ambas clases de tareas, eso sí, predomina aquella nota de la minucia, de la paciencia, de la devoción en una palabra, que revela el indio en tanto que trabaja.

Superficialmente impresionados, no cabe duda, algunos observadores han creído lícito deducir de estas características, propias del trabajo indígena, la conclusión de que el indio es inclinado a la ociosidad. No participamos nosotros de esta opinión, por las razones ya anotadas y, además, porque el criterio estimativo del trabajo del indio no debe basarse en una valoración cuantitativa de lo que produce, sino en una valoración cualitativa. Por sobre esto, hay que tener en cuenta que, psicológicamente, el indio, como pueblo, como raza, vive, dirémoslo así, una especie de «*edad media*», ya por las condiciones objetivas de su vida, como también por el sentido subjetivo que de esa vida posee. Ya es bien conocido que las «*edades medias*», épocas orgánicas según la expresión de Hauriou, (1), se caracterizan, en cuanto al trabajo y a los trabajadores, por la lentitud de los procedimientos, la supremacía de la calidad sobre la cantidad, el amor del artífice la obra ejecutada personalmente o con escasísima división del trabajo, etc., aspectos todos que no dejan de predominar en la actualidad en el mundo indio y, quizá también, entre los trabajadores mestizos de las ciudades, en menor grado.

(1) Es este ilustre autor quién, en su bello libro «La Ciencia Social Tradicional», ha dividido las épocas históricas de los diversos pueblos, con un criterio binario, en «*edades medias*» y «*renacimientos*», división, si no del todo científica, en extremo sugerente, razón por la cual la hemos aplicado al caso concreto que nos ocupa. Por otro lado, a causa de su concepción relativista de las civilizaciones y de la marcha sincrónica que siguen, es, para nosotros, un verdadero *inspirador* de Spengler. Claro que este último tiene tal resplandor que opaca a todos sus «*antecesores*».

Los indios de Punyaru salen a la feria de Otavalo, los días sábados, para efectuar sus operaciones comerciales: vender los objetos trabajados durante la semana y con el producto de esa venta comprar, a su vez, ciertas cosas indispensables para su alimentación, como sal y dulce, y otras, asimismo indispensables para su hogar: kerosene, espermás, etc. Terminada la feria, cuando regresan ya a su parcialidad, detienen en las llamadas chicherías, lugares de venta de alimentos y bebidas, y se detienen casi siempre más del tiempo necesario para almorzar, exceso que se lo dedica a beber. Sucede generalmente que lo poco que han podido ganar en el comercio de sus objetos, lo invierten en la bebida, hasta tal punto que casi todos acaban por embriagarse.

Es típico el cuadro que ofrece una de esas chicherías, tiendas oscuras, sucias y malolientes, cuando los concurrentes, dominados ya por los efectos de la *chicha*, en un estado de semiconciencia, conversan, ríen, cantan, danzan y, no raras veces, pelean a gritos. (1) Pero, a más de ello, conviene observar un fenómeno muy interesante. Entonces, cuando el indio se encuentra bajo el influjo del alcohol, se amplía su radio de acción social, su mundo social se vuelve más extenso y entramado, dando así lugar a que se verifiquen nuevos, aunque efímeros, procesos de relación, de carácter asociativo, sin que lleguen a condensarse estas relaciones en «estructuras» sociales. Diríamos que, entonces, el espacio social del indio, de suyo tan vacío, escueto y reducido, se anima, se densifica y se agranda, merced a la creciente trama de esos procesos relacionistas asociativos. Pero, por lo mismo que esto sucede, podemos afirmar que la distancia social se agranda también para el indio, respecto de los límites de ese espacio, lo que entraña precisamente un estadio superior, sociológicamente hablando, si admitimos para este efecto, los conceptos de distancia y de procesos sociales, tales como los ha formulado Tazerout, de Nantes, en su bre-

(1) El indio, entonces, cambia de psicología, conforme lo ha puesto de relieve el Dr. Gabriel Garcés, vuélvese más alegre, confiado y hasta, puede decirse, generoso y expansivo. Subrayamos de buen grado esta afirmación, porque la creemos verdadera, pues nosotros mismos tuvimos ocasión de comprobarla.

ve exposición de la Sociología relacionista de Von Wiese, de Colonia. (1)

Lástima que el fenómeno anotado se realice sólo perentoriamente —y aquí radica su defecto esencial—; pues, terminadas las fiestas, aquel espacio social del indio se reduce otra vez a su primitiva cortedad, con lo que también la distancia del sujeto, respecto de los límites de su espacio, se acorta, mediante un proceso disociativo, lo que, técnicamente, significa una vuelta al estadio inferior habitual.

PARRAFO III

Pucará

Geográficamente, la laguna de San Pablo queda situada en una cuenca yacente a los pies del Imbabura, rodeada de montes y colinas por todos lados. En los contornos de este lago se encuentran numerosas parcialidades indias, desde la de Agato, más influenciada por el aporte blanco, hasta la de Santa Rosa de Camuendo, al parecer, conservadora, más que ninguna otra, de rasgos primitivos notables y característicos. No nos fue posible visitarla, así como tampoco a otras muchas, por cuyo motivo nuestro examen hubo de circunscribirse a las de Pucará, La Compañía y Agato.

En una loma que, siguiendo la dirección del camino que conduce al lago desde Otavalo, queda a la ribera izquierda, encuéntrase la parcialidad de Pucará. Está vecina a la parroquia de Espejo, a cuya jurisdicción política y eclesiástica pertenece. El terreno, sobre el que están dispersas las casitas de los indios, con el mismo forzado desorden que hemos visto en las demás parcialidades, es árido, quizá a causa de la elevación, quizá también debido a su propia constitución geológica. La población es más numerosa que en Monserrate y en Pun-

(1) Véase el artículo «Sociología y Filosofía» en la «Revue Internationale de Sociologie», Nos, 9-10, 1933. Además, véase también: Von Wiese «Sociología: Historia y principales problemas».

yarú, si bien menos sometida al influjo de las capas sociales dominantes, gracias a su posición alejada de la ciudad de Otavalo. Esta población está esparcida en familias, con descendencia no muy numerosa, (1) pero relacionadas entre sí con más visible acortamiento de las distancias que en ninguna de las anteriores.

Los indígenas de Pucará poseen parcelas mayores aún que las de Punyarú, junto con animales, en mayor número también. Son, pues, agricultores, notándose en ellos, como es natural y explicable, un más intenso sentimiento de apego al suelo, a la vez que un mayor esmero —resto de la concepción religiosa del cultivo de la tierra— en labrar sus parcelas. Lo último se debe, además, a nuestro entender, a que, según lo hemos dicho, se trata de terrenos relativamente áridos e improductivos.

Pero, a más de agricultores, los indios de Pucará son tejedores, sin llegar a la categoría de los de Ilumán, pero bastándose ya a sí mismos para la confección de sus toscos y escasos vestidos. Bufandas, ponchos y tela para sus calzoncillos son los artículos preferentemente trabajados. No trabajan, sino con raras excepciones, para la venta, por lo cual dentro de cada choza hay siempre un telar productor de lo que consume exclusivamente la respectiva familia.

Los indios de Monserrate y Punyaró no tienen escuela propia, pero como están tan cerca de Otavalo, concurren a las escuelas de esa ciudad. En cuanto a los de Pucará, puede decirse que cuentan con escuela propia, pues, la de la parroquia de Espejo, cuyos concurrentes son en mayoría indígenas, queda a corta distancia de la parcialidad. Sin embargo, hubo de impresionarnos desagradablemente la poca o casi ninguna labor que la escuela mestiza ha podido realizar entre estos indios. Por un lado, son muy contados los padres que

(1) Es una nota especial, digna de tomarse en cuenta, el que en las familias indias, los hijos son pocos, debido talvez a la mortalidad infantil o a otras causas que, por el momento, no analizamos.

envían a la escuela a sus hijos (1); por otro, los pocos que concurren salen de las aulas muy escasamente educados, debiéndose esta esterilidad de la educación, en nuestro concepto, no a la incuria o poca aplicación de los muchachos, —como dan a entender sus mismos padres, no sabemos si doliéndose o alegrándose de ello—, sino a que la escuela mestiza, tal como actualmente existe, y a la que se pretende adaptarlo al indio, no ejerce ningún aliciente sobre su ánimo, de cuyo des-
preocupado e imprevisivo.

Motivo sería éste para desarrollar algunas hondas consideraciones; mas, como han sido hechas ya por otros observadores, con notable acierto (2), sólo queremos, por ahora, señalar las conclusiones más importantes. No cabe duda de que la educación indígena ha de ser concebida, dirigida y practicada, peculiarmente, sobre la base de las actuales condiciones generales de vida del indio, de su capacidad mental presente, de sus caracteres psicológicos propios y de las cualidades fundamentales de la raza.

Por ello, y por razones que sobran y que han sido aducidas ya por otras personas, creemos que es la escuela la que debe ir al indio, al seno de la vida india y no el indio a la escuela. Si el indio va a la escuela blanca o mestiza, no sólo que no se educará, —excepción hecha de una capa o barniz superficial que no es precisamente educación—, sino que, al mismo tiempo que adquirirá ciertos defectos y ciertas fallas de la civilización mestiza, perderá sus virtudes raciales, no por soterradas en el bajo fondo de lo inconsciente, perdidas del todo todavía.

La escuela para indios debe ser una feliz combinación de vida y trabajo, de educación espiritual y actividad manual; debe ser una escuela activa, con caracteres singulares; debe

(1) Téngase bien en cuenta que sólo a los varones, pues, de acuerdo con la concepción indígena de la mujer, ésta no ha menester de otra cosa sino de aprender a servir a su padre o marido.

(2) Entre otros, los ya citados Moisés Sáenz y Gabriel Garcés. Ultimamente hemos tenido ocasión de leer ciertas opiniones, al respecto, sustentadas por el Dr. Julio Tobar Donoso. Encontramos en ellas un punto sobre el que estamos de acuerdo y es el relativo al empleo del *quechua* en la enseñanza indígena, como una técnica indispensable para la eficacia de aquella. Pero, aparte de esto, parece que el Dr. Tobar considera necesario todavía el mantenimiento del indio en una situación de inferioridad racial, criterio propio de la era colonial.

ser una escuela ambulante, es decir, concretando los pensamientos, la escuela indígena debe estar constituida por una legión de misioneros laicos que, haciendo de su vida un apostolado, vaya, siempre en movimiento, de parcialidad en parcialidad, de pueblo en pueblo, si es posible de choza en choza, educando, pero no ciñéndose ciegamente a las técnicas pedagógicas europeas, sino de acuerdo con una técnica especial, cuya finalidad primera sea la de preparar el ambiente para el «renacimiento» del indio, como *raza*, renacimiento que puede ser total o parcialmente vernacular, pues que, aún en el segundo caso, se trataría de un renacimiento, ya que todo lo que vuelve a nacer es siempre distinto de lo que pereció.

Sí, como lo hemos afirmado, el indio se encuentra despojado de su tradición, de su historia y de su sangre, es decir, de todo aquello que constituye el territorio psíquico-social de un pueblo o grupo, conserva, sin embargo, un resto de sus pasadas y casi extintas formas culturales. Nos referimos al idioma, que, aunque inconscientemente utilizado por el indio, puede ser utilizado a conciencia por el blanco, como un puente, para pasar de un lado al otro del gran abismo que separa al primero del segundo.

El lenguaje es la creación social más importante de un grupo humano y la relación interhumana de más grandes posibilidades distanciales que ha podido surgir en su seno, puesto que puede traspasar los límites impuestos por las modalidades del tiempo y del espacio. En efecto, si por un lado, puede cubrir las enormes distancias espaciales, al entablar un proceso asociativo, mediante la técnica escrituraria y, modernamente, mediante el teléfono y la radio; por otro, puede cubrir las más enormes todavía, casi infinitas, distancias temporales, al instaurar procesos sociales, mediante la misma técnica de la escritura —lenguaje muerto—, entre los muertos y los vivos. (1)

Pero, precisamente por los caracteres anotados, en mayor grado por el último, un lenguaje dado, es decir, el idioma, es, para un pueblo o grupo, historia y la historia es idioma; de modo que, al perder la una, debería perder el otro, como ha

(1) Hermosas páginas, sobre materia lingüística y acerca del valor social del idioma, puede leerse en la «Decadencia de Occidente» de Oswald Spengler.

sucedido, pongamos por caso, con el negro. Sin embargo, el indio, aunque ha perdido la historia, conserva el idioma, lo cual sería inexplicable, si no cayéramos en seguida en la cuenta de que, por eso mismo, el idioma ha descendido de la categoría que, sociológicamente, le corresponde, o sea, que ha dejado de tener valor como elemento cultural dinámico y corre el riesgo de transformarse en elemento definitiva y exclusivamente estático y sin vida.

Para evitar que esto último suceda es necesario que el idioma recobre su virtualidad dinámica, es necesario que el idioma vuelva a ser la forma de la historia indígena, así como que ésta vuelva a ser la trama espiritual del idioma. Si el indio fué despojado de esta trama, por lo que hubo de volverse nómada, es necesario devolvérsela, pero no en un castellano incomprendido, sino en su propio idioma; es decir, se necesita que ese idioma ensanche nuevamente sus ámbitos, merced al impulso dinámico del tejido histórico-espiritual del indio. Porque sólo entonces, cuando éste vuelva a orientarse dentro de su mundo psíquico-social, será posible hablar de que ha comenzado su resurrección. (1)

Es por esto por lo que creemos que el *quechua* debe ser utilizado, como puente, por los educadores blancos, hasta colmar ese vacío, esto es, hasta coordinar, dentro de las concepciones del indio, los dispersos fragmentos de aquel mundo autóctono, tan valioso un tiempo, hoy por desgracia conocido —pero no *vivido*— sólo por unos cuantos investigadores blancos o mestizos. ¡Triste condición la del indio: despedazarse, como en *asteroides* un planeta, el mundo histórico-espiritual de su raza, y ni siquiera saber que los restos de esa catástrofe reposan en el sistema de conocimientos de sus dominadores!

