

Ecuador-Perú
Evaluación de una década
de paz y desarrollo

Claudia Donoso, compiladora

Ecuador-Perú
Evaluación de una década
de paz y desarrollo



© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Corporación Andina de Fomento
Av. 12 de Octubre N24-562 y Cordero
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2) 222-4080
Fax: (593-2) 222-2107
ecuador@caf.com
www.caf.com

ISBN: 978-9978-67-204-4
Cuidado de la edición: Adrián Dubinsky
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Rispergraf
Quito, Ecuador,
1ª. edición: mayo 2009

Índice

Agradecimientos	9
Presentación	11
<i>Francisco Carrión Mena</i>	
Inauguración	15
<i>Adrián Bonilla</i> <i>José Antonio García Beldunde</i> <i>María Isabel Salvador</i>	
Ecuador-Perú: evaluación de una década de paz y desarrollo	27
<i>Claudia Donoso</i>	
 PARTE I: EL ROL DE LA DIPLOMACIA	
El papel de la diplomacia en los Acuerdos de Paz de Itamaraty: una reflexión diez años después desde la perspectiva peruana	39
<i>Fernando de Trazegnies</i>	
El papel de la diplomacia en los Acuerdos de Paz de Itamaraty: una reflexión diez años después mirada desde el Ecuador	51
<i>José Ayala Lasso</i>	
 PARTE II: IMPACTOS Y RETOS FUTUROS DE LOS ACUERDOS DE PAZ EN EL DESARROLLO ECONÓMICO BINACIONAL	
El Acuerdo de Paz Ecuador-Perú: ¿Hubo rédito económico?	71
<i>Manuel Chiriboga</i>	

Impactos y retos futuros de los Acuerdos de Paz en el desarrollo económico binacional vista desde el lado peruano	93
<i>Drago Kisic</i>	

PARTE III: ECUADOR-PERÚ: PAZ E IDENTIDAD CULTURAL

Ecuador-Perú: paz e identidad cultural desde la visión del Ecuador	115
<i>Iván Carvajal</i>	

Ecuador-Perú: paz e identidad cultural desde la visión de Perú	137
<i>Alberto Adrianzen</i>	

PARTE IV: INTEGRACIÓN FRONTERIZA

Integración fronteriza, democracia y sociedad en el Perú. Diez años de paz entre Perú y Ecuador	145
<i>Eduardo Toche</i>	

Logros y perspectivas: Diez años de integración fronteriza Ecuador-Perú	167
<i>Boris Cornejo</i>	

PARTE V: VISIONES DE LA SEGURIDAD, DEFENSA Y DESARROLLO BINACIONAL

Visiones de la seguridad y la defensa	193
<i>Ántero Flores Aráoz</i>	

La visión ecuatoriana de la seguridad y la defensa	199
<i>Javier Ponce</i>	

Seguridad, defensa y desarrollo diez años después	203
<i>Adrián Bonilla</i>	

PARTE VI: MODELO DE NEGOCIACIÓN DE CONFLICTOS Y APLICACIONES

**Modelo de negociación de conflictos:
el caso peruano-ecuatoriano. Aplicaciones eventuales
de este tipo de negociación a otros conflictos** 211
David R. Mares

**El rol de los países garantes en la mediación de la
controversia ecuatoriano-peruana** 227
Heather Hodges

PARTE VII: PERCEPCIONES RECÍPROCAS

**El tratado de paz entre Ecuador y Perú de octubre de 1998:
percepciones recíprocas diez años después** 231
David Scott Palmer

**El instrumento de una fundación política: la diplomacia presidencial
directa. Percepciones recíprocas diez años después** 245
Jorge Morelli

**Guerra del Cenepa:
construcción del discurso nacional en la prensa peruana** 257
Roberto Sánchez

**De “Caín de América” a “Pueblo hermano”: discurso, imaginarios y
representaciones en torno a las relaciones con Perú** 275
Nicanor Benítez

Clausura 289
Rafael Roncangliolo
Francisco Carrión

**Parte III:
Ecuador-Perú:
paz e identidad cultural**

Ecuador-Perú: paz e identidad cultural desde la visión del Ecuador

Iván Carvajal*

Alguien limpia un fusil en su cocina
¿Con qué valor hablar del más allá?
César Vallejo

Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción, escrita en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los *hombres* en general, o a los jefes de Estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño.

Immanuel Kant

Al inicio de su célebre tratado *Sobre la paz perpetua* que se publica en 1795, Kant se permite una ironía al aclararnos de dónde proviene el título de su obra. Es por demás inquietante esta apertura del tratado. En cierto sentido, nos anuncia la posición del filósofo de Königsberg: si no se dan determinadas condiciones, marcadas por el uso de la razón y sustentadas en los ideales éticos y políticos modernos, que estarían en el horizonte de la Ilustración y la Revolución Francesa —la autonomía del sujeto con base en el buen uso de la razón, la libertad, la igualdad, la fraternidad, el republicanismo, el pleno respeto a los derechos de los Estados

* Doctor en Filosofía por la PUCE, poeta y ensayista.

iguales y soberanos, asociados en una comunidad que sin embargo no es otro Estado—, la única “paz” que se obtendría sería la de los sepulcros. Como se sabe, más allá de las transformaciones sociales que trajo consigo la Revolución Francesa, el entusiasmo popular desembocó en la dictadura y el Terror, aunque la Revolución se extendió por Europa bajo la forma de las guerras napoleónicas. La Revolución de Independencia, de la que surgieron los Estados hispanoamericanos, de la que nacieron Perú y Ecuador, se dio en el contexto de la influencia ideológica de la Ilustración y la Revolución Francesa, y de las circunstancias políticas creadas por las guerras napoleónicas y la invasión de España. Pero hay algo más que inquieta en el trasfondo de la ironía kantiana, que se vincula con la cuestión de la identidad.

El despliegue del pensamiento dialéctico que sucede a la filosofía kantiana tiene la clave de su interpretación histórica en la evidencia de la guerra. El desarrollo de la historia se ha dado a través de la contradicción, de la confrontación entre antagonistas y de resoluciones que han sido solo momentos de transición hacia nuevas contradicciones. Sin guerra, no habría existido historia. Los pavorosos desastres de la guerra que pintaba Goya para advertirnos de la demencia humana, a los ojos de Hegel eran meros efectos de la astucia de la Razón en la marcha hacia el reino de la libertad y el Estado racional. La historia para Marx se explica también en torno de la guerra, de la lucha de clases, que finalmente podría resolverse, si es que la humanidad no se hunde antes en la barbarie, en un nuevo estadio de armonía social, puesto que con el capitalismo habría arribado una clase capaz de aniquilarse a sí misma y de suprimir las clases en una conciliación social superior. En consecuencia, la resolución de la historia tendría lugar en el momento de la reconciliación, de la superación de las contradicciones y la consiguiente aniquilación de los contrarios: la sociedad de Estados libres, el Estado racional, el comunismo. En el núcleo de esas dialécticas está el problema de la identidad y, por tanto, de la diferencia, considerada ante todo como contradicción, como antagonismo. Este fue uno de los problemas fundamentales del pensamiento de los dos últimos siglos, el de la identidad y la no-identidad, para decirlo en términos hegelianos, que no dejaba de ser mirado desde el punto de vista de la resolución. Es justamente la esperanza final de resolución lo que ata las narra-

tivas utópicas a las filosofías dialécticas modernas, y es lo que se pone en cuestión en lo que se ha llamado “postmodernismo”. Hoy se atiende más bien a la diferencia y a la imposibilidad de su reducción a la identidad, como también a la incertidumbre del decurso del movimiento histórico, que no puede ser pensado con un relato totalizante y teleológico; de ahí el cuestionamiento al pensamiento utópico moderno, que cerraba la historia en una configuración de plena identidad y reconciliación humana, sea la paz perpetua, el Estado racional, el reino de la libertad o el comunismo. A nuestras espaldas, la risa satírica del hostelero holandés resuena por sobre la aspiración filosófica a la resolución, y se congela en un gesto de pavor cuando se recuerda que la “solución final” fue la política del Estado nazi para suprimir en los crematorios a los diferentes, a los judíos, a los no arios. Pero también sobrevuela como una mueca siniestra sobre los escenarios de la guerra, de la violencia, de las políticas de limpieza étnica, de exterminio, que se realizan en nuestra época. La paz de los sepulcros, ¿es acaso finalmente la paz de los idénticos, de los que tienen derecho a continuar en la historia porque han suprimido a los diferentes? ¿O es la paz de los muertos, idénticos en cuanto ya no son sino despojos de los seres humanos concretos?

Más, ¿es identidad la de los muertos? Kant dice que el título de su obra proviene del lema que señala la entrada a una posada “holandesa”, y que se asocia con la pintura que representa un cementerio. La posada, lugar de reposo de los vivos, de comida y bebida, y a menudo de gresca; y el cementerio, lugar de reposo de los muertos, son en efecto espacios culturales. Una posada o un cementerio holandeses tienen sus peculiaridades que los distinguen de las posadas o los cementerios españoles o italianos, y no se diga de las posadas o cementerios no europeos. Los espacios configurados como posada o cementerio remiten a sistemas de creencias, hábitos sociales, usos y costumbres, lenguajes, símbolos e imaginarios colectivos. El espacio de los muertos aparece como un espacio cultural específico, determinado por el sistema de creencias y relaciones que se establece entre los vivos y los muertos, entre lo sagrado y lo profano, el “aquí” y el “más allá”; es un ámbito signado en gran medida por las prácticas y creencias religiosas. Este ámbito de lo cultural es lo que no va a ser pensado por Kant en *La paz perpetua*. Esto es así porque lo que está en juego para Kant

es la paz entre los Estados, y porque el filósofo tiene finalmente alguna expectativa en el despliegue de la Razón como sustento de la armonía. Habría que suponer una racionalidad básica de la condición humana en la que se fundamente la posibilidad de esa anhelada concordia entre los Estados, que sustente por tanto el “derecho de gentes” o lo que hoy se denomina “derecho internacional”.

Sin embargo, si para asegurar la paz es necesaria una forma de asociación de los Estados republicanos y libres, no sometidos a ninguna imposición, lo que implica cierta identidad bajo la forma de una igualdad de condiciones, el pequeño ensayo de Kant nos deja otra inquietud relacionada con la ciudadanía mundial, el cosmopolitismo y la hospitalidad. En efecto, para Kant la ciudadanía mundial debe limitarse al derecho a la hospitalidad, esto es, el derecho que tiene el ciudadano de un determinado Estado a recibir un trato no hostil al llegar al territorio de otro Estado. La no identidad deriva en un derecho, y en derecho limitado al trato no hostil. Kant, por lo demás, insiste en el carácter específicamente jurídico, y en la consiguiente limitación de la hospitalidad al trato no hostil. Habría que considerar que a este derecho correspondería una responsabilidad del sujeto que se beneficia de la hospitalidad, que es la de responder sin hostilidad a su anfitrión, respetando su diferencia.

Unidad y diversidad en los Andes

Hace diez años se firmó el tratado de paz entre Ecuador y Perú con el que se pretende, en tanto continúa vigente, cerrar el conflicto que mantuvieron los dos Estados por décadas, a lo largo de su historia, y que tiene que ver con la delimitación de los territorios de los dos países. El trazado del límite es ya una marca de no identidad. Además, en cualquier caso, el límite territorial es siempre un resultado, a menudo precario, de una suma de circunstancias políticas, económicas, sociales, culturales y aun étnicas que determinan la configuración del Estado nacional y la demarcación de su territorio. En el caso de Ecuador y Perú, la demarcación territorial que finalmente se sella en Brasilia en 1998 tiene que ver con una historia que se inicia con la independencia y la formación de los Estados nacionales en