Para ello, los presuntos maestros del indio tendrán que servirse del idioma nativo. Cumplida la finalidad básica, ven-

(1) Nosotros creemos firmemente en una próxima «resurrección» de lo indio, no basados en meras apreciaciones subjetivas, sino fundamentados en principios científicos de ineludible eficacia. Y, —entiéndase bien, una vez por todas— esta resurrección no es la pretendida «rehabilitación» del indio, fórmula con la que se satisfacen los descendientes de *encomenderos*, pues, por rehabilitación entienden la mediocre educación mestiza, sino un verdadero «renacimiento» del espíritu cultural indígena, gesta que tiene que ser llevada a cabo por todos aquellos que —indios o no, según la concepción vulgar— sientan dentro de sí mismos los golpes de ese espíritu.

drá entonces la labor educativa, pero ya no contemplando al indio como esclavo, sino contemplándolo como señor. Empero, esta reviviscencia del idioma quechua, por medio del espíritu, del pasado histórico, ¿no significará un desplazamiento del idioma castellano? Tenemos que responder que esto no es ya posible y que, por otro lado, así lo fuera, no nos asusta la idea de un nuevo idioma mixto, idioma americano, castellano americanizado, *quechuzado* si se quiere, propio del hombre —no cósmico, según la expresión de Vasconcelos, sino *indio*— que algún día habrá de surgir en el ámbito continental. Pero en esta conquista, la única verdadera, que recientemente ahora empieza a realizarse, en esta conquista esencial y auténtica del indio, cuya gesta parece haber sido encomendada a las generaciones de este siglo, es preciso ser leal y noble, tanto más cuanto menos lo fueron aquellos conquistadores del Siglo XVI. (1) Démosle al indio previamente todas sus armas, la técnica civilizatoria que le perteneció; devolvámosle su posición, en cuanto fuere posible, y entonces ganemos esa raza para nuestra pretendida cultura, que, si es superior, habrá ciertamente de prevalecer. Pero, incluso este prevalecimiento se realizará sólo a costa de que cedamos un poco de nuestro pseudo-occidentalismo a cambio de otro poco de indigenismo, elevado a la categoría de valor cultural.

Los indios, de Pucará, según notamos con creciente curiosidad en nuestra visita, no sabían o fingían no saber el

(1) No nos cansaremos de recriminar a España, precisamente cuanto más se esmeren otros por ensalzarla. Sólo los hijos *fronterizos* psicológicamente, los hijos de «dos madres», como diría Jiménez Caballero —y es un español quien lo dice— (Véase «Genio de España»), los equívocos, los ambidextristas, pueden contentarse con hacer, al mismo tiempo, el elogio de España y de la América pre-española, como si fuese posible —y, si posible, viril— entrar en componendas con el vencedor y el vencido. En cuanto a nosotros, bien arraigado tenemos ya nuestro criterio, pero criterio rígido, uniforme, sistemático, sin contradicción, y ese criterio, mal que nos pese, es inexorablemente condenatorio para la Madre Patria.

castellano, tanto así que hubimos de buscar un intérprete. (1) El intérprete es un tipo indígena especial. Su ascendencia histórica remonta a Felipillo. Es el indio ladino de la Colonia, el *sabido* de nuestros tiempos, indio que ostenta cierta superioridad respecto de los demás y que ha sido iniciado ya en la práctica de complacer al blanco, con traducciones ciertas o ficticias. (2) El intérprete está colocado en el puente del idioma; puede traicionar al blanco o al indio mismo, nunca a entreambos, sin embargo; porque si traiciona, es movido por cierto vínculo de solidaridad, con el uno o con el otro; y si traicionara a los dos, ¿qué vinculación social justificaría o explicaría esa traición?

Pero, ¿es que es traición, en el caso de cometerla en favor de sus amigos, parientes y vecinos, engañando al blanco o meztizo? ¿O, en cambio, no es sino una posición estratégica, tomada por un hábil sentido de defensa, frente a las capciosidades del blanco que le circunda, como con redes, con sus interrogaciones? Nos decidimos por lo segundo. El indio fué siempre cauteloso, preventivo, calculador y diestro para la estrategia, así para la bélica, militar, como para la psicológica. De allí su táctica para ocultar, para no presentar sino aquello que su fino instinto no considera peligroso; de allí esa astucia, casi felina, reptílesca, inherente a estratos psicológicos secundarios, que, en un momento dado, lo mismo puede servir para la defensa que para el ataque; astucia india, que a la vez que nos atrae, como los colores de una piel serpentina, nos puede herir, como afilado diente, serpentino también.

(1).—Por la ausencia forzada del alumno Sr. Gonzalo Rubio, quién, en semejantes ocasiones, nos había servido y nos sirvió después admirablemente.

(2).—Recuérdese cómo ya Felipillo hizo lo que le plugo en su papel de intérprete, según se desprende de los siguientes textos citados: «.....el Felipillo decía a la contra trastornando las palabras.....» «.....y la lengua (él mismo) por su parte que ayudaba con sus retruecos.....» Véase Pedro Pizarro.—«Relación del descubrimiento y Conquista del Perú, etc.»—Pág. 49.

«Mas esto fué maldad de Felipillo, que declaraba los dichos de los indios que por testigos tomaban como se le antojaba, no habiendo español que lo mirase ni entendiese». Véase López de Gómara.—«Historia General de las Indias». Tomo II.—Pág. 28.

Y estas virtudes, porque vistas a través de un criterio, no de moralista, sino de investigador sociológico imparcial, son virtudes, pues tienden a la conservación y hegemonía de la raza sobre el mundo (principio sobre el cual, por otra parte, se construyeron en los diversos pueblos los edificios de sus respectivas moralidades primitivas); estas virtudes, lo repetimos, hubieron de afinarse, refinarse, desde el momento que el conquistador llegó a nuestro suelo.

El indio se vió, se sintió atacado y tuvo que defenderse; vióse perseguido y, en su fuga, no perdió el sentido de la represalia. Aguzó su ingenio, agotó y dejó exhausta la capacidad defensiva que su inteligencia le proporcionaba; ideó ardides y juegos de astucia, en los que más de una vez cayeron los conquistadores incautamente, produciendo estos reveses de los blancos en el ánimo del indio una alegría fiera y un placer casi salvaje, alegría y placer que se expresaban, al parecer contradictoriamente, en cantos y danzas de muerte, en torno de los cadáveres de los vencidos. Era la alegría inhumana, era la voluptuosidad cruel, puede decirse, del reptil que siente bajo la presión de sus anillos el cuerpo de su víctima.

Hoy, el indio naturalmente se halla lejos de aquellos estadios psicológicos, los ha superado; pero, todavía, en momentos de ataque, ataque psicológico, se entiende, utiliza un recurso defensivo proporcionado por los mismos blancos: la mentira. Es sabido que la mentira era vilipendiada y sancionada en los tiempos precolombinos; el indio, entonces, casi no mentía, sobre todo, frente a los miembros de su mismo grupo o pueblo. Hoy el indio miente con facilidad, casi diríamos que miente por costumbre, inconscientemente, como el soldado viejo que, de súbito y sin siquiera pensarlo ni quererlo, lleva la mano a la gorra en ademán reglamentario. Y miente, — esto es lo importante —, ante el blanco o mestizo; pocas veces, casi nunca, ante el indio.

Evidentemente, la concepción indígena de la mentira ha variado. Hoy la mentira, conforme lo hemos asegurado, no es otra cosa que una técnica de defensa ante el blanco, técnica asimilada por el indio tan pronto como se dió cuenta de la eficacia de ella.

Nos sorprendió encontrar en Pucará (1), como nos había sorprendido ya anteriormente en las otras parcialidades, las chozas con las puertas abiertas y sin más guardianes que dos o tres indios pequeños o *longos*. Ello demuestra que en el indio existe un sentimiento de confianza respecto de sus vecinos, miembros de la misma parcialidad. Desaparece el instinto de conservación de la propiedad, porque ninguno de ellos teme que la suya sea atacada por otro indio. Por eso el robo no se conoce —o se conoce muy raramente— entre indios. En cambio, con relación al blanco, puede decirse que es frecuente, pero en estos casos el robo pierde el significado de ilicitud que nosotros solemos asignarle. También en cuanto al robo, como en la mentira, se ha operado un proceso de transformación conceptual. Antes de la conquista, el robo era desconocido, más que por el temor a las sanciones, porque se hacía prácticamente inútil, pues, asumiendo la propiedad ciertos caracteres comunarios específicos, no aparecían todavía las nociones —muy europeas— de *propio* y *ajeno*, de *mío* y *tuyo*.

Tras la conquista, hubo de deformarse esta primitiva concepción de la propiedad, adaptándose los hechos a las categorías conceptuales de los conquistadores. Entonces, el indio adquirió el vocablo y la noción del robo, tal como los entendían sus dominadores. Comprendió pronto —ya desde el mismo Atahualpa (2)— que, si tales eran los actos calificados de ilícitos, por atentatorios contra la propiedad ajena, entonces, los mismos españoles infringían las normas que pretendían imponérselas, al apoderarse ilícitamente, por violencia, de las

(1) La visita que realizamos a Pucará tuvo lugar un día domingo. Con tal motivo, algunos indios viejos habían bajado a Otavalo, no tanto por oír la misa, según ellos mismos nos dijeron, cuanto por tener ocasión de beber un poco de chicha. La chicha era y es, indudablemente, el verdadero objeto de su salida a la ciudad. Lo afirmamos, porque —lo recordamos muy bien—, un indio que no había salido, al ser interrogado sobre el por qué de su permanencia en casa, nos respondió que él iba a misa solamente cuando tenía con qué tomar chicha.

(2) Recuérdese cómo el Inca citado trató duramente a los españoles, increpándoles por los atropellos contra la propiedad imperial, que habían venido cometiendo en el camino.—Véase González Suárez. —«Historia General del Ecuador», así como, entre otras, las crónicas de Herrera, Pedro Pizarro y López de Gómara.

tierras y de las cosas que le pertenecían, que aparecían más que nunca como *suyas*, precisamente a causa de haberse presentado hombres extraños, con el carácter de usurpadores. Y, lógicamente, en el fondo del inconsciente colectivo del indio, surgió un oscuro e impreciso sentido de *recapturación*, que cada vez más fué debilitándose, pero que existe todavía en la más lejana penumbra de la psicología indígena.

Sin duda, el indio no sabe nada de su pasado histórico, no se da cuenta de las formas que revestía la propiedad en los tiempos de su señorío. Pero nos atrevemos a afirmar que de su configuración psíquica no han desaparecido todavía ciertas ocultas influencias de los sentimientos e ideas que sirvieron de soporte a los grupos aborígenes de sus antepasados. Tal, por ejemplo, el sentimiento de la propiedad comunataria, visible aún ahora, en los restos de las antiguas comunidades y en las parcialidades libres, con reminiscencias del *clan*, del *ayllu* o de la tribu. (1) Propiedad comunal, que implica profundo sentido de adhesión al grupo y a la tierra, pues tierra y grupo no son sino las unidades del binomio cardinal en el sistema de creencias indias. Propiedad comunal, con rasgos de patriarcalismo o matriarcalismo, de cuya existencia depende la fortaleza del grupo. Propiedad comunal, dentro de cuya constelación no se puede saber a ciencia cierta si el grupo posee a la tierra o si la tierra posee al grupo. Propiedad comunal, juego de relaciones recíprocas entre el grupo y sus miembros y entre éstos y la tierra, por medio del grupo. Propiedad comunal, en fin, que vale tanto como decir madre común, tierra común, historia común, por lo cual el único elemento objetivo de toda esta relación poliforme, la tierra, a la que se siente atado el indio y de la que se siente dueño; la tierra, a la que se cree madre porque alimenta e hija porque se la cultiva; la tierra, de la que se brota y a la que se torna; la tierra, que fué antes del hombre y será después del hombre; la tierra sagrada se convierte en una divinidad, es decir, en la más alta representación simbólica de la misma fuerza psíquica —consistencia, continuidad, eternidad— del grupo.

Para concluir este párrafo queremos subrayar algo que ya está planteado en lo que hemos expuesto. Los procesos

(1) Véase, entre otros trabajos, el muy notable de Carlos Valdez de la Torre, ya citado.

sociales, dentro de la vida social, interhumana, del indio, tienen diversos caracteres, diversa nomenclatura, según que esa vida social se extienda hasta el blanco —relaciones con blancos y mestizos— o sólo hasta el indio. La vida social del indio tiene dos caras, dos sectores vitales independientes, dos mundos sociales excéntricos, por lo que no vacilaríamos en calificar a esta peculiar posición actual del indio, del punto de vista de la Sociología, de *desdoblamiento* sociológico. El indio posee, pues, sin sospecharlo siquiera, un auténtico *doble* sociológico.

PARRAFO IV

La Compañía

Siguiendo la misma orilla izquierda del lago de San Pablo, nos encontramos con una parcialidad situada a las faldas mismas del monte Imbabura, en dirección Norte. Es «La Compañía», nombre castizo que ocultó sin duda al primitivo. El terreno sobre el que se asienta dicha parcialidad, es totalmente diferente de los anteriores. Es un terreno notablemente pedregoso como lo son casi todos los que forman las faldas del monte, no por eso, sinembargo, menos fértil y lleno de cultivos.