Hispanoamérica, pues estos nacen con tensiones internas y externas, que derivan tanto de las relaciones políticas, económicas y sociales de la época colonial, como de las condiciones que inciden en su posibilidad organizativa y en su continuidad histórica como países independientes. Sin embargo, la historia de la constitución de los Estados nacionales, la historia de sus conflictos territoriales, es solo una faceta de la compleja articulación de temporalidades y relaciones que entraña la historia de las sociedades. Ecuador y Perú, junto a Bolivia —e incluso junto a regiones del sur de Colombia y del norte de Argentina y Chile— se inscriben en un espacio que los abarca, y en el que se ha dado una historia milenaria, la de la región andina. Al buscar en la cultura los nexos que nos aproximan a ecuatorianos y peruanos, se pretende explorar no solo los vínculos contemporáneos, sino llegar más lejos, a sedimentos milenarios en los que quizá podría sustentarse una paz permanente entre los dos Estados nacionales. Correspondería, por tanto, explorar la textura de las diferentes capas históricas, examinar las configuraciones del pasado cuyas huellas y cuyos restos se mantendrían en el presente, abriendo posibilidades de futuro, hacia el que podríamos avanzar pacíficamente en conjunto, ecuatorianos y peruanos. Y también bolivianos, puesto que, como hemos dicho, somos herederos de ciertas historias milenarias. Esto llevaría a considerar distintas temporalidades, distintos ritmos de procesos que se conjugan en el mundo social, a volver visible lo que permanece en esa historia con alguna promesa de porvenir, lo cual implica un reto para los investigadores que se ocupan de la historia andina y de las historias nacionales de nuestros países. El historiador peruano Heraclio Bonilla sintetizaba hacia 1976 este desafío en su ensayo *El área andina como situación y como problema* (Bonilla, 2005: 33-44), en el que llamaba a los historiadores a atender la combinación de unidad y heterogeneidad de los procesos históricos de la región, la articulación de acontecimientos y las estructuras de larga duración, la “gramática” y la “lógica” de la civilización que codifican “ese diálogo entre espacios y hombres, que en definitiva es toda sociedad”.

Dos décadas más tarde, Bonilla realiza un examen del estado de los estudios sociales realizados sobre la región andina en el último tercio del siglo XX y constata que en ellos se ha subrayado con fuerza “la unidad y la homogeneidad” de la región (Bonilla, 2005: 583-596). A juicio de Bo-

nilla, habría razones obvias para destacar esta unidad y homogeneidad: la particular densidad histórica de la región, el peso de una de las geografías más difíciles del planeta, las características de la población indígena. Hay ciertamente un aspecto de indudable importancia al destacar tal unidad, pero el historiador peruano insiste en el riesgo de dejar de lado la concreta diversidad que tiene lugar dentro de esa unidad, la relativa heterogeneidad de las historias nacionales, y dentro de ellas, la heterogeneidad de las historias locales. Como Bonilla advierte:

El riesgo, no obstante, radica en la *reificación* de la dimensión andina, es decir, en pensar la región como una suerte de llave maestra con la capacidad o de explicar o de singularizar todo lo que ocurra en su contexto. Tomados en esos términos, los Andes, como realidad o como meta-concepto, son una dimensión omnipresente, inmune al tiempo, es decir a la historia, y cuya homogeneidad prevalece sobre sus profundos regionalismos y localismos. Estos *andinismos* no solo no resisten a la confrontación de la evidencia, sino que revelan la tautología del razonamiento. Se convierte en explicación aquello que requiere más bien ser explicado.

Pero las limitaciones de esta manera de percibir la realidad no son solo de carácter analítico. Son más serias aún cuando soslayan o minimizan las profundas brechas *nacionales* de la región bajo el pretexto de su homogeneidad. Entender, por ejemplo, por qué dos países andinos como el Perú y el Ecuador, que comparten todo, desde su cultura hasta su miseria, no obstante estuvieron dispuestos hasta un pasado reciente a enfrentamientos sangrientos, es un asunto demasiado serio como para cuestionar la pertinencia de esta supuesta unidad regional de los Andes. (2005)

El balance que realiza sobre el estado de los estudios históricos en la región sirve a Bonilla para proponer nuevamente algunas líneas matrices de investigación, en particular sobre la articulación de Estado, nación y etnicidad en la región andina. Cabe destacar que esta preocupación se vincula con los conflictos bélicos entre Ecuador y Perú —en enero de 1981, los enfrentamientos en la zona de Paquisha, y a inicios de 1995, a lo largo de la Cordillera del Cóndor—. A juicio de Bonilla, estos conflictos son nacionales, en la medida en que sus actores se configuran nacionalmente, y que, en extremo, van a la guerra en defensa del territorio que

consideran que pertenece al Estado nacional. “Sin embargo –añade Bonilla– el ‘nacionalismo’ de los países andinos disimula inadecuadamente los clivajes de todo tipo que fragmentan internamente a los países de la región, desde los espaciales hasta los sociales, pasando por las divisiones de raza y etnia” (2005: 591).

Los estudios de Bonilla y de otros historiadores permiten ver las complejas relaciones que se producen entre regiones, entre clases populares y propietarias, que en el caso de los Andes están vinculadas a los componentes étnicos; relaciones que adquieren distintas composiciones durante el período colonial, la guerra de independencia, la primera mitad del siglo XIX, los procesos de inserción en el mercado mundial, el siglo XX. Una mirada que abarque la región andina como unidad perdería de vista la complejidad de procesos regionales, de distinto ritmo, que se articulan en la historia regional; asimismo, una mirada local o que privilegie solo la historia nacional, perdería de vista las articulaciones regionales.

En cuanto tiene que ver con el tema de debate en este seminario, lo que estaría en juego en estas preocupaciones acerca de la historia de los Andes, de las que da cuenta Bonilla, no es solamente un programa de trabajo para una disciplina, sino una cuestión de fondo, que atiende al lema que el historiador peruano asigna a la colección de sus trabajos, *El futuro del pasado*; esto es, la intelección de aquello que desde el pasado podría abrirse al porvenir de las sociedades de la región andina, tanto como promesa de desarrollo de los pueblos y paz entre naciones, como también de riesgo, de obstáculo para ese desarrollo y esa paz. Porque bajo la supuesta unidad y homogeneidad, la heterogeneidad tiene que ver con diferencias que podrían llegar al antagonismo.