Según toda probabilidad, la abundancia de piedras, a uno y otro lado del Imbabura, débese a algún cataclismo geológico producido concomitantemente con los terremotos que, con relativa frecuencia, se han repetido en esa zona (1). Lo pedregoso del terreno hace necesaria una intensificación del cultivo, a más de la indispensable *yunta* de bueyes, por lo que casi no hay familia, en toda esta sección, que no la posea.

Los indios de «La Compañía» se hallan, igualmente que en las demás parcialidades, repartidos en familias, poseedoras

(1) Los indígenas hablan de «*reventazones*», es decir, de grandes brechas abiertas en las entrañas del monte, de las que, como ríos, salieron enormes corrientes de piedras. Parece que la más fuerte de todas se produjo con ocasión del terremoto del 68.

de parcelas más extensas —acaso porque aquellas son menos numerosas—, cada una de las cuales encierra la casita o choza, en su mayoría con cubierta de teja (1). La distribución interna de los cuartos sufre, en esta parcialidad, una pequeña variación. Ya no es en una sola pieza donde se realizan todos los menesteres, sino que, junto al cuarto grande, hay en el extremo del corredor, una especie de cocina, cercada con una pared que no alcanza hasta la techumbre, especie de cocina al aire libre, como un vivac de campaña, conforme al gusto del indio, pues éste siempre come afuera, ora en el patio, ora en el mismo campo en que trabaja, ora, en fin, en los caminos, al mismo tiempo que los atraviesa.

Los indios de «La Compañía» son agricultores, no faltando, por cierto, uno que otro tejedor y algunos que trabajan con la conocida «*totorá*», planta diversamente utilizada por ellos. Aman la tierra, como todos, y suelen vender sus productos, porque sobrepasan a las necesidades de consumo de la familia. Sin embargo —y esto no sólo aquí pudo ser observado—, conservan una parte mayor de la que necesitan, destinando el exceso para la siembra venidera.

La citada parcialidad se halla, a causa de su misma situación topográfica, en menor grado influenciada por la civilización dominante. Visiblemente aparece este carácter en el desconocimiento del idioma, en el analfabetismo y, sobre todo, en la mayor táctica defensiva desplegada frente al blanco. El indio de «La Compañía» es arisco, huraño, dueño de una psicología que podríamos llamar *furtiva*, por esa tendencia, general en el indio por otra parte, a comportarse siempre furtivamente (cuya significación etimológica —*furtivo*, *furtum*, *hurto*—, es ya significativa), como a hurtadillas, en sus relaciones con el blanco.

El porcentaje de analfabetos, en esta parcialidad, puede calcularse en un 98 %; y, por lo que se refiere al término me-

(1) Algo curioso que pudimos observar en las habitaciones de esta parcialidad, es que todas habían sido construidas con la cara al Sur, es decir, de espaldas al monte, acaso, debido a la dirección que toman los vientos, acaso también —según se nos sugirió— debido a la influencia de cierto sagrado respeto —reliquia de antiguas creencias religiosas antropomórficas— al Imbabura, considerado, según vagas tradiciones, dentro de la fantasía primordial del indio, como un viejo poderoso al que no es posible descontentarlo.

dio de todas las parcialidades visitadas, inclusive las cercanas a las ciudades, puede estimarse, sin temor de errar, en un 95 %, lo que quiere decir que el analfabetismo cunde entre los indios. Pero todavía hay, en este aspecto, una circunstancia agravante que no la hemos considerado hasta el momento. De nada le sirve al indio concurrir a la escuela, porque, una vez salido de ella, olvida lo que aprendió. Son muy pocos los que conservan siquiera el alfabeto —leer y escribir—, y, en cuanto a las demás materias, todos quedan en el mismo estado que antes, es decir, se *deseducan* con asombrosa rapidez, si puede hablarse de educación.

Un rasgo muy singular, que observamos con interés, lo constituyó la permanencia, en los indios de esta parcialidad, más que en ninguna de las otras, de ciertos caracteres antropológicos diferenciales, correspondientes al tipo conceptual de la raza india. Pero en este punto se justifica una digresión teórica.

Siempre habrá dos principales criterios crítico-sociológicos que pueden ser seguidos en el análisis investigador de los grupos humanos, criterios o, mejor acaso, concepciones cardinales de las que es necesario partir para llegar eficazmente a la entraña de los problemas sometidos a examen. Son la concepción estática y la concepción dinámica, advirtiendo que la una no excluye a la otra, sino que más bien se integran; así como también que ni la estática deje de tener algo de dinámica, ni la dinámica algo de estática. La estática es la descriptiva, la configuración mental —esquematización conceptual— que necesita ver los hechos y los procesos como son, como están, como han resultado en la faz externa de los acontecimientos; la dinámica, en cambio, es aquella configuración que necesita contemplar los grupos y sus hechos y relaciones, no como son, no como están, ni han sido, no como han resultado en la faz externa, sino como *van siendo*, como devienen, en una especie de movimiento constante —dinámica, evolución— de la misma configuración.

La estática penetra, va de fuera adentro; la dinámica *exsurge*, va de dentro afuera. La estática es la configuración

mental sometida a las circunscripciones de tiempo y de espacio; la dinámica es aquella configuración que fluye, y que rebasa aquellas limitaciones, sin que tenga otra que la impuesta por la profundidad. La estática es como una música que suena, pero de la que sabemos perfectamente cuándo comienza y cuándo acaba; la dinámica es como una música que se oye sonar inexhaustivamente, como que saliera de sí misma, como que cada nota engendrara a la siguiente. Empero, no sólo en el mundo de las configuraciones mentales pueden darse una estática y una dinámica. También en el mundo de los hechos reales y de los sucesos históricos pueden igualmente darse. En efecto, hay hechos, ideas, conceptos, pueblos, grupos, que se caracterizan *estáticamente*; y hay grupos, pueblos, hechos, conceptos e ideas que se caracterizan *dinámicamente*. Ahora bien, unos y otros pueden ser estudiados de acuerdo con una configuración mental estática o dinámica, de donde tendríamos que pueblos, ideas y creencias característicamente estáticos pueden contemplarse dinámicamente y que pueblos, creencias e ideas característicamente dinámicos pueden contemplarse estáticamente.

Nuestro mundo indígena, justamente, se caracteriza como algo estático, y no sólo en la época presente, lo que sería engañoso afirmar. Siempre, inclusive en los tiempos del Imperio Incaico, el mundo indígena —hombres, hechos, ideas, etc.—, se caracterizó estáticamente. Recuérdese cómo el Imperio mismo, con su sistema jerárquico, su ordenación, su fundamento místico, sus leyes, etc., constituyó, en la realidad histórica y en la concepción mental, un perfecto símbolo del sentido estático de los primitivos americanos. Y lo mismo puede decirse de las ideas religiosas, de las costumbres, de los modos de vida, y aún de las artes y de la guerra misma.

Hasta aquí, casi todos han estudiado el mundo indígena —estático— sólo de acuerdo con una configuración mental estática. Pero ahora queremos contemplarlo, siquiera en uno que otro aspecto, con un criterio dinámico. Así considerada, la *raza india* (lo que motivó la digresión), existe y no existe. En primera instancia, recordemos la doble significación del concepto de *raza*: bio-antropológica e histórica. Ahora bien, dentro de ambas significaciones, cabe contemplarla estática o dinámicamente. De donde deducimos cuatro facetas conceptuales sobre la *raza india*, reducibles a dos categorías distintas:

RAZA INDIA	Significación antropológica (Naturaleza)	{ Estáticamente: no existe. Dinámicamente: existe.
	Significación histórica (Espíritu)	{ Estáticamente: existe. Dinámicamente: no existe.

La raza india, pues, dentro de la significación histórica, como fluido existencial dinámico, no existe. Pero es ineludible tender a ello. En cambio, dentro de la significación bio-anropológica, tampoco existe, como forma existencial estática. Y, también, quíerese o nó, queramos o nó, *estamos* tendiendo a ello. Porque la raza india, en este sentido, no es, no va a ser una forma extraña a nosotros, sino que *está siendo* mediante todos nosotros, está emergiendo de todas las masas humanas de América.

Como se puede ver, las direcciones anotadas nos conducen, nos conducirán a un cambio en los cuatro términos de la relación trazada, cambio que traerá como consecuencia la plena realización del tipo racial indígena.

Solamente después de hacer la serie de diferenciaciones que hemos hecho, es posible comprender, en su verdadero y relativo sentido, y justificar, nuestra afirmación acerca de la permanencia de determinados caracteres bio-anropológicos en los indígenas de la parcialidad que nos ocupa. Tales caracteres se refieren a la órbita fisiológica y aún a la psicológica, es decir, a la raza, en cuanto naturaleza; pero no a la raza, como espíritu.

Los indígenas de «La Compañía» se nos presentaron dotados, en mayor grado que los otros, de un sentido comunitario de grupo, acaso debido ello a su mayor alejamiento de los sectores culturales blancos. Y no sólo por lo que se refiere al instinto de propiedad, sino —y esto nos pareció de sumo interés—, en cuanto atañe al sentimiento de la propia

personalidad. Y entonces, surgió en el proceso mental que íbamos esquematizando, el siguiente problema: ¿Hasta qué punto el indio en general ha llegado a elaborar su propia personalidad? ¿Obran, acaso, sobre él, más que los rasgos psíquicos personales, viejas tendencias clanísticas, de grupo, que lo enlazan con el vientre materno de la *gens* y, más allá todavía, con el suelo mismo que la fecundara?

Ya Waldo Frank, (1) refiriéndose a una etapa histórica anterior, es verdad, ha dicho que en todo el Imperio Incaico no hubo, cuando desembarcó el español, ni una sola *persona* individual que pudiera contraponerse al invasor. La personalidad individual hallábase, por decirlo así, sumergida en el fondo de la psicología del grupo. Y, a causa de ello, el triunfo del conquistador fué fácil y casi exento de peligros.

Pero, aún ahora, transcurridos los cuatro siglos de período colonial (pues el régimen colonial subsistió y subsiste, para el indio, a pesar de la República), tenemos muchos indicios para afirmar que el fenómeno descrito persiste, aunque, naturalmente, mitigado. También ahora el indio se siente ligado, de manera indisoluble, con las entrañas de la comunidad. Solo, se encuentra en peligro, vacila ante las acometidas de la naturaleza y de sus semejantes; por ello, su yo —incompleto, brumoso— se refugia en los claustros psicológicos de la colectividad. También ahora el «inconsciente colectivo» prevalece sobre el marco de lo individual, haciendo del indio un *sér* adscrito a la masa social y, por ende, a la tierra común.

La personalidad individual, en su más hondo sentido, es una elaboración anti-biológica, producto de una «lucha por la personalidad y lucha contra la personalidad», según frase de Prokopenko (2), lucha entre el yo y el no-yo, entre el fondo común impersonal, «hornaza sombría y caliente» y la débil, contradictoria razón que pugna por destacarse de él; la personalidad, clarificada en la razón, en el yo que piensa, es como un «punto luminoso» —conciencia— que titila sobre el espeso «mar de las tinieblas», el «mare tenebrarum» de la órbita

(1) Véase «América Hispánica», obra que, después de «Meditaciones Suramericanas» de Keyserling, es, para nosotros, lo mejor que se ha escrito sobre nuestros pueblos.

(2) Véase «Préliminaires Biologiques a l'Etude de la Sociologie. La Personnalité Biologique» (pág. 117) en la «Revue Internationale de Sociologie». Nos. III-IV. 1933.



biológica, como nos dice, en tan sublime forma, el ya citado autor.

En este sentido, evidentemente, el indio posee ya una personalidad. Pero esto no es sino la primera etapa en el lento proceso formativo de la personalidad. Destacado el hombre del substrato biológico de la especie necesita también destacarse del substrato psicológico del grupo. Y esto es lo que no ha logrado todavía realizar el indio. Por eso afirmamos que su personalidad es —nada nos parece indicarlo mejor que este vocablo— *brumosa*.

Buena prueba de ello —aunque vulgar— es la tendencia del indio a usar siempre la forma *plural*, en su lenguaje, como si nunca se sintiera solo, como si por sus labios se expresasen los instintos y anhelos que reposan en el «inconsciente» de la masa. No dice *yo*, dice *nosotros*, bajo el influjo de una relación inexpressada, que se mantiene siempre entre él y su grupo. El *yo* es la fuga de la comunidad, del todo, del *nosotros*; el *nosotros*, la fuga del *yo*, del individuo, de la personalidad. Pero, para el indio, los términos se confunden, a causa de la permanente indistinción psicológica en que yace.

Si tal es la verdad, quiere decir que la noción del *derecho*, del *derecho subjetivo*, como la entendemos nosotros, influenciados por el Derecho Romano y, luego por el Derecho Francés y por el Germánico, no ha de aparecer, con la misma intensidad entre los indígenas, que sólo tienen un vago conocimiento de esos derechos, merced a las medidas represivas que emplean para con ellos los sedicentes titulares de tales derechos. Y así es, en efecto. Inclusive en lo que atañe a la propiedad y a la persona, exteriormente reglamentadas de acuerdo con los criterios de los señores dominantes, el indio vive todavía internamente una etapa anterior de la vida del derecho, cuando éste servía para resguardar los intereses de la colectividad y no los intereses del individuo, precisamente porque éste no surgía aún. (1)

(1) Entre los puntos que no han sido todavía explorados —que nosotros sepamos— por ningún investigador del mundo indígena, está el relativo al Derecho, a la contraposición de las diferentes concepciones efectuadas a raíz de la Conquista, al estado actual de las nociones que sobre *derechos* puedan tener los indios, etc. Es, por ello, por lo que nosotros ahora, no hacemos sino plantear el tópico, en espera de posteriores exámenes. Pero, si, para algo han de servir los principios del sistema de conocimientos europeo, es exactamente para permitirnos adelantar algunos conceptos, según lo acabamos de hacer en el texto.