La unidad cultural andina

El supuesto que debemos examinar es el de la identidad o unidad cultural andina. ¿Hasta qué punto Ecuador y Perú “comparten todo, desde su cultura hasta su miseria”? Es verdad que la mayoría de la población de los dos países comparte la situación de pobreza y miseria que señalan quienes destacan la unidad de la región andina. Son semejantes también las condicio-

nes sociales y económicas que inciden en esa situación. En el análisis de las coyunturas económicas de las últimas décadas, sin duda resaltarán las semejanzas. Sin embargo, como lo demuestran los estudios del propio Bonilla y de otros historiadores, ya en un nivel analítico más profundo se pueden advertir las diferencias. Incluso si se atiende a la semejanza de las condiciones de los campesinos indígenas en Bolivia, Perú y Ecuador, por señalar un caso de singular importancia para comprender el presente, semejanza que arranca de la organización colonial y permanece durante la época republicana, los procesos de resistencia, de lucha social, son disímiles. Esto se evidencia en las formas de realización de las reformas agrarias en los tres países y en los efectos de las migraciones, que no son exactamente las mismas en cada uno de ellos (Bonilla, 2005: 1137-1142).

¿En qué descansaría, entonces, la unidad cultural entre Perú y Ecuador, para no hablar ya de “identidad”? Al menos habría dos cuestiones básicas que considerar: en primer lugar, la presencia de lo andino milenario como sustrato cultural, conservado a través de los siglos por los pueblos “indios”, sustrato que tuvo en la civilización inca su culminación; y en segundo lugar, los procesos de mestizaje iniciados con la invasión española y el dominio colonial. La unidad cultural de los dos países podría mirarse, desde esta doble perspectiva, en las semejanzas de los monumentos arqueológicos de las culturas preincásicas y, hasta cierto punto, del período incásico; en las manifestaciones culturales mestizas coloniales, como las escuelas pictóricas y escultóricas de Quito y el Cusco; en las similitudes de la vida intelectual durante la época colonial, hasta desembocar en las expresiones culturales más destacadas de la época republicana, de Olmedo a Blanca Varela, pasando por Arguedas e Icaza, por Pablo Palacio y Martín Adán, Alfredo Gangotena y César Moro, César Vallejo y César Dávila Andrade, en la literatura. O desde los pintores y escultores coloniales hasta Guayasamín, Kingman, Szyszlo y Eielson. O también en la música popular de nuestros días...

Este esfuerzo por totalizar las culturas se realiza también desde la doble mirada del conjunto de la región andina, cuando se trata de destacar la unidad regional, y desde la mirada nacionalista, cuando se trata de afirmar la nación como sustento de la organización estatal. Sin embargo, este esfuerzo orientado a totalizar y dotar de unidad a las culturas que se han

sucedido históricamente en los Andes presenta siempre serias dificultades. ¿Qué es lo indígena, qué es lo mestizo? En ocasiones, esta discriminación entre lo indígena y lo mestizo se superpone a la distinción entre las manifestaciones de las culturas populares y la “alta” cultura. Las culturas están atravesadas por líneas de fuerza que tienden a conservar y proteger las tradiciones, que es lo que prevalece en comunidades débilmente relacionadas con su mundo exterior, y por tendencias a la apropiación y fusión de sus componentes culturales con las expresiones que vienen del mundo exterior, sea por el intercambio mercantil, sea por las migraciones, o sea por procesos de conquista y colonización. Serían en consecuencia las comunidades campesinas indígenas las que preservaron la tradición cultural india en sus distintas manifestaciones, particularmente el quechua en sus diferentes variantes dialectales y otras lenguas nativas. Cada lengua es un modo peculiar de codificación del mundo. Y serían los núcleos urbanos los espacios en que se realizaría el mestizaje desde inicios de la Colonia. Sin embargo, las comunidades campesinas indígenas no han permanecido en un encierro que les hubiese mantenido inmunes a los cambios; por el contrario, los procesos de “modernización” de nuestros países, en especial a lo largo de las últimas décadas, a más de expandir la economía capitalista por la totalidad del territorio nacional, han creado circuitos mercantiles, incluso aquellos vinculados al narcotráfico y al tráfico ilegal de animales y plantas, y provocado migraciones –internas hacia las ciudades y hacia el exterior– que rompen la posibilidad de una reproducción meramente tradicional de las formas culturales. Hoy en día ninguna cultura local está por fuera de procesos que devienen de la llamada “globalización”, de los efectos de las tecnologías electrónicas de la comunicación y la información, como tampoco ningún núcleo social está ajeno a los efectos de los procesos del capitalismo financiero mundial. La pregunta que cabe hacerse es, entonces, ¿existen aún culturas indígenas en los Andes, en las que primen los aspectos de la tradición sobre las dinámicas de la fusión y el mestizaje?

Cabe destacar que en la historia cultural de los Andes, la continuidad del dominio social y la explotación económica de la época colonial sobre las comunidades campesinas indígenas determinó una actitud de rechazo a lo indígena y un colonialismo mental que mantuvo a las elites en una dependencia de la cultura hispánica y luego de la francesa, que duró hasta

inicios del siglo XX. La mención a la civilización incásica, en Perú, o a la resistencia de los pueblos del “Reino de Quito” a la invasión de Huayna Cápac, que culmina en el nacimiento del Inca quiteño Atahualpa, era más bien un recurso retórico que servía para construir el imaginario de las naciones a partir de los nuevos Estados nacidos de la Independencia. Solo a inicios del siglo XX aparecen los indigenismos, que reivindican no solo el esplendor de la civilización incásica, sino que también denuncian el sistema de opresión a los pueblos indios. En esa historia cultural se inscribirán *El indio ecuatoriano* de Pío Jaramillo Alvarado, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, *Huasipungo* de Jorge Icaza, *El mundo es ancho y ajeno* de Ciro Alegría y *Yawar fiesta* de José María Arguedas. Ángel Rama, en la “Introducción” a su antología de los ensayos de Arguedas, señala tres momentos dentro del indigenismo peruano: uno inicial, de reconocimiento y valoración positiva de lo indígena, que se opone al hispanismo de los representantes intelectuales de las elites oligárquicas, que empieza a manifestarse con Manuel González Prada a fines del siglo XIX y que tiene a su principal exponente en Julio Tello; un segundo momento, que estaría representado ante todo por Mariátegui, quien a pesar de carecer de un conocimiento serio de la cultura india, postula que el campesinado indígena es la clase capaz de llevar a cabo la transformación de la sociedad peruana; y, finalmente, un tercer momento, cuyo más alto representante sería Arguedas, que expresa ya un conocimiento profundo del mundo campesino indígena (Rama, 1989: XIV-XVI). Arguedas, en efecto, no solamente estudió las manifestaciones del mundo campesino indígena, sino los procesos de cambio que tienen lugar como efecto de la expansión del mercado interno, la construcción de carreteras y los procesos de emigración hacia las ciudades, especialmente hacia Lima. Tal vez quepa hablar de un cuarto momento del indigenismo, en el que son los intelectuales indios los que organizan un sistema de representación política nacional, que vincula ya no solamente a las comunidades indígenas, sino también a otros sectores sociales de extracción india que se han fortalecido a través del comercio y de la actividad profesional, y que se expresan por ejemplo en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que ha tenido una importante participación política y social en el último cuarto de siglo.

La permanencia de la cultura indígena

Uno de los méritos indiscutibles de Arguedas es el haber procurado vincular sus investigaciones acerca de la cultura campesina indígena y sus procesos de transformación, con los procesos de mestizaje. Sin embargo, en un ensayo escrito a fines de 1966, desde una posición nacionalista y latinoamericanista, que comparte con la mayoría de los intelectuales de izquierda de mediados del siglo pasado, Arguedas se muestra menos dúctil a la hora de examinar las influencias de otras formas culturales que se inscriben ya en el acelerado proceso de la llamada “globalización”, y que tienen que ver con las denominadas industrias culturales. Es indicativo que Arguedas se refiera a cómo los indígenas resisten al “avasallamiento cultural”, incluso inscribiendo su mundo simbólico en las prácticas religiosas católicas, como preámbulo a la denuncia de la nueva colonización:

Actualmente, en Guatemala, los sacerdotes indios “ofician” dentro de los mismos templos católicos; en el caso citado de los aukis de la comunidad de Puquio, estos sacerdotes, que sacrifican llamas y ovejas durante el culto al dios Wamani, llevan por insignia una cruz adornada de flores de kantuta.

Pero la actual realidad de los países latinoamericanos es inversa (...) Las potencias que dominan económica y políticamente a los países débiles intentan consolidar tal dominio mediante la aplicación de un proceso de colonización cultural. Por medio del cine, de la televisión, de la radiodifusión, de millones de publicaciones, se trata de condicionar la mentalidad del pueblo latinoamericano. (Arguedas, 1989: 186)

Así como las comunidades indígenas han resistido a la imposición colonial mediante una estrategia de introducción de sus símbolos y mitos en la estructura del catolicismo, los escritores y artistas latinoamericanos más representativos habrían seguido, a juicio de Arguedas, un camino que iría “de la imitación más o menos inspirada de los modelos occidentales [...] a la creación original mediante la asimilación de las grandes ideas, de las no definibles expresiones, de los métodos del arte occidental” (1989: 187). De ahí que no deba sorprendernos, dice Arguedas, que “el creador auténtico latinoamericano [...] resulte, en última instancia, un “naciona-

lista”, por el simple hecho de ser original y auténtico”. Tal sería el caso paradigmático de Rulfo, Vargas Llosa, Tamayo y Lam, a los que nombra.

¿A quienes se dirige, entonces, la empresa “colonizadora”? A la gran masa. Se trata de hacer impermeable a la gran masa para la comunicación con los creadores de su propio país y, al mismo tiempo, con los de todos los países del mundo. En este sentido la empresa es de tipo universal. Por consecuencia de este proceso se considera que habrá que desarraigarse de la vinculación secular con sus propias tradiciones nacionales, con su arte popular, con su arte típico o criollo; convertirlo de ese modo en un ente influenciado, de tal modo estandarizado que sus reacciones puedan ser previsibles y precalculadas. Como toda empresa antihumana, no tiene ésta las garantías del éxito y mucho menos en países como el Perú [...]

Sin embargo, los gerentes de las gigantescas empresas de difusión de material destinado a la estandarización de la mentalidad de las masas no están desanimados. Han ganado clientela en las ciudades. Estas urbes repentinas, como Lima, son por eso, campos de lucha intensa. Se “modernizan” y deben “modernizarse” a toda marcha por la misma razón de que en veinte años multiplican su población con aluviones humanos de origen campesino, que, asentados en la ciudad, padecen de desconcierto y están semi-desgarrados aunque pujantes y agresivos. (Arguedas, 1989: 187-188)

En este pasaje, lo que resulta paradójico es que Arguedas postule que los medios de comunicación de masas impidan justamente a estas la comunicación con los creadores de su país y con los de todos los países del mundo. Podríamos decir, con otras palabras, que lo que angustia a Arguedas es que los medios de comunicación de masas impidan a estas alcanzar los bienes de la alta cultura, a más de provocar una aculturación de los campesinos que emigran a las ciudades, que son ante todo los jóvenes. La denuncia de la nueva colonización a través de los medios de comunicación de masas fue un *leit motiv* de los intelectuales de izquierda durante las décadas de 1960 y 1970. En el trasfondo de la denuncia resuenan de manera superficial los ecos de la crítica dirigida a las industrias culturales levantada por Adorno, Horkheimer y otros intelectuales vinculados o influenciados por la Escuela de Frankfurt. Lo que en verdad inquietaba a

Adorno y Horkheimer era la tendencia a la homogenización de la cultura que estaría implícita en la industria cultural de masas, que guardaría correspondencia con las formas administrativas del dominio político en las sociedades capitalistas avanzadas. Esta tesis ha sido cuestionada porque los pensadores críticos de Frankfurt, en especial Adorno, no toman en cuenta precisamente la “resistencia” de quienes “consumen” la cultura de masas, resistencia que tiene que ver no tanto con la impermeabilidad a los nuevos códigos, sino con su mestizaje o fusión al mezclarse con los códigos de las culturas populares, o de las culturas regionales o locales. Extraña, en el caso de Arguedas, quien insiste en la capacidad de la cultura indígena de apropiarse de espacios y símbolos de los colonizadores, que no perciba cómo la radiodifusión junto al desarrollo de las redes viales podían incidir en el desarrollo de la conciencia campesina, y preparar condiciones para la transformación de las relaciones precapitalistas en el campo, como se evidenció en las reformas agrarias que se llevaron a cabo en los dos países durante los Gobiernos de la Junta Militar de 1963-1966 y del general Rodríguez Lara, en Ecuador, y del general Velasco Alvarado, en Perú, y en procesos concomitantes de alfabetización, educación y de nuevas formas de organización.