PARRAFO QUINTO

Agato

De regreso de «La Compañía» nos detuvimos ligeramente en Agato, Fuerza es, por tanto, que nuestro informe en este párrafo, sea también ligero.

La parcialidad de Agato, que es, sin duda, la más numerosa y rica, se halla situada, como la anterior, a los pies del Imbabura. Es, eso sí, mucho más grande la extensión de las tierras que posee, pues, a más de las parcelas de cada una de las familias, la parcialidad tiene, como terrenos comunales, toda la falda del cerro en su parte superior. Estos últimos están destinados al pastoreo, a la extracción de leña, etc., pero no a la labranza, hasta tal punto que está prohibido a todos los miembros del grupo —y con mayor razón a los extraños— el sembrar en ellos.

Las parcelas familiares, en cambio, están dedicadas al cultivo. Nos causó una singular impresión observar que todas ellas son casi iguales en tamaño, de tal modo que, vistas a distancia, semejan exactamente los cuadrados de un tablero de ajedrez, lo cual está realzado por la diferencia de color que ofrece cada una, debido a los cultivos diferentes.

De todas las parcialidades examinadas, es la de Agato, con evidencia, la que ha sido más sometida al influjo de la civilización blanca, principalmente a causa de haberse convertido en centro de una misión evangélica extranjera. Contra todos los temores manifestados por los clérigos católicos, que, a pesar de ello, nada provechoso realizan para el indio, creemos, de nuestra parte, que la influencia de los misioneros evangelistas es menos de índole religiosa que de índole cultural.

Y ello, porque, en materia religiosa, para los efectos de la *conversión* del indio, lo mismo da que la nueva religión sea el protestantismo o el catolicismo, si uno y otro van a ser predicados en igual forma. Desde este punto de vista, más aún, nos inclinamos a reconocer que el catolicismo dispone de mayores recursos para su labor de conversión, aunque más

no sea que el cúmulo de imágenes, ritos, ceremonias que, si bien vaciados de toda significación para la mente indígena, al menos, no dejan de causar en ella una impresión objetiva permanente; en cambio que el protestantismo, no disponiendo de tales recursos, a causa de su misma doctrina, está en menor grado condicionado para efectuar tal *conversión*. (1)

No así, desde el punto de vista de la cultura en general, sobre todo, desde el aspecto educativo, en el que —fuerza es decirlo— los evangelistas han ejercido decisiva influencia, más notable todavía si se tiene en cuenta que son apenas pocos años, —si se compara con los que hemos tenido nosotros—, del establecimiento de la misión en esos lugares. Pero todavía mayor que en el aspecto educativo es la influencia ejercida en cuanto a las costumbres y preceptos higiénicos. Los indios de Agato son, por eso, los que viven mejor, ya por la comodidad de las casas, por el aseo que impera en ellas, ya también porque el contacto social con los evangelistas les permite gozar de ciertas ventajas materiales, como el cine, por ejemplo. Desde luego, para la comodidad de las casas, ha contribuido también la mayor capacidad económica de los indígenas.

Sin embargo, y a pesar de estas influencias blancas, el indio de Agato, —y más los de las otras parcialidades—, carece de todo sentido *político* diferenciado, de toda noción de participación subjetiva en el organismo estatal. De una participación *objetiva*, hecha tangible principalmente en los trabajos municipales y en el pago de los impuestos, en las multas y en las prisiones, puede decirse que sí tiene ciertas ideas. Pero, por lo demás, el Estado no cuenta para nada dentro de su vida; menos todavía se podrá creer al indio capacitado para ejercer y reclamar algunos derechos que, legalmente, deberían serle concedidos, tales como el de sufragio. No encon-

(1) Sin embargo, parece que algunos indios se han declarado *evangelistas*, nada más, claro está, que por complacer a sus señores.

tramos un solo indio que, por alfabeto que fuese, se hubiera acercado a las urnas a depositar su voto. Y, no obstante, a pesar de que los indios forman las tres cuartas partes de la población del Estado ecuatoriano, todavía se creará en la farsa de la «representación popular» y se afirmará que un Presidente, por ejemplo, es el verdadero mandatario del *pueblo*. (1)

No hay término medio. O convenimos en que el *pueblo* no está constituido sino por la cuarta parte de los mestizos de las ciudades y, por consiguiente, que el Estado mismo, como tal, es una burla secular que el mestizo hace al indio, un instrumento de que se sirve aquél para oprimir a éste; o, nos ponemos de acuerdo en que el tal sistema de «elección popular» es el *truco* político más injusto que ha podido darse en Estado alguno. Pero si no hay término medio, existe una conclusión general que cuadra perfectamente a entrambos términos de la relación dilemática. Es que tanto el uno como el otro, tanto el Estado como el «sufragio», éste por causa de aquél y aquél por causa de éste, deben reformarse totalmente, porque ambos padecen de vicios originales teóricos y son, en la práctica ecuatoriana, el complejo de injusticias más grande que una minoría ha esgrimido y esgrime, como burda técnica de opresión secular, contra una mayoría sojuzgada.

Los mismos caracteres se observan, como es natural, en la posición del indio frente a las disposiciones legales. El indio obedece y cumple las leyes, pero únicamente por el temor a las sanciones. No se da cuenta del valor de un imperativo legal, que, ante él, sólo se muestra por su reverso de coacción. No solamente diremos, en consecuencia, que el indio carece de espíritu cívico —que fuera mucho pedir—, sino de toda noción política. La misma noción de «patria», que tan explotada es a veces por determinados sujetos que se titulan políticos, la misma noción de patria que suele conmover y

(1) En este punto, debiéramos preguntarnos, como ya se preguntaba el mismo Montalvo y como, siguiendo a éste, se preguntaba también el Dr. Pío Jaramillo Alvarado, justamente en la celebración del Primer Centenario del nacimiento de aquél: «Pero, ¿es que hay un *pueblo* en el Ecuador?». Y nótese bien que esta pregunta, que los dos citados autores se hacían, dentro de un sentido *político*, la hacemos nosotros incluso en un sentido *sociológico*. Y lo sensible es que tenemos que respondernos negativamente.

exaltar a las heterogéneas masas de las ciudades —aunque éstas tampoco tengan un sentido exacto de ella—, no desempeña un papel importante sobre la psicología indígena. Ciertamente, en la más primaria significación, la «patria» es menos un concepto que un profundo sentimiento de adhesión al suelo; es menos una categoría intelectual que una exaltación instintiva de las fuerzas telúricas que yacen latentes en el substrato biológico del hombre. Y cierto, también, que, desde este punto de vista, el indio puede llamarse un *patriota*.

Pero, cuando nosotros hablamos de la patria, como categoría política, nos estamos refiriendo a aquella noción que se ha depurado precisamente de las malezas del instinto, a aquel concepto, de carácter político-social, que hace radicar el centro de gravedad del sentimiento patriota en el elemento histórico-cultural, antes que en el meramente geográfico-territorial. Y, en este sentido, el indio no es un *patriota*, justamente porque no tiene «patria», ni cultura.

Existen, por decirlo así, dos nociones de patria, muy semejantes a las otras dos que hemos examinado, a propósito del territorio. La patria *física*, el suelo, el territorio geográfico y la patria *cultural*, el ámbito histórico-social de un pueblo. La segunda es, diremos, usando una expresión spengleriana, el «contraconcepto» de la primera. La primera es una fuerza que ata, con poderosas vinculaciones, a la tierra madre y, así entendida, todos los hombres, quieranlo o no, salvo los nómadas por el lado del suelo, son patriotas. La segunda es una fuerza dinámica que mantiene a los hijos de una misma patria en una como constante centripetalidad hacia ella; y, en este sentido, los pueblos y grupos humanos todos, quieranlo o no, son también patriotas, salvo los nómadas por el lado de la sangre. Y el indio es exactamente, según se ha visto antes, un nómada por el lado de la sangre.

El indio no es, pues, patriota, ni ciudadano, ni elemento subjetivo del Estado, nada. Estamos autorizados para concluir que éste no representa para él otra cosa que el «dominio del hombre sobre el hombre», tal como lo conceptuara Gumglowicz. (1) Y, lo que es más grave, representa esto, no sólo

(1) Véase «La Lucha de Razas» y «Derecho Político Filosófico», obras, cuyas doctrinas pueden no ser todo lo científicas que se quiera, pero que no dejan de tener, por ello, una cabal aplicación en nuestra realidad.

objetivamente, sino también subjetivamente, pues, aún dentro del mundo de las borrosas ideas políticas del indio, el Estado surge con tales caracteres. Y —cosa admirable— él mismo cree sinceramente que debe ser siempre así, justifica la diferenciación habitual de los hombres y ha llegado a declararse convicto de su posición humana subalterna.

Sin duda, no siempre pensó así, no siempre admitió que, *ex hypothesi*, él era inferior al blanco, Pero cuando, durante 400 años, se le enseña a un pueblo que su única finalidad en la tierra es servir a otro, cuando se le inculca la idea de su inferioridad innata, cuando, principalmente, se le demuestra esa inferioridad, sometiéndole a los contundentes argumentos de la tortura y del azote, ese pueblo acaba por creer como en un dogma en el principio de la diferencia natural de los hombres, acaba por encontrar justo que unos —los blancos— hayan nacido para mandar y otros —los indios— para obedecer. Lo único que debe admirarnos es que ese pueblo, en casos como éste, no hubiera llegado a adorar a sus opresores, transformándoles imaginariamente en dioses, tal como parece, por ejemplo, haber sucedido, en no lejanos tiempos, con los negros. (1)

(1) Este criterio de inferioridad es tan palpable que, a cada paso, hubimos de encontrar datos probatorios de él. Si el indio habla con el blanco, para pedirle algún servicio, se descubre la cabeza. Todo blanco es denominado con el epíteto, muy sugestivo, de «patrón» y —esto es irritante—, todo blanco, y aún mestizo, cree tener la suficiente superioridad para decirle, a manera de insulto, al indio: «runa». Hasta tal extremo está infundido este criterio que, conforme lo comprobamos multitud de veces, el indio cree que sus enfermedades deben ser curadas por remedios distintos que los usados por el blanco. «El blanco debe curarse con remedios calientes», decían, «y los «runas» —se llamaban a sí mismos—, con remedios fríos».

PARRAFO SEXTO

Ilumán—San Roque

No podíamos abandonar el Cantón Otavalo sin detenernos a examinar Ilumán, considerada muy justamente como la más atractiva de las parcialidades que se encuentran en contacto con los centros de población mestiza. Por eso, antes de dirigirnos a Ibarra, nos detuvimos en ella. Ilumán es una parroquia, de población preponderantemente indígena, si bien no faltan algunos elementos *cholos* y aún blancos. Ilumán se halla situada a alguna distancia de Otavalo, en el camino que conduce a Ibarra, a un lado y otro del cual se levantan las casitas indígenas, rodeadas de la infaltable parcela, por pequeña que sea. San Roque pertenece al Cantón Ibarra, pero la contigüidad geográfica respecto de Ilumán y, más todavía, la contigüidad sociológica, nos permitieron estudiarlas conjuntamente y nos permiten, ahora, exponerlas dentro de un mismo párrafo. San Roque es, asimismo, una parroquia mestiza, pero rodeada de numerosa población indígena, igualmente esparcida por entre los contornos de ella.

Sin embargo de que los indios poseen sus parcelas de tierra, la ocupación preferente de ellos no es la agricultura, sino la confección de ponchos, sombreros, etc. Los indios de estas parcialidades se hallan particularmente dotados de aptitudes para esta clase de trabajos. Los hacen de muy buena calidad, de colores atractivos, aunque siempre sin salirse de las combinaciones acostumbradas; y los trabajan con la misma asiduidad, minucia y devoción artística con las que, según se ha visto, otras parcialidades realizan diferentes trabajos, tales como la de Punyarú los canastillos y cestos.

Las casas son un poco más amplias; descúbrese en ellas mayor número de muebles; hasta las hay algunas no desprovistas de cierta clase de adorno. En el corredor de casi todas está el *telar*, en el que el indio teje su poncho, o los objetos que emplea para la confección de los sombreros. Estos resultan gruesos, duros, un poco toscos, son de grandes dimensiones y de formas primitivas. Los usan, sin embargo,

no sólo los indios, sino también algunos *cholos* o indios elevados a esa categoría social.

El indio trabaja siempre en el corredor o en el patio y casi siempre no trabaja solo. Existe, dentro de la familia, una división del trabajo. Así, mientras el padre, el tejedor, teje o tiñe la lana, las mujeres hilan y los niños la cardan. No es rigurosa, ni constante, ni ordenada esta división del trabajo; pero, en todo caso, revela el afán cooperativo de los miembros de la familia para la realización de la obra. Iguales afán y sentido de solidaridad se observan, por otra parte, también en las labores agrícolas.

El indio, cuyos antepasados no conocieron la pereza, es todavía un amante del trabajo. No creemos que conscientemente le rinda culto como a una divinidad, pero sí podemos asegurar que, inconscientemente, le ofrenda todos los días, a modo de rito religioso, sus mejores esfuerzos y energías. Y como el indio no concibe la ociosidad para sí, tampoco la concibe para sus subordinados familiares. Todos, mujer e hijos, deben trabajar, rendir algún aporte a la familia, ser elementos útiles y no cargas ociosas. Es por esto, sin duda, por lo que el criterio valorativo y apreciativo que el indio tiene de sus hijos, se basa en las capacidades de trabajo que posean. Un buen hijo es, para el indio, aquel cuyo rendimiento es máximo, aquel que ayuda a sus padres en las tareas, aquel que se solidariza con su padre para toda suerte de labores.

Esto nos explica, ciertamente, el no haber encontrado en ninguna de las parcialidades indios ociosos, que vivieran del trabajo de los demás, ni siquiera las mujeres. Los únicos que, al parecer, llegan a estar exentos de los trabajos son los excesivamente ancianos o inválidos. Pudimos ver, a pesar de ello, y precisamente en Ilumán, un enfermo crónico de parálisis, que, no obstante, se daba modos de trabajar, en tanto que la mujer iba a buscar leña al monte. No nos equivocaremos, por tanto, si, basados en nuestras observaciones, afirmamos que el porcentaje de individuos que no trabajan es, cuando más, un 5 % y, en todo caso, por una de las causas apuntadas.

Hay que recordar que durante el Imperio Incaico, período histórico anterior a la Conquista, el trabajo estuvo oficialmente reglamentado. La pereza, como la mentira, se halló proscrita de los ámbitos indígenas. El Imperio era, por eso, como una colmena y, aunque pueda recriminarse el que se forzara

a ciertos elementos a realizar trabajos que no deseaban, nadie podrá negar que, para los intereses colectivos, es preferible un pueblo de trabajadores coaccionados que un pueblo de ociosos libres.

Más tarde, durante la Colonia, el indio tuvo que trabajar mucho más. Y se le encomendaron las tareas más pesadas, sin ninguna consideración, mientras su señor comía, dormía, jugaba y musitaba rezos que él mismo tal vez no comprendía. Y, en la era republicana, siguió trabajando con el mismo incesante ritmo de antes, ya que se le aumentaron perentoriamente los tributos, de los que sólo después se le ha ido poco a poco exonerando. Fuerza es, por consiguiente, convenir en que una tan prolongada *adaptabilidad* de la raza al trabajo ha debido dejar huellas, transmitiéndose éstas, como por herencia, de generación en generación.

Continuamente se ha hablado y se habla de que los indios de Ilumán se enriquecen demasiado. Sin embargo, no es esta la verdad. Según los datos que logramos obtener, podemos establecer el siguiente término medio: un indio trabaja, con la ayuda de todos los miembros de su familia, dos ponchos al mes, cada uno de los cuales es vendido, a lo sumo, en treinta sucres, lo que nos da la cantidad de sesenta sucres. Ahora bien, para la confección de los dos ponchos, necesita una arroba de lana, que le cuesta treinta sucres. A esta suma hay que añadir, más o menos, cinco sucres, valor de las anilinas y otras sustancias que entran en la composición. Son, pues, treinta y cinco sucres los que se gastan y veinticinco los que se obtienen como precio del trabajo personal. En total, veinticinco sucres, durante un mes, como salario correspondiente a cuatro o cinco personas. Supongamos aún que esos veinticinco sucres constituyeran la remuneración por el trabajo del tejedor solamente, ¿habrá para enriquecerse con un jornal de 80 centavos, más o menos?

El indio no gana, pues, casi nada, por más que trabaje. De ahí que nunca se haya dado el caso de un indio que lograse, por esta vía, acumular *capital*. El indio es, en esto, comparable al trabajador manual del medioevo, una razón más para subrayar algo que antes hemos dicho: que el indio vive una especie de «edad media», debido a ciertas condiciones objetivas de su vida.

A consecuencia de la necesidad de vender sus productos, el indio de estas parcialidades ha devenido un comerciante.

Siempre fué el comercio una relación que tendió a establecer procesos entre diversos pueblos, generalmente procesos de singularización efectiva de cada pueblo. Al parecer, el comercio está desempeñando un papel similar en lo que concierne al indio respecto del blanco, como si en verdad se tratase de dos pueblos diferentes, enclavados en una misma demarcación político-territorial. Sólo que, en vez de favorecer el desarrollo de sus caracteres específicos, en vez de procurar una *invención* —o resurrección— de las cualidades propias de la raza, está principalmente realizando una labor adversa, está favoreciendo la *imitación* (1) de las cualidades del sector blanco, llevando algo así como una contra corriente que acabará por *desindianizar* al indio. Y —lo que es sensible— las cualidades imitadas no son precisamente las positivas, sino las negativas.

Así, por ejemplo, en las relaciones comerciales, el indio se ha tornado falso, engañador, hasta no exento de cierto sentido de especulación. Naturalmente, todo esto forma parte de la técnica comercial y, también, de la estrategia psicológica del indio frente al blanco, por lo que pudiéramos talvez decir que son recursos utilizados por vía defensiva. Empero, no cabe negar que ciertos modos de conducta del indio, cuando la relación es comercial, son decididamente adquisiciones de última hora, habiendo sido antes por completo inusitados.

Los relaciones comerciales son las más poderosas entre las que pueden entablarse de pueblo a pueblo o de grupo a grupo. Ello se debe, sin duda, a la relativa *constancia* de esas relaciones, no en el sentido superficial de que siempre haya de verificarse un intercambio, sino en el sentido, sociológico, de que las representaciones psíquicas de esas relaciones, o sea, las «relaciones cristalizadas», perduran con mayor vivacidad en la mente de quienes participan en ellas, lo cual revela un contacto social de carácter permanente, sea que los procesos, derivados de ese contacto, signifiquen «asociación» o «disociación». Todas, o casi todas, las representaciones psíquicas de las otras relaciones son, por así decirlo, inter-

(1) Tomamos estas palabras de la terminología sociológica de Tarde, cuyas tesis están en la actualidad siendo reconsideradas favorablemente. Véase «Las Leyes de la Imitación».

mitentes, como puede verse, por ejemplo, en las políticas, literarias y aún religiosas y, en todo caso, son menos constantes; pero, las representaciones psíquicas de las relaciones comerciales — acaso por su fundamento de economía — se caracterizan por su estabilidad.

Así, solamente, dentro de las fórmulas que pedimos a la Sociología relacionista, podemos explicarnos el que las relaciones comerciales, más que todas las otras, hayan logrado generar procesos sociales — más de «asociación», desde luego, que de «disociación» —, entre el indio y el blanco. No obstante, el indio es un mal comerciante cuando comercia con el blanco; no así, cuando comercia con el indio. Lo cual nos prueba, una vez más, la existencia de aquel *desdoblamiento* sociológico al que nos hemos referido ya.

Mientras visitábamos Ilumán, moría una mujer indígena en casa de una de esas llamadas «brujas», hecho que nos dio margen para hacer algunas indagaciones al respecto. Con sorpresa, nos dimos cuenta de que la «bruja» sufría una especie de rechazo por parte de sus vecinos, mientras que venían a visitarla con frecuencia indígenas de otras parcialidades. A primera vista, podía creerse — y, si mal no recordamos, tal fue la opinión de uno de los alumnos — que ello se debía a que los indios de su parcialidad, menos supersticiosos, habían perdido la creencia en las virtudes de ella. Pero, para desvanecer esta posible opinión, nos bastó saber que los indios de Ilumán, a su vez, acudían a los «brujos» de otras parcialidades.

Así planteados los hechos, el problema se suscitó en seguida. ¿A qué se debe esta especie de intercambio de «brujos»? ¿Es que cada parcialidad desconfía de las habilidades de su «brujo», o es que el indio se deja llevar por el prestigio de lo desconocido, del «brujo» extraño? En los tiempos primitivos, toda comunidad, todo grupo, transformó, consciente o inconscientemente, a algún individuo en «depositario», si no en creador y animador, de las fuerzas colectivas, hechas vir-

tudes mágicas (1) Y así surgió el *mag*, que más tarde había de convertirse en el sacerdote, o quedar, como un viejo recuerdo alterado por el tiempo, en la figura del brujo, dentro de los grupos sociales, si no totalmente primitivos, al menos, conservadores de vivos vestigios de primitividad.

El *mag* es la síntesis singularizada y personal de las fuerzas creadoras del grupo, es un poderoso intermediario entre éste y las divinidades. Pero como las divinidades son buenas y malas, como hay demonios y dioses, espíritus diabólicos y espíritus celestiales, el *mag* participa de entrambas naturalezas, es decir, es al mismo tiempo un intermediario del dios y del diablo, un individuo que puede causar bienes lo mismo que males. Por eso es que el *mag* puede dar vida y matar, hacer llover o producir sequía, eclipsar el sol o derramar fuego hirviente, ser árbitro en una palabra, de los destinos de las cosas y de los hombres, de la naturaleza y del espíritu.

Por lo mismo, el *mag* es transformado, *ipso facto*, en un *personaje* sagrado, es, quizá, la primera *persona* que surge y se destaca dentro del grupo, convirtiéndose para éste en un centro de gravedad. Y sí, como lo ha supuesto un distinguido autor, más que el ser físico del *mag*, es su *nombre*, la palabra con que se lo designa, la fuerza que gobierna los poderes sobrehumanos, ya podemos comprender cuál es el grado de veneración con que se pronuncia ese nombre. He allí una palabra metamorfoseada en principio creador, palabra sagrada que es un *tabú* para la multitud, porque su sola pronunciación puede alterar el ritmo de los sucesos humanos y de los acontecimientos de la naturaleza.

La palabra es un don supremo, no cabe duda. Pero también pudo haber sido un instrumento de opresión, en los primeros tiempos, si, según hipótesis del mismo autor, existió entonces una prohibición de usar el lenguaje hablado, como más tarde el escrito, para el común de las gentes, siendo el *mag* el único que habría podido utilizarlo libremente, con el

(1) Acerca de tan sugerentes problemas, puede consultarse las obras ya citadas, de Letourneau, Durkheim, etc. Véase también: «Blondel, «La Mentalidad Primitiva»; Halbwachs, «Los orígenes del Sentimiento Religioso»; Schmidt, «Manual de Historia Comparada de las Religiones». La literatura sobre la materia es abundante.

fin de aparecer prestigioso y poder encauzar a los miembros del grupo en tal o cual dirección. Imaginemos cual pudo haber sido la situación de los primeros hombres, sometidos al *tabú* del lenguaje, cuyo monopolizador era el mago. Pero sin ir tan lejos ¿no existen ahora mismo ciertos lejanos sucesores históricos del mago, que desempeñan idéntico papel, salvadas las diferencias, ante las atónitas multitudes de nuestros días?

Un juego oculto, recóndito, de estas tendencias ancestrales, no bien estratificadas en las capas primarias de la psicología humana, parece realizarse en la conducta de los indios frente a la persona y al nombre de los brujos. Empero, si esto nos facilita la comprensión del dominio ejercido por éstos sobre los demás hombres, ¿por qué, en el caso concreto que nos detiene, un grupo humano —la parcialidad indígena— desconfía de su propio «brujo» y acude a un extraño? Fuerza es decirlo. El hecho nos está revelando que la raza india padece actualmente de una relativa debilidad psicológica. Cuando los grupos son fuertes encuentran en sus propios magos los centros de imputación a los que refieren todos los hechos. No es una referencia consciente, sino inconsciente. Mas, cuando los grupos se debilitan, cuando sienten relajarse los lazos y fuerzas que mantienen equilibrado el «sistema social», entonces ocurre que van en busca de otro centro, aunque esté situado fuera de su seno.

Pero es esto justamente lo que está sucediendo en el caso de nuestros indios. Desde la Conquista han venido relajándose los vínculos mantenedores del «sistema», desde la Conquista los grupos indígenas han venido sufriendo un proceso destructivo que, a no tratarse de tan fuerte raza, la habría ya liquidado; ¿qué de raro, por consiguiente, que cada grupo indígena, cada parcialidad desconfíe de su brujo, que es como desconfiar de sus propias virtudes, y haya de acudir, a brujos extraños, creyéndolos dotados de esas virtudes y de mayores fuerzas?

Existe, además, otra posible explicación. Es evidente que toda magia se basa sobre una técnica de *ocultamiento* y que el mago es, en definitiva, el hombre que oculta —o se cree que oculta— algo. Por eso creemos que el primer mago fué un mortal aventurado que, habiendo hecho un hallazgo por casualidad, lo mantuvo oculto durante todo el tiempo posible, precisamente el tiempo que duró su magia. Pero si en un momento dado el grupo descubre el secreto de la magia,

ésta se derrumba y entonces el mago aparece como un embustero. Es que ya nada tiene que ocultar y como los demás lo saben todo, desconfían de sus pretendidas virtudes. Por eso es preciso acudir ante un mago extraño, o sea, ante aquél que, por mantener algo en secreto todavía, representa un centro de gravedad. Aplicando esto al problema planteado, podemos aseverar que el brujo de cada parcialidad va perdiendo su fuerza, a medida que va desapareciendo su técnica de ocultamiento, por lo que se hace necesario ir en busca de un brujo más poderoso, es decir, en busca de un hombre que todavía mantenga en secreto muchas cosas. Pero la técnica de ocultamiento, tiene que ir necesariamente desapareciendo, dentro de cada grupo, a causa del mayor contacto, hasta que a la postre el pretense mago o brujo desciende al nivel de cualquier hombre vulgar.

En los confines de la parcialidad de San Roque nos encontramos con un caso particular que, dada su importancia, merece una detención especial. Nuestra exposición no contempla, ni debe contemplar, los casos aislados; no obstante, exceptuamos el presente, a causa de su relieve sociológico. Nos referimos al indígena Calixto Córdova, bien conocido por los indios de la comarca, por los mestizos de las parroquias vecinas y aún por los blancos de los centros citadinos.

Fuimos expresamente a la casa. Esta no ostentaba ninguna variación respecto a las de los otros indios. Era, es cierto, un poco más amplia; tenía construcción doble, comodidad relativa, pero observábase en ella la misma oscuridad de las habitaciones, la misma negrura de las paredes y la misma típica ausencia de ventanas.