Arguedas escribió el ensayo *La cultura: un patrimonio difícil de colonizar* a propósito del XXXVII Congreso de Americanistas, que se había reunido en La Plata en septiembre de 1966, en el cual se propuso una “antropología de urgencia” destinada al estudio de los grupos étnicos que, a causa de la violenta aculturación, corrían el riesgo de desaparecer. Arguedas y el mexicano Cámara Barbachano sostuvieron en ese congreso la necesidad de ampliar el ámbito de estudio de esa “antropología de urgencia” a las comunidades campesinas indígenas de México y Perú. A cuatro décadas de distancia, y considerando los profundos cambios operados en este período, podemos comprender mejor la inquietud de Arguedas en torno a los procesos de transformación cultural ocasionados por la urbanización creciente y los medios de comunicación de masas. Desde nuestra perspectiva, podemos resituar la problemática aceptando que, si bien es cierto que el impacto de los nuevos procesos, entre ellos, las migraciones, cambió profundamente la organización de la cultura, no es menos evidente que las formas de la cultura popular actuales, especialmente las

urbanas –y hablamos de sociedades que, como la peruana y la ecuatoriana, en la actualidad son predominantemente urbanas– fusionan de manera compleja lo que podría llamarse su “patrimonio” con lo que llega de fuera, no importa de qué lugar del planeta, a través de la televisión, el cine o Internet. Esto es evidente en las culturas juveniles, en la música por ejemplo, en que las fusiones de la tradición local con la música pop internacional dan lugar a nuevas expresiones continuamente. Por otra parte, es cierto que en el curso de estas décadas se han perdido algunas expresiones culturales más ancladas en la tradición, sea porque las nuevas generaciones abandonan determinadas prácticas o sea por los efectos del mercado y la conversión del folklore en espectáculo o artículo para el turismo.

La performance sin fin del mestizaje

Si las culturas indígenas se ven enfrentadas a la transformación, es decir, al mestizaje que les impone la modernización –el mercado, las nuevas formas de comunicación, la urbanización creciente de nuestras sociedades– cabe entonces considerar la peculiaridad del mestizaje de nuestras culturas. Este mestizaje se realiza, a partir de la Conquista y la Colonia, vinculado a la historia de la modernidad europea. ¿Quiere decir esto que las sociedades andinas mantienen una tensión constante entre la resistencia y el ingreso a la modernidad? O, por el contrario, ¿es el mestizaje una expresión de subordinación de las sociedades andinas a una modernidad impuesta desde los centros metropolitanos? Parece prudente, sin embargo, considerar una pregunta previa: ¿existe un solo modo de modernidad? Esta es precisamente la pregunta que ha propuesto desde hace algo más de una década el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, quien, cuestionando la reducción de la modernidad a la forma capitalista europea, y sobre todo anglosajona, y el consiguiente vínculo con la ética protestante, como sostiene Weber, plantea que habría cuatro grandes formas de abordaje de la modernidad: la realista, la clásica, la romántica y la barroca, a las que estarían asociadas formas culturales específicas, a las que denomina *ethos* (Echeverría, 1995; 1998). Echeverría trata de pensar, desde esta perspectiva, la peculiaridad histórico-cultural de América Latina y

las posibilidades de emancipación humana que podrían contenerse en la modernidad barroca, que se origina en el sur de Europa y se desplaza a Iberoamérica. Podría decirse que Echeverría tiene en mente ante todo la historia cultural de México y los Andes. Al *ethos* barroco, en efecto, en la América hispana corresponde un fuerte componente mestizo, que proviene de la capacidad de apropiación y recodificación de la cultura que caracteriza a la respuesta de los pueblos indígenas a la Conquista. El propio Echeverría sintetiza su tesis en los siguientes términos:

En la América latina, el *ethos* barroco se gestó y desarrolló inicialmente entre las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas del siglo XVII y XVIII, en torno a la vida económica informal y transgresora que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal y consagrada por las coronas ibéricas. Apareció primero como la estrategia de supervivencia que se inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo XVI y que no fue expulsada hacia regiones inhóspitas. Ante la probabilidad que dejó el siglo XVI de que, borradas de la historia las grandes civilizaciones indígenas de América, la Conquista, desatendida ya casi por completo por la corona española, terminara desbarrancándose en una época de barbarie, de ausencia de civilización, esta población de indios integrados en la vida citadina virreinal llevó a cabo una proeza civilizatoria que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: reactualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es la actividad de mestizaje. Para rescatar a la vida social de la amenaza de barbarie, y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, tan complejos y tan frágiles, esa capa indígena derrotada emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción o re-creación de la civilización europea –ibérica– en América. No solo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la sujetidad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que lo que esa re-construcción reconstruyó resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir, resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y

que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje. (Echeverría, 2002)

El mestizaje es, en efecto, como señala Echeverría, un proceso de *codigofagia* por el que los indígenas, ante la imposibilidad de continuar con los códigos de su civilización debido a la destrucción que producen la conquista y la colonización hispánicas, se apropian de los códigos de la civilización invasora y los transmutan, incorporando activamente los restos de su pasado cultural, lo que da lugar a nuevos sistemas de codificación, a nuevas formas culturales. Este proceso de recodificación ha sido estudiado por el historiador Serge Gruzinski, en el caso del arte mexicano de inicios de la Colonia, a partir de la adaptación del arte renacentista europeo en los primeros trabajos pictóricos de los indios mexicanos, que incluso utilizan elementos de la mitología griega o temas de la *Metamorfosis* de Ovidio (Gruzinski, 2000). Una conclusión semejante puede extraerse de los estudios etnológicos de Arguedas, por ejemplo de su trabajo *Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga* (Arguedas, 1989: 148-172), y finalmente esto es lo que subyace en su apreciación de la actitud no colonial de apropiación de la cultura de Occidente por parte de los escritores y artistas “originales y auténticos”. La *codigofagia* a la que se refiere Echeverría guarda correspondencia con la “antropofagia” que postula el poeta brasileño Oswald de Andrade en su célebre manifiesto vanguardista de 1928 (Andrade, 2005). Se podría concluir que tanto las respuestas de las culturas populares como las expresiones más logradas de la “alta” cultura iberoamericana responden a esta actitud básica del mestizaje, la *codigofagia*, la “antropofagia”. Sin embargo, no debe pasar desapercibida la parte final del texto citado de Echeverría: “Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la performance sin fin del mestizaje.” Si esto es así, las culturas latinoamericanas estarían inscritas desde hace medio milenio en la historia cultural del Occidente, respondiendo de manera constante a través de la apertura y la innovación

“barroca”¹ a la expansión planetaria de Occidente (Echeverría, 2002).

Pero a fin de pensar adecuadamente el mestizaje iberoamericano y la especificidad del *ethos* barroco, habría que tomar en cuenta que la innovación ha sido característica de la modernidad, en sus diferentes *ethos*. Ya Octavio Paz decía que la tradición de la modernidad no era continuidad sino ruptura. Paz se refería sobre todo a la tradición de la ruptura en el arte y la literatura modernos. Sin embargo, esa tradición de la ruptura caracteriza en general a la sociedad moderna. Ya Marx y Engels, en su *Manifiesto comunista* de 1948, consideraban que la moderna sociedad burguesa se caracterizaba por el derrumbe de las instituciones tradicionales y por una suerte de revolución permanente de las fuerzas productivas, que se expresan en uno de los lemas del “Manifiesto” “todo lo sólido se desvanece en el aire”, como apunta Marshall Berman (Berman, 2002). Lo que sería peculiar a nuestra época, por consiguiente, no es el cambio permanente, sino el ritmo vertiginoso de las transformaciones. Este ritmo vertiginoso se advierte, ante todo, en los procesos de comunicación entre los sujetos. Zygmunt Bauman ha propuesto una metáfora para describir las relaciones humanas de nuestra época, “modernidad líquida” (Bauman, 2003, 7-20). A juicio de Bauman, las percepciones de Marx o de Weber respecto a la innovación que caracteriza a la modernidad apuntaron siempre a considerar el desvanecimiento de las instituciones premodernas, al derrumbe histórico de su “solidez”, para ser sustituidas por nuevos “sólidos”, por nuevas estructuras sociales –el comunismo, el Estado racional–, que dotarían de sentido a los sujetos sociales. Sin embargo, lo que ha acontecido es que, por el contrario, el poder político, económico y social ha generado una nueva forma de articulación del dominio: la fluidez. ¿En qué lugar se ubicaría, por caso, el centro del poder político que debería ser tomado por asalto para subvertir el orden social? En ninguna parte, pues el poder se ha tornado difuso, ubicuo, nómade. Estaríamos en una época histórica en que el poder pasa de la forma panóptica a una forma caracterizada por la fluidez. Si a inicios de la modernidad Ibn Khaldoun podía cantar sus alabanzas al nomadismo como forma de la existencia

1 Hay que tomar en cuenta que el significado del término “barroco” en el discurso de Echeverría no se restringe ni a un estilo artístico ni, menos aún, al significado corriente de forma artística en que predomina la exageración ornamental.

humana cercana a la bondad, nos dice Bauman, lo que aconteció es que el sedentarismo (lo sólido) venció y subordinó a esas formas nómadas. Hoy, por el contrario, asistimos a un retorno del nomadismo, y por tanto, de la extraterritorialidad, pero, en primera instancia, como forma del poder:

Estamos asistiendo a la venganza del nomadismo contra el principio de la territorialidad y el sedentarismo. En la etapa fluida de la modernidad, la mayoría sedentaria es gobernada por una elite nómada y extraterritorial. Mantener los caminos libres para el tráfico nómada y eliminar los pocos puntos de control fronterizo que quedan se ha convertido en el metaobjetivo de la política, y también de las guerras que, tal como lo expresa Clausewitz, son solamente “la expansión de la política por otros medios”. (Bauman, 2003: 18)

Bauman ilustra este tránsito de la territorialidad y el sedentarismo hacia la extraterritorialidad a través de la comparación entre la localización espacial del poder económico de Rockefeller y la fluidez del poder económico de Bill Gates. Para Bauman, la condición nómada es ante todo la del poder. Sin embargo, ¿qué acontece con los sujetos concretos del mundo contemporáneo, cuyas interacciones comunicativas dependen cada vez más de los instrumentos electrónicos que les ponen en contacto en “tiempo real” a distancias considerables? Es verdad que las disposiciones que dirige el poder a los sujetos se realizan a través de estos medios, pero también es cierto que los vínculos intersubjetivos se realizan de manera cada vez más amplia a través de esos instrumentos, que afectan todos los procesos de comunicación, y que, por consiguiente, atraviesan las relaciones culturales, los sistemas educativos, la interacción en el trabajo, y por supuesto las relaciones económicas y políticas. En el ámbito de la cultura, esta fluidez de la vida contemporánea introduce una nueva actitud frente a la innovación, a la recepción y apropiación transformadora de códigos, que se manifiesta, por ejemplo, en las fusiones que caracterizan a las culturas populares juveniles. Asimismo, las nuevas tendencias artísticas y literarias de nuestros países reivindican el nomadismo y el desplazamiento entre las fronteras como la actitud básica de la creatividad cultural con-

temporánea (Valencia, 2008). ¿Hasta qué punto estas transformaciones vertiginosas arrasan con los restos del pasado? Como ha señalado Leonardo Valencia a propósito de su último libro, una de las cuestiones que más inquieta es el retorno de los nacionalismos y los fundamentalismos religiosos, es decir, de ideologías de fuerte carga emotiva que articulan a los sujetos en torno de valores y creencias que, supuestamente, habrían debido desaparecer gracias a la ilustración predominante en la modernidad.