Encontramos a Calixto Córdova dirigiendo una labor de deshoje de maíz, recientemente cosechado. Trabajaban en ella algo así como una docena de indígenas, algunos parientes, otros vecinos, según nos indicó el mentado Córdova.

Córdova, físicamente, es un robusto indio, de marcados caracteres raciales, con el color cetrino, la mirada ladina del indio que sabe que sus visitantes conocen su condición y relativa preeminencia respecto de los demás indios. A pesar de

ello, suele andar vestido como todos, sin siquiera haberse calzado, ni menos cortádose el cabello. (1)

En todas las otras casas se nos había recibido con hurañez, con cierto aire de desconfianza y hasta, en algunas, con inocultable desagrado. En casa de Calixto Córdova fuimos recibidos con atención, se nos ofreció asientos y el dueño de ella vino a entablar conversación con sus visitantes. Podía notarse en todos estos detalles el cambio que ocurre en el indio, cuando se lo educa y cuando mantiene relaciones más intensas y extensas con los blancos.

Córdova sabe leer y escribir, es indio *entendido*, conoce muchos de los vericuetos judiciales, habla con cierta soltura, inquiere y no se limita a responder, sino que conversa como un individuo urbanizado. Y este es, exactamente, el calificativo que debe dársele, así como a los demás indios que han llegado al nivel social de Córdova. El urbanizado no es el civilizado, menos el culto, pero es un tipo urbano que ocupa una posición intermedia entre el hombre del campo y el hombre de la ciudad.

Como casi todos los indios de la parcialidad, Córdova es un agricultor y un tejedor, si bien su renombre y, quizá, hasta su pequeña fortuna, los debe al último de los trabajos. Los ponchos trabajados por él, en efecto, son tenidos como de mejor calidad, más apreciados por lo tanto. Córdova no tuvo embarazo en hablarnos de su posición económica, contrariamente a lo que suele hacer y decir todo indio. (2) En ello revelábase una muestra de satisfacción, hasta de orgullo, pero no de un orgullo de indio, que se basara en la prosapia de su raza, sino de orgullo mestizo, es decir, de ese orgullo del *cholo* enriquecido que se cree gran señor por sus tierras o sus casas. Era esto, indudablemente, un defecto postizo, adquirido por Córdova en su contacto con los elementos blancos. Ha podido ver, no sin razón, que en las ciudades son considerados como dignas personas muchos sujetos infelices, a causa de sus propiedades, y que éstos se conjeturan tales a

(1) «No me lo cortaré jamás», nos dijo, adelantándose a una posible insinuación de nuestra parte.

(2) Nos manifestó que, en verdad, era dueño de *doce cuerdas* de terreno, de su industria y de alguna suma de dinero, sin contar con las cabezas de ganado y algunos muebles que posee. «No debo ni un centavo», nos dijo, «antes bien, a mí me deben tales y tales cantidades».

sí mismos; luego, ha deducido, con justeza, que también él estaba en condiciones de merecer igual consideración, no por él mismo, sino por su dinero. ¡Nefasta influencia del mestizo sobre el indio!

Córdova, sin embargo, no tiene mayores aspiraciones económicas, casi diríamos que se contenta con lo que posee. ¿Y cómo no se va a contentar si los demás se contentan con mucho menos? En cuanto a aspiraciones culturales, de mejores condiciones para la vida, etc., tampoco parece que el nombrado indio las siente. En esto sigue el ritmo común, la conformidad resignada. Córdova ha logrado adquirir una posición social relevante sobre los indios de la comarca, a causa de la capacidad económica. Esto nos demuestra cómo, dentro del mundo indio, empieza a perfilarse algo así como una clasificación social, motivada por causas económicas. Ciertamente que las condiciones de vida son muy semejantes, cierto que Córdova, subjetivamente, no tiene noción de su posible *caciquismo* económico; pero, objetivamente, se nos aparece como un individuo que tiene ya bajo su dependencia a otros trabajadores, quienes realizan labores industriales o agrícolas, y no en provecho de ellos. Así pudimos observar que él no hacía otra cosa que dirigir la faena y, según confesión propia, también en el ramo industrial su misión no era sino la de director. Cuenta con obreros asalariados; se les abona diversos salarios, según las diferentes labores, ya que la división del trabajo se impone en el de ponchos; en fin, vienen a ser obreros explotados por el amo del taller, a la manera de como lo eran los trabajadores manuales del período medioeval por sus jefes y patrones. Y, también como en la Edad Media, estos obreros, que son en su mayoría parientes del patrón, comen en su casa, son empleados en cualquier otra clase de trabajos imprevistos y profesan a su amo una especie de filial veneración.

Córdova tiene, pues, instalado un taller completo, aunque en pequeño. Claro que comparativamente a los talleres de nuestras ciudades, pierde su importancia; pero, comparado con el trabajo personal y lleno de minucia de los demás indios, el trabajo de los asalariados de Córdova nos da ya la idea de una rudimentaria fábrica. Cuando nos despedíamos de Córdova, quiso hacer gala ante nosotros de su autoridad sobre sus trabajadores. Estos, por atender a la conversación, distraíanse un tanto de sus tareas; lo notó el indio y con un solo

gesto imperativo hizo que las reanudaran con más ahinco que antes, en tanto que, complacido, regresó la cara hacia nosotros, como ufanándose de su dominio. ¿Será que, en verdad, el indio enriquecido, el indio elevado a un nivel social más alto, el indio urbanizado —no civilizado, menos culto—, adquiere rasgos despóticos, propios del mestizo —del mestizo psicológico—, en su contacto con los otros indios?



SEGUNDA PARTE

EN IBARRA

Ibarra, la Capital de la Provincia, cuenta también con algunas parcialidades indígenas, aunque menos numerosas y más lejanas de la ciudad que las de Otavalo. Todas ellas son interesantes, en especial la de Angochagua, que sentimos no haberla podido visitar, ya que encierra, sin género de duda, grandes atractivos. Así pues, hubimos de limitarnos al estudio de la de «Rumipamba», no desprovista tampoco de interés.

PARRAFO I

Rumipamba

La parcialidad de este nombre está situada, en las faldas mismas del Imbabura, sobre un gran «llano de piedras», traducción castellana de su nombre indígena. La parcialidad está compartida en dos: Rumipamba Grande y Rumipamba Chico. Ambos sectores presentan gran similitud de caracteres.

El terreno, no muy extenso, sobre el que se asienta la parcialidad, es, como se ha dicho, absolutamente pedregoso, en todo semejante al de «La Compañía», situada precisamente en igual posición, al lado opuesto del monte. Las condiciones agrícolas del terreno, por lo mismo, no son satisfactorias, por lo que los indios tienen que desarrollar mayor esfuerzo e intensificar los cultivos, también como en «La Compañía». Débese la abundancia de piedras a las brechas o «reventazones», abiertas, años atrás, en las alturas del monte. Pero, como veremos más adelante, las piedras no han servido sólo de

obstáculo para el cultivo del campo; han constituido, además, un medio de vida para los indígenas.

Las casas de Rumipamba siguen las características generales del sistema de construcciones indias. No obstante, pudimos observar que en todas ellas los servicios estaban independizados, constando la casa de dos cuerpos, es decir, de dos chozas, una enfrente de otra, por lo general. La primera y mejor dotada destinada a dormitorio, lugar de trabajo, etc.; y la segunda, menos arreglada, a cocina, comedor y vivienda de los *cuyes*. Entre una y otra hay un pequeño espacio de terreno limpio, que sirve de patio. Por lo demás, era inútil encontrar mejores condiciones, más muebles, nada, en fin, que revelase un relativo anhelo de comodidad.

La población de Rumipamba no es muy numerosa, calculándola en unos quinientos individuos, contando la de ambos sectores. Son todos *libres* —y se ufanan de ello— aunque prestan sus servicios en las haciendas vecinas, lo que ellos llaman «*comedimiento*», que luego trataremos con más detención. Cada familia posee su parcela, sus cabezas de ganado, la infaltable *yunta* —aquí más necesaria, a causa de la naturaleza del terreno—, algunos objetos sin mayor valor y quizá una pequeñísima suma de dinero. Como se ve, son pobres, aún dentro del criterio relativista que hay que adoptar para estos casos. Al parecer, antes las parcelas eran mucho mayores, pero han tenido que ir disminuyendo a causa del aumento de la población, no bien mirado por ello, por los indígenas. (1)

Los indígenas de Rumipamba (2) se han dedicado ahora por completo a la agricultura, dentro de las mismas características que los demás. Antes, solían *bajar* a Ibarra, como ellos mismos nos dijeron, a trabajar, como *peones*, como jornaleros, en las diversas construcciones de la ciudad; hoy, estos trabajos les han sido usurpados por los mestizos, en cuya

(1) Los indios, por lo general, no son partidarios de la prole numerosa, como dirigidos por un instinto de *economía* de la raza; pero, entre todos, los de Rumipamba no se mostraron agrados por el inevitable aumento de la población.

(2) Todos son físicamente fuertes, gozan de excelente salud, conservan marcadamente los rasgos típicos de la raza y su vestimenta distintiva la constituye un *poncho* negro que, a más del exterior, llevan sobre su cuerpo, *poncho* trabajado por ellos mismos.

virtud los indios han tenido que buscar otras ocupaciones, tales como, por ejemplo, trabajar por quincenas en las haciendas del Chota.

Es casi innecesario indicar que en esta última clase de trabajos se les explota sin misericordia, abonándoles el exiguo salario de, cuando más, 80 centavos diarios por una labor pesada que no siempre se limita a las ocho horas. Sin embargo, los indios viven contentos con ello y todavía les parece que son afortunados, cuando se les admite en las haciendas.

Las piedras del llano, según anticipamos, constituyen también un medio de vida, desde luego de escaso rendimiento. Las recogen y las llevan a la ciudad en donde las venden para la construcción de las casas. No obstante, parece que ahora hasta de este trabajo les está desplazando el mestizo.

Los indios de Rumipamba son parcos y frugales. Cuando están fuera de sus casas, nunca almuerzan otra cosa que maíz tostado, papas, habas, granos en suma, que llevan en sus propias *mantas* a donde quiera que vayan.

El «comedimiento», del que hemos hecho mención, consiste en esto: el indio —hombre o mujer— va a la hacienda vecina, sobre todo, en época de cosecha a ayudar, a prestar sus servicios, en pago de lo cual se le permite sacar un poco de leña o se le da un poco del producto cosechado, por ejemplo, unas mazorcas de maíz, pero nunca se le abona en dinero. Esta es una costumbre establecida desde tiempo atrás y existe en todas partes en que una parcialidad está, como la de Rumipamba, por ejemplo, rodeada de grandes haciendas. Casi podríamos decir que, entonces, los indígenas son apenas semi-libres, pues se ahoga su relativa independencia dentro de ese círculo opresor que forman los latifundios.

La parcialidad de Rumipamba es una de las más cerradas, herméticas, dentro del mundo indio. Todas se caracterizan por el aislamiento y por la carencia de relaciones con las otras parcialidades, pero ésta es ejemplarmente metida en sí. Se nos manifestó que no mantenían relaciones con los de Angochagua, ni con los de «Paniquinra», ni menos con los «gaña-

nes» de las haciendas vecinas. (1) Contribuye a esto, sin duda, cierta costumbre, que creímos nosotros descubrir por los datos que se nos suministraba. Nos referimos a la costumbre — típica de los indígenas de Rumipamba — de no contraer matrimonio sino entre los miembros de la parcialidad. Se trataría, pues, de una especie de *endogamia*, reviviscencia, a no dudarlo, de antiguas prácticas indígenas. Dentro del *ayllu*, el matrimonio revestía caracteres endogámicos, manifestaciones, a su vez, de creencias, propias de las comunidades primitivas, en relaciones de parentesco cierto o ficticio.

La *endogamia* es la técnica desarrollada por el grupo para mantener los vínculos de la sangre, para no perder sus virtudes específicas, simbolizadas en el *tótem* conceptuado antepasado común. (2) La *exogamia*, que es el reverso de aquella, no es sino una manifestación secundaria de la misma endogamia, surgida como una contra-técnica de la primera. Prohibición de casarse fuera del grupo, primero; luego, prohibición de casarse dentro de él. Pero, en ambos casos, las creencias totémicas animan las represiones sexuales, sin que creamos, con Frazer, que sólo son compatibles el totemismo y la exogamia. (3) De entre todas las prohibiciones de los grupos primitivos, las más fuertes son las sexuales. Existen, desde los primeros tiempos, una sexofobia y una sexolatría, la una transversión de la otra, que, por un lado, cristalizan en una serie de *tabús*, de mandamientos prohibitivos, como no poseer sino a ciertas mujeres, dentro de ciertos rituales, etc.; y, por otro, son una manifestación del inquietante y perturbador dualismo psíquico del hombre: el mal y el bien, el demonio y dios.

(1) «Gañán» es el nombre que se les da a los trabajadores que viven dentro de las haciendas y vienen a ser algo así como una pertenencia de ellas.

(2) A este respecto, consúltese la literatura, abundante también, esparcida en diversas obras. De modo especial, véase: Freud «Tótem y Tabú»; Westermarck, «Historia del Matrimonio en la Especie Humana», así como las interesantísimas apuntaciones de Morgan, Mac Lennan y Frazer, transcritas en cuantas obras tratan acerca de este problema.