¿Cómo se imbrica la representación sin fin del mestizaje con la fluidez que caracterizaría nuestra época? Dejemos abierta esta pregunta, no sin antes retornar por un momento a la entrada irónica de *Sobre la paz perpetua* de Kant. Si la paz del cementerio puede aparecer como una forma extrema de lo sólido, para utilizar la metáfora de Bauman, no lo es solo en la medida en que el monumento funerario adquiere el sentido de construcción definitiva, de que el sepulcro y la tumba guardan cadáveres, restos, sino también en el sentido simbólico de conservar las relaciones entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos dentro de cierta tradición. También la paz entre Estados republicanos que se asocian gracias a un derecho basado en la razón es el sueño de una solidez que no responde a la fluidez de la realidad social contemporánea.

A manera de conclusión

Lo que se propone en esta ponencia, como se puede ver, tiene que ver más con un conjunto de interrogantes que quedan abiertos, que con argumentos que podrían servirnos para sustentar una tesis cualquiera en torno a lo que las cercanías culturales entre Perú y Ecuador podría augurar para la paz. Creo que es de enorme importancia el que los intelectuales ecuatorianos y peruanos aúnen sus esfuerzos en una sostenida acción política por la paz entre los dos Estados nacionales, e incluso, más allá de la paz, hacia la integración regional en nuevas configuraciones políticas, económicas y sociales. Podríamos hacer nuestro el lema del libro que el embajador peruano en Ecuador Óscar Maúrtua de Romaña publicó poco después de la firma del tratado de paz de 1998, *Perú y Ecuador: socios en el siglo XXI* (Múrtua de Romaña, 2001). Creo que los intelectuales tienen la

posibilidad de ejercer el pensamiento crítico, en un debate democrático, abierto a la puesta en cuestión de toda verdad, de toda certeza, de toda creencia, incluso las que se suponen sagradas, como el patriotismo, o como la identidad cultural, para explorar el pasado y el presente en búsqueda de posibilidades para el futuro. Esta acción política de los intelectuales de los dos países, que de hecho existe, pero de manera tímida y esporádica, se sustenta en la cercanía cultural y en la actitud abierta del mestizaje que compartimos, y por consiguiente, en nuestra historia común. Sin embargo, la unidad regional no implica, como se ha dicho, homogeneidad, o identidad; por el contrario, la unidad regional solo puede reconfigurarse a partir de la inclusión de la no identidad, de la articulación de las diferencias en procesos democráticos de unificación. Podríamos preguntarnos: ¿hasta qué punto los conflictos bélicos entre Ecuador y Perú respondieron en el pasado a situaciones políticas internas, o a intereses en conflicto de grupos de poder nacionales y extranjeros? ¿Acaso estamos libres en el futuro de posibles guerras entre Estados, en un contexto de conflictos regionales, de tensiones geopolíticas? La exacerbación de las adhesiones emotivas y de los afectos que implica el nacionalismo, siempre puede ser manejada desde el poder y desde intereses que pueden fácilmente arrastrar hacia conflictos bélicos. Pero más allá de la siempre incierta posibilidad de que hayamos eliminado para siempre el conflicto bélico entre los dos Estados, la realidad de nuestros países evidencia el riesgo permanente de la confrontación no ya entre Estados, sino al interior de los Estados y como conflicto generalizado en la región. Ese es el riesgo mayor en nuestros días. Se insiste en que vivimos en un estado de inseguridad permanente, en que nuestras ciudades se tornan cada vez menos seguras. Pero a más de la inseguridad de las ciudades, vivimos en una constante inseguridad por las crisis económicas y sociales que golpean a nuestros pueblos. La mayoría de nuestras poblaciones vive en la pobreza y la miseria, los Andes y la Amazonía son regiones en las que se vive en una grave crisis ecológica (como en el resto del planeta), en la región andina siguen vigentes las formas de exclusión étnica a la población india y también a la población negra. Los jóvenes cada vez tienen menos expectativas de trabajo y de satisfacciones en las sociedades actuales. En estas condiciones sociales, no se puede sustentar la paz; ninguna paz. Los inte-

lectuales saben que no tienen ya el supuesto lugar privilegiado de orientación al conjunto de la sociedad que suponían tenerlo unas cuantas décadas atrás. Su palabra tiene menos efecto que la demagogia populista en boga. Sin embargo, el intelectual no puede renunciar a algo que recibe en herencia: el ejercicio del pensamiento crítico.

Bibliografía

- Arguedas, José María (1989). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Ed. Ángel Rama. México: Siglo XXI.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Paidós.
- Berman, Marshall (2002). "Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, la modernidad y la modernización". En *Aventuras marxistas*. Madrid: Siglo XXI.
- Bonilla, Heraclio (2005). *El futuro del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos - Instituto de Ciencias y Humanidades (2 tomos).
- De Andrade, Oswald (2005). *Manifiesto Antropófago*. Tijuana: Universidad Autónoma de Baja California. <http://tijuana-artes.blogspot.com/2005/03/manifiesto-antropofago.html>. Visitado el 15 de septiembre del 2008.
- Echeverría, Bolívar (1995). "Modernidad y capitalismo (15 tesis)". En *Las ilusiones de la modernidad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-El Equilibrista
- _____ (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- _____ (2002). "La clave barroca de la América latina". México: UNAM http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/barroco_latinamerica.html. Visitado el 14 de septiembre del 2008.
- Gruzinski, Serge (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Kant, Immanuel (2002). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- Maúrtua de Romaña, Óscar (2001). *Perú y Ecuador: Socios en el Siglo XXI*. Quito: CAF – IADAP

Rama, Ángel (1989). Introducción a *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI. ix-xxiv.

Valencia, Leonardo (2008). *El síndrome de Falcón*. Quito: Paradiso Editores.