(3) La poligamia endogámica prevaleció, en los tiempos anteriores a la Conquista, en la organización familiar indígena. Contra todo lo aseverado por algunos investigadores acerca del carácter exogámico, derivado del horror al incesto, que han creído hallar, sin reservas, en

En el caso de los indios de Rumipamba, claro está, no se trata, técnicamente, de una verdadera endogamia, pero, ¿no nos denuncia esa costumbre de casarse entre los miembros de la misma parcialidad la supervivencia de viejas creencias, hoy subyacentes en el complejo mundo psíquico-social de esos indios? (1)

En la parcialidad de Rumipamba, como en muchas otras, existe, dentro del aspecto político-administrativo, una institución que puede ser considerada como consuetudinaria: la alcaldía. El alcalde es una especie de sucesor histórico transformado del primitivo jefe de tribu y del cacique colonial. Generalmente, en la actualidad, representa a las autoridades políticas, aunque a veces también a las eclesiásticas, como sucede en Rumipamba, por ejemplo, cuyo alcalde, José Miguel Matango, nos entretuvo durante cerca de una hora. El alcalde es nombrado por las autoridades políticas, pero cuando muere y deja algún hijo capacitado, es éste quien le sucede, previo nuevo nombramiento. Como se ve, es esto una curiosa mezcla de prácticas mestizas y republicanas y de muertas usanzas indígenas, respetuosas del principio hereditario. El alcalde viene a ser, de este modo, la única figura objetiva

las organizaciones sociales totémicas, parece que entre nuestros aborígenes, totemismo y exogamia no anduvieron rigurosamente juntos, siendo, al contrario, lo común que el *clan* o el *ayllu*, totémicos, tuviesen un carácter endogámico.

(1) Los indios de Rumipamba nos dieron la impresión de hallarse colocados en un nivel mental relativamente más alto que los demás indígenas. No creemos que esto se deba a diferenciaciones particulares, sino a un más frecuente y, sobre todo, más prolongado contacto con elementos blancos, pues, desde los tiempos coloniales han permanecido en intercomunicación constante con el blanco. Y, sin duda, es esto mismo lo que nos explica el que, en materia religiosa, sean ellos quienes hayan llegado a un estado mental que les permite justificar, siquiera semirazonadamente, una que otra creencia católica.

Por lo demás, si la mentalidad de estos indios, como la de todos, no es *pre-lógica*, primitiva, según la concepción de Lévy-Bruhl, tampoco es *lógica*, como la de un mestizo cultivado por ejemplo. Es, diríamos, una mentalidad *semi-lógica*.

del Estado ante el indio y uno como intermediario entre éste y aquél.

A causa de este último rasgo, juzgamos que, sociológicamente, el alcalde ocupa una posición semejante a la del intérprete. E intérprete es de las decisiones emanadas de las autoridades, ante los súbditos que han de cumplirlas, sin discriminar su base de justicia o injusticia. E intérprete es, también, porque, más de una vez, cumple el mismo papel, es decir, engaña, traiciona a los suyos, por complacer al blanco autoritario, que pervierte la psicología del alcalde, como su antecesor pervirtió la del intérprete. Más de un alcalde, a fin de conservar su cargo, ha sido desleal para con los miembros de su grupo, exactamente lo mismo que el intérprete.

Debido a esto, no siempre es bien mirado el alcalde, salvo algunas excepciones. Antes, al contrario, puede afirmarse que la generalidad de los indios siente aversión por él, lo considera *desclasado*, ocioso, excluido, mixtificado. De allí que muchos indios nos manifestaron que no querrían ser alcaldes aunque se les pagase. (1)

Pero, si ni el cura, ni el alcalde, ni siquiera el maestro todavía, nadie toma la defensiva de los indios, entonces, ¿cuál es el tipo humano —mestizo o indio— que, mal o bien, realice esa gestión? El abogado y, no tememos decirlo, aún el tinterillo. Es un lugar común eso de clamar contra las «explotaciones de que el abogado le hace víctima al indio». No negamos que hasta cierto punto así suceda y no negamos que todavía seguirá sucediendo. Pero, en definitiva ¿cuál sería la situación del indio si no mediara el abogado? Es bien sabido que la mayoría de los litigios que los indios sostienen, versa sobre materia de propiedad territorial y que, casi siempre, la otra parte es el hacendado, que quiere desalojarlos de su terreno o impedir que utilicen las aguas que corren por la ha-

(1) Existen, además, otras razones para que el indio no sienta cariño por el alcalde. No pocas veces éste, prevalido de su posición, ejerce ciertos actos coactivos sobre sus subordinados, acarreándose la antipatía de éstos. Desde luego, debemos aclarar que muchas de estas sanciones no son otra cosa que la forma de que se revisten los sentimientos de moralidad del grupo, ante las infracciones de sus miembros, en una como táctica defensiva y *conservatrix* de las fuerzas moral-sociales. Por ello, tales sanciones caen, por ejemplo, sobre los esposos infieles, sobre los hijos insumisos, etc.

cienda. (1) De todos los casos de litigios indígenas que conocemos, un 50 % se refiere sólo a esto. Ahora bien, en estas circunstancias, los indios amenazados, mal enterados de sus derechos —cuya noción misma no es lo suficientemente clara— se ven forzados a acudir donde un abogado o tinterillo que los defienda. El abogado podrá explotarles, podrá cobrar fuertes sumas de dinero, no dudamos; pero, al menos, consigue hacer respetar los derechos de los indios por parte del hacendado y del cacique pueblerino que se llama teniente político y que, en la mayoría de los casos, es un ex-mayordomo de la hacienda.

La justicia, ciertamente, no siempre sale victoriosa en esta clase de juicios; más de un juez desciende hasta el rol de menguado instrumento de los intereses del hacendado, pero si alguna vez el indio obtiene un fallo favorable, se lo debe menos a la ley que al abogado. Posiblemente, todavía el abogado puede infundir en su conducta mayor espíritu ético, convertir su profesión en un apostolado, transformarse en un auténtico defensor de raza o de clase, no lo negamos. Pero es una vacua acusación llamarle sencillamente explotador, sin caer en la cuenta de que casi siempre protege al indio, contra aquellos que en verdad lo explotan. ¡Hermosa profesión la del abogado ecuatoriano, cuando ella tenga como primordial fin defender a la mayoría indígena de las rapacidades y torturas de la minoría mestiza y jactanciosa!

(1) Recordamos, acerca de este punto, el litigio mantenido —y no sabemos si habrá terminado ya— entre los indígenas de «Mariano Acosta» y los dueños de la hacienda «Santa Rosa», en la jurisdicción de Pimampiro, del Cantón Ibarra. Los hacendados alegaban sus derechos sobre los terrenos trabajados y cultivados por los indios presentando viejos títulos, en virtud de los cuales la hacienda debía llegar hasta el Brasil. Y recordamos también que, en un caso parecido, cuando los indígenas de la parcialidad de «Paniquinra», lindante con la hacienda «Magdalena», y litigante con sus dueños, se vieron obligados a levantarse, en son reivindicacionista, a fin de recuperar sus tierras —no extensas, por otro lado—, aquellos señores no vacilaron en ordenar un fusilamiento en masa, valiéndose, para el efecto, de las escoltas policiales armadas, puestas incondicionalmente a sus órdenes por las autoridades mezquinas de entonces, contra una masa inerme de infelices indios.

TERCERA PARTE

SISTEMATICA GENERAL

Toda investigación sociológica del indio ha de ser *nugatoria*, en tanto se la haga sólo de acuerdo con un criterio estático, pues es preciso examinarlo dinámicamente, sorprenderlo en su *fluencia*, al modo como un físico, al analizar un cuerpo, no sólo se detiene en el volumen y en la forma, sino que llega a ellos arrancando desde las primarias gravitaciones de los átomos.

Por eso hemos iniciado nosotros en este trabajo la aplicación de un criterio dinámico, producto de una configuración mental análoga. Sin duda, no hemos conseguido gran cosa todavía, pero estamos ciertos de que sólo por este camino descubriremos al indio, no descubierto aún.

Para clausurar este Informe nos ha parecido indispensable sistematizar los puntos, de diversa índole, que han sido desarrollados, en las siguientes conclusiones genéricas:

PRIMERA. El indio, como *raza* en *fluencia*, del punto de vista dinámico, no sólo no está perdido para siempre, sino que puede volver a ser un elemento de valor cultural.

SEGUNDA. La *raza* indígena, como tal, no existe todavía, del mismo punto de vista dinámico, y cuando exista, ella no será solamente la expresión unilateral de un sector de población, sino la expresión integral de la población toda.

TERCERA. Las *técnicas* de inmediata aplicación al mundo indio, con vistas a la realización de los objetivos trazados en las anteriores conclusiones, son principalmente dos:

A) Instauración de un sistema educativo nuevo y dinámicamente concebido y ejecutado, tal como lo hemos entrevisto en uno de los párrafos.

B) Si la *escuela* indígena ha de ser una combinación de cultura y agricultura, necesariamente el Estado debe empezar por devolver a las comunidades y parcialidades indias las tierras que un día les pertenecieron y que ahora forman las grandes haciendas; y tender a la formación de cooperativas de cultivo, adoptando la colectivización de la propiedad, porque, de este modo, la realidad se coordinaría, tanto con viejas y no extintas tendencias indígenas, patentes en las formas de propiedad de la tierra en los tiempos precoloniales, como con los modernos principios ideológicos, derivados de un estudio científico de las necesidades sociales del presente.

Y debe hacer esto el Estado, porque las parcelas que ahora poseen los indios libres —y eso sólo los libres— nunca serán suficientes para que pueda elevarse el nivel económico del indio ni, por consiguiente, su nivel cultural. En tanto subsista el actual sistema de propiedad parcelaria, con parcelas que a veces no bastan para una persona, menos para una familia, será completamente inútil todo intento de salvar al indio.

Pero la salvación del indio debe trascender al *mestizo*, al *cholo* de nuestras aldeas, parroquias y ciudades. Lo que acabamos de sugerir para el indio habrá que aplicarlo también a aquel, desplazándole de las ciudades, a donde afluye por no morir de hambre, a los campos, de cultivo inmediato y de propiedad colectiva, campos que, volvemos a repetirlo, habrá que tomarlos de los latifundios existentes, cumpliendo así con un deber de justicia histórica para con el indio, primitivo dueño y señor de estas tierras.

Nadie se admirará de que propugnemos estos métodos, ya que, por lo que concierne a la tierra, todo el mundo sabe —menos, claro está, los despojados— que el origen de su propiedad privada en América se debe a una usurpación efectuada por aventureros españoles y legalizada por una Bula y una Cédula, cuyo valor ya el mismo Atahualpa puso en duda.

CUARTA. Por último, debemos plantear una conclusión, no ya de orden sistemático, sino de orden técnico. El mismo Estado debe proceder inmediatamente a formar la Estadística Indígena, en todos sus aspectos, porque, solamente cuando podamos contar con unos cuantos mapas estadísticos indígenas, estaremos autorizados para decir que conocemos la *realidad ecuatoriana*. Tal Estadística tendrá que ser levantada por medio de *comisiones permanentes* que, durante todo el

tiempo necesario, se esparzan por los diversos sectores de población indígena, hasta llenar los cuadros, misión a cuyo cumplimiento se prestarían con verdadero afán —estamos seguros— los estudiantes universitarios que siguen cursos en los que se trata del problema indígena. Si hay un «Servicio Geográfico» que levanta los planos topográficos del país, ¿no podrá, no deberá haber un «Servicio Etnográfico» que trace las cartas estadístico-sociológicas del indio, que es también como el *suelo*, o quizá el *subsuelo*, de la Nación Ecuatoriana?



APENDICE

EN CHOTA

SINOPSIS DE UNA VISIÓN META-SOCIOLOGICA DEL NEGRO

Los elementos negros, de procedencia camítica, yacen en las riberas del Chota. Río, cañas, hombres, he allí los factores que forman esa síntesis orgánica que se llama valle del Chota. Nunca se pudo ver un paisaje que tan profundamente agarrara al hombre, ni hombres que encuadraran tan bien dentro de su paisaje, como en el caso de los negros. El río es la razón de la existencia de los cañaverales y del negro y el negro existe porque hay cañaverales y hay un río. El río es el alma del valle, pero el valle son los negros.

Cuando descendíamos al Chota, pensábamos ya en que habría necesidad de transformar nuestro criterio para estudiar a los negros, en que tendríamos que adoptar nuevos dispositivos científicos para comprenderlos, en que, al modo del fotógrafo que cambia sus lentes, según los diversos objetivos, habríamos también de revestirnos de una nueva *armadura* sociológica para la investigación del negro. Pero todas nuestras prevenciones hubieron de fallar. Y todos nuestros preparativos técnicos resultaron inútiles. Ninguna lente podía enfocar las imágenes del mundo negro. Eran imágenes incaptables, huidizas, inestables, contradictorias y desconcertantes. Y entonces, ante la inutilidad de la técnica científica de la Sociología, fué preciso utilizar otras técnicas, trasladarnos al plano de una *metasociología*, o, acaso, de una *infrasociología*, pues, en último término, la Sociología es ciencia del espíritu y el negro pertenece al mundo de la naturaleza. Pero nada valían ni siquiera los principios de la Psicología, por lo que hubimos de acudir a una posición encuadrada dentro de una Historia Natural de la Humanidad, de una Geología o, mejor dicho, de una Paleontología del alma, ya que si puede el negro carecer de espíritu, en cambio es cierto que no carece

de alma. Paleontología psicológica o Psicología paleontológica, la única que podía darnos luces sobre el mundo de los negros, precisamente porque son seres a-psicológicos, en la misma medida y en el mismo sentido que lo son el niño y el salvaje.

No cabe duda. El negro es como un niño. Del punto de vista de la Tierra, el negro es probablemente el más viejo de los hombres, pero, desde un aspecto histórico-cultural, el negro ha permanecido siempre en la infantilidad. Nunca dio muestras de haber llegado a la mayor edad. Y es éste justamente el contraste que causa asombro: el hombre que precedió a sus hermanos en la vía biológica, es siempre el recién llegado en el camino de la cultura humana. Recién llegado, forastero, extraño siempre.

Empero, es esta posición del negro precisamente la que facilita un aparente acuerdo entre él y el blanco. Los extremos se tocan y por eso el negro puede aparecer, más de una vez, muy cerca del blanco. Sin duda, es esto lo que ha dado margen para que algunos crean en la superioridad del negro sobre el indio, por ejemplo. Pero son sólo equivocaciones engañosas producidas por una especie de espejismo sociológico. Lo que sucede es que el negro imita al blanco con primitiva facilidad y con alegría zoológica. Imita todo, porque no inventa nada. Hace lo mismo que sus antepasados hacían ya desde los tiempos de Herodoto y del viejo Egipto, lo mismo que sus hermanos actuales suelen hacer en el fondo de los bosques de África, frente a los explotadores europeos cuyos relatos de hazañas y aventuras nos parecen ahora de una fidelidad asombrosa. Y ahora, además, no nos parece imposible que el negro haya llegado a adorar al blanco, como si fuese un dios.

Nunca vimos criaturas tan felices dentro de su infelicidad como los negros. El negro es el tipo humano que no conoce la tristeza, porque su psicología es primaria; se contenta con abalorios y piedrecillas de cristal, y podría vivir igualmente en sus *ranchos* de las márgenes del Chota como en un palacete ciudadano. Es que el negro no ha tenido tiempo de reflexionar, casi diríamos que no conoce el bien ni el mal, como si estuviese exento del pecado original. Cuando percibimos ésto, nos pudimos dar cuenta de en qué consistía la maldición de Noé: «Seréis como niños. No distinguiréis ni el bien ni el mal». Y sólo entonces, además, comprendimos por qué el negro, habiendo dejado de ser esclavo, sigue sién-

dolo en su sentido más hondo. ¿Es que hace falta un nuevo pecado original para la redención del mundo negro?

La raza negra, como tal, no existe. Existen, claro está, caracteres anatómicos que han sido tomados como nomenclatura de la raza negra. Pero ésta no *es* ni *ha sido*. Si *raza*, en su significación histórica, es una formación de cultura, evidentemente no existe la raza negra. Al contrario, es la *contra-raza*, es decir, es el reverso de las razas, es el cuadrado que ha hecho posible la clasificación de las otras razas, es la *no-raza* que, del mismo modo que el *no-yo* provoca la aparición del *yo*, ha provocado la aparición de *las razas*. Lo que sí existe es una tipicidad psicológica negra, que lo mismo puede hallarse en el negro que en el blanco. Hay ocultos movimientos psíquicos, hay pasiones, hay emociones que son característicamente negros. Hasta existen modalidades espiritualoides y posturas intelectuales negras. Y esto, de preferencia, en cualquier blanco. Es que, según toda verosimilitud, cada uno lleva dentro de sí un estrato psicológico que corresponde a la caracterización del negro. Y lo grave es que este estrato, a veces, se subleva y tiende a reprimir a los otros; hasta llega a veces a predominar, sobre todo, en épocas históricas en que los estratos psicológicos superiores tambalean. En este sentido, puede hablarse de una constante «*resurrección*» del negro, de lo negro.

Y precisamente cuando esto sucede, los polos se acercan de una manera aterrante, los extremos llegan a tocarse y el negro se codea con el blanco. Entonces los intercambios psíquicos son más frecuentes y más numerosos, el negro se hace cada vez más asimilado al blanco; pero, entonces, no sólo sucede ésto, sino que también el blanco imita al negro, como, según un pensador europeo, sucede ya en el mundo norteamericano y, en pequeño, también en nuestro mundo. Así, pues, no sólo el negro imita al blanco, sino el blanco al negro, en el momento en que, sin ninguna previsión, llegan a mirarse las caras frente a frente. Estas imitaciones del blanco al negro, por otra parte, son las más perdurables y las más invasoras, se extienden con una admirable rapidez por entre las capas y sub-capas sociales, precisamente porque despiertan las pasiones y los instintos del estrato negro.

Entre nosotros, puede también comprobarse ésto, en menor grado. El indio no imita al negro, ni el negro al indio. El blanco no imita al indio, sino en proporciones mínimas, lo

mismo que el indio al blanco. Pero entre el blanco (mestizo) y el negro las intercomunicaciones son menos intermitentes, como para probarnos que la Naturaleza ha de tenernos atados siempre a sus ruedas. ¿Qué otra cosa, sino influencia negra, más bien *mulata*, son, en el plano de la política, por ejemplo, los métodos de que nos valemos para llegar a la jefatura pontifical del mando? Razones hay para justificar el que cierto escritor haya dicho que nuestra política era una política *mulata*. No, no es el estrato indígena el que, en la mayoría de los casos, determina ciertas actitudes políticas; es el estrato negro, es la capa psicológica *mulata*.

La primitividad del negro es una cosa que asusta y que, mal entendida y velada, puede dar lugar a equívocos científicos. Por eso es necesario estudiarlo casi extra—científicamente. Nadie está más cerca del civilizado que el primitivo, justamente porque su espacio psíquico es algo vacío, mejor dicho, porque carece de él. Cuando se habla de la sociabilidad del negro, de la capacidad del negro, hasta del intelectualismo del negro, evidentemente se están confundiendo los extremos, se está tomando como signo de superioridad aquello que no es sino *primitiva facies*. El negro es sociable, en el mismo grado en que pueden serlo el niño o el salvaje. También éstos se acercan a nosotros, nos ven, nos tocan, nos oyen, nos hablan, también éstos parecen analizarnos detenidamente; pero, ¿quién podrá decir, por ello, que el salvaje o el niño han entablado relaciones *sociales* con nosotros? A menos que, en un sentido muy lato, pueda también hablarse de las relaciones *sociales* del hombre con sus gatos.

Nada raro es que el negro, puesto en contacto con el blanco, pueda llegar a un grado aparente de elevación cultural. Nos sorprenderá con su rapidez de ideas, con su ingenio, con su listeza, hasta podrá pasar por un talento. Sin embargo, nada de lo que hay en él de superpuesto habrá anclado definitivamente. Las superposiciones son efímeras, volanderas. Y el mismo negro se sorprendería de que alguna idea fundamental persistiese en él por largo tiempo.

La primitividad se manifiesta, más que en ninguna otra cosa, en su pasión por la música, pero a su manera. La música ejerce sobre el negro un efecto parecido al que ejerce sobre las serpientes y, en general, sobre representantes inferiores de la escala biológica. Nada hay que le excite y le mueva tan velozmente como la música. Y deriva esas exci-

taciones en la danza. Danza inartística y arrítmica. A veces, *crea* música, música negra, pero esto en el mismo sentido que la serpiente crea las figuras geométricas de sus contorsiones. Música negra, que es a la música como arte, lo mismo que la caricatura es al retrato.

Como, del punto de vista de la psicología, el negro es sólo superficie, puede cambiar de contenido cuotidianamente, al modo como un actor cambia de papeles. De allí la especial capacidad del negro para el escenario, como ya alguien puso de relieve; y de allí, además, sus aparentes diversas habilidades. Puede llegar a ser médico, abogado, literato, hasta conductor místico de pueblos o apóstol religioso; sólo *creador* no ha podido serlo hasta la fecha. Probablemente, de aquello proviene el orgullo del negro, porque el negro es orgulloso, como lo es el protagonista de un drama, en los instantes en que representa su papel. Y es tan orgulloso que si algún día llegare a existir un *racismo* negro, sobre la base de la surgencia de una *raza negra*, sería el más intolerante de todos los racismos.

Sin embargo de su especialidad dramática, el negro no es cómico y sí más bien trágico, entendida la tragedia, en este caso, como una transversión de la tragedia, es decir, como una *contra-tragedia*, pues, si en último término sólo hay tragedia donde surgió el espíritu, el negro no puede ser trágico aún. Por lo demás, no posee el negro, como puede creerse equivocadamente, ningún sentido *patético*, sino más bien *patético*, de la vida.

La *facies* primitiva del negro demuéstrase también en su incapacidad para vencer al medio físico. Todo grupo humano es fruto de su medio, pero luego reacciona contra él, hasta el punto de dominarlo. Sólo el negro ha seguido hasta ahora dependiendo de él, en un grado inexplicable. El negro es el medio, hasta el extremo de no poder concebirse una comunidad negra fuera de su medio, del mismo modo que no puede concebirse un grupo de esquimales más acá de la *tundra* siberiana. Por eso es que, aún encontrándose lejos de las selvas de África, ha tenido que correr instintivamente hacia las regiones tropicales,

El negro ni siquiera es *agricultor*. Conténtase con lo que la tierra le ofrece buenamente. Pero no la cultiva, no no la hurga, como el indio. Psicológicamente, el negro no es un propietario territorial, y así, aunque *tenga* tierras, no

es un *poseedor* de la tierra, sencillamente porque no la ama. Para él, la tierra es en verdad ingrata. Esto nos explica, además, el que, del punto de vista de la tierra el negro *sea* y *no sea* nómada a la vez. Es nómada, porque no posee su tierra, es decir, su ámbito geográfico en función cultural; y, en este sentido, es nómada incluso dentro de la misma Africa. En cambio, en el sentido de prehistórica subordinación al medio, el negro es el menos nómada de los hombres, justamente porque el medio va siempre tras él, con él, gravitando sobre él como si fuese un destino. En este sentido, el negro, antes de ser esclavo de los hombres, lo fué ya de la Naturaleza. Pero el negro, más todavía, es nómada por el lado de la sangre. Y cuando un grupo humano no tiene ya nada a qué aferrarse por el lado de la sangre, ni por el lado de la tierra, queda enteramente a merced de los demás. Tal ha sido la situación del negro y, por desgracia, lo ha sido desde la proto-historia.

El negro ha sido siempre un *animal de caza*, para el *animal de presa* que ha sido el hombre blanco o amarillo. Y la cinegética del negro, aunque variada en los métodos, se ha conservado en esencia la misma, desde los tiempos en que era enganchado por violencia, en los ejércitos de libios, númeras y etíopes, como mercenario a quien sólo se le pagaba con los despojos de los cadáveres, para la defensa de Cartago contra Roma, hasta los más recientes, en que *negreros* ingleses y españoles lo traían encadenado a la América.

No sabríamos decir si fue un bien o un mal para nuestro Continente el que se lo poblara de negros. Porque, por encima de todo, el negro tiene una virtud, —pues, en muchos casos, es virtud—, la de rebelarse con gran facilidad contra las creaciones políticas, religiosas, etc., de los blancos, no siempre dignas de imponerse, exactamente como se rebelaron y se rebelan todavía contra los tentáculos de la colonización inglesa los «*negritos*» del Africa Central. El estrato psicológico *mulato*, derivado de los negros, y que palpita en más de un pueblo americano, hizo ya, desde los tiempos de la Independencia, sus revelaciones; las hace, en la inconformidad política habitual de nuestros países; y, sin duda, las hará de modo más contundente y eficaz, acaso en una revolución creadora, cuando, pasado el período larvario de los mestizajes, llegue a erguirse el tipo racial americano en toda su plenitud.

El negro ha sido y es, al mismo tiempo, el hermano mayor y el hermano menor de la humanidad. Ha visto, desde los más lejanos días hasta ahora, surgir uno tras otro a sus hermanos de todas las razas, en son de triunfo, sobre él, mediante él, sin que sufriera perturbación alguna. Los ha servido a todos, mientras ellos se disputaban por servirse de él. Y todos lo excluyeron, lo condenaron a un cruel ostracismo cultural. Pero él se ha vengado con la imposibilidad de un bárbaro. Se ha deslizado furtivamente, como una serpiente entre las frondas, por entre las capas psicológicas de sus hermanos. Y allí está él, subyacente, incrustado en el substrato psicológico de todas las razas. Estas quisieron vencer al negro, pero el negro, que todavía *no es una raza*, las ha vencido.

Y algún día puede tener una revelación inesperada. El mundo ha sido, sucesivamente, sumero, bere-ber, copto, fenicio, macedonio, griego, romano, árabe y germánico, es decir, ha sido semítico y jafético, ¿no podrá devenir alguna vez camítico? No sería imposible que el mundo se tornara camítico, pero para ello sería necesario que el negro dé un salto de milenios. Y ya es bien sabido que la «naturaleza no procede por saltos».

Sólo hay una *técnica* de salvación para el negro. Evitar que dé el salto, abriéndole las puertas de la cultura y haciéndoselas franquear a paso firme, pero lento, para que por medio de ella surja del mundo sub-humano al mundo humano, en forma de una *raza* nueva, dotada de una nueva significación; *raza*, no en el sentido en que lo fueron todas hasta aquí, sino en el sentido de una porción humana que conscientemente presta su contingente étnico-cultural para la realización de un monismo étnico-cultural, expresión planetaria de la unidad espiritual del mundo. Y entonces no habrá el peligro de que éste devenga camítico, porque, precisamente cuando el negro sea una raza —y en cualquier sentido que lo sea—, habrá dejado de ser *negro*, habrá dejado de ser hijo de Cam.

BIBLIOTECA
DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL
QUITO-ECUADOR

BIBLIOTECA GENERAL
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
QUITO

308(866.12) (=082)

Nº11930

G216b

Ej.2 Garcia Ortíz, Humberto

Breve exposición de los
resultados obtenidos en...

Nº. DE INSCRIP.	F I R M A
17-VI-83	Hernán Jarama Velasco
30-VI-83	VICTOR H. DELGADO T.
21-VII-83	GRACIA SANTAMARÍA B.
16-I-84	Isabel Sánchez
20-III-84	Julio César

308(866.12)(=082)

Nº11930

G216b Garcia Ortiz, Humberto

Ej.2 Breve exposici'ón de los
resultados obtenidos en.....

10-II-97 Jazminna Wintaniger

