





# *La política internacional según José Peralta*

Juan Patricio Guijarro H.



Guadernos  
Subversivos

327.098

G952p

Guijarro H., Juan P.

La política internacional según José Peralta / Juan Patricio Guijarro Herdoiza —1.ª ed.— Quito: Editorial IAEN, 2014

114 p.; 11,5 x 17 cm (Cuaderno Subversivo n.º 9)

ISBN: 978-9942-950-44-4

1. CIENCIAS POLÍTICAS 2. POLÍTICA INTERNACIONAL  
3. JOSÉ PERALTA 4. AMÉRICA LATINA 5. I. Título

---

### **Instituto de Altos Estudios Nacionales**

Av. Amazonas N37-271 y Villalengua esq.

Edificio administrativo

Telf: (593 2) 382 9900

Quito-Ecuador

[www.iaen.edu.ec](http://www.iaen.edu.ec)

Información: [editorial@iaen.edu.ec](mailto:editorial@iaen.edu.ec)

**Dirección editorial:** Miguel Romero Flores

**Corrección de estilo:** Roberto Ramírez Paredes

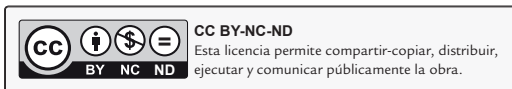
**Diseño de portada e interiores:** David Rivera V. / César Ortiz A.

**Imagen portada:** *Burning of the Houses of Parliament*

(1835), de Joseph Mallord William Turner

**Tiraje:** 500 ejemplares

© IAEN, 2014



## Índice

### **Presentación** 7

*Jacques Ramírez Gallegos*

1. Enfoque y perspectiva del estudio 11
2. Formación polémica de la conciencia pública liberal 21
3. Prácticas y saberes de la conciliación política 35
4. Estatalidad, territorios y derecho público americano 52
5. Latinoamericanismo y crítica antiimperialista 63
6. Fronteras sociales del proyecto liberal 84
7. A manera de conclusión: el científico y el político 95

*Bibliografía* 101



## Presentación

Nuestro mundo atraviesa cambios radicales, y es un desafío enfocarnos políticamente en las nuevas circunstancias. El país de finales del siglo XX es muy distinto de este en que están creciendo las nuevas generaciones: la política internacional estaba antes inclinada por la tensión unipolar estadounidense, la política nacional se circunscribía a la agenda de disciplina fiscal de los gobiernos conservadores en América Latina, y la crítica social se retraía en el consenso neoliberal del pensamiento único. Con el nuevo siglo, el escenario ha cambiado drásticamente: nuevos movimientos contra hegemónicos desde el Sur global sopesan el tablero internacional, los gobiernos progresistas en América Latina proponen una agenda social reconstituyente del tejido ciudadano, y con ello se avizoran nuevas perspectivas para el pensamiento crítico.

Para que este cambio suceda, hemos dado varias batallas internas e internacionales a la vez, que se realizan en distintos niveles y con distintos ritmos. Día a día disputamos el sentido y la orientación de una política de izquierda radical, en nuestro país y en el plano internacional. Pero nuestras acciones nunca son más rápidas que nuestro pensamiento, y cuando parece que el pensamiento tarda en reconocer la nueva realidad (o se resiste a hacerlo), ahí hay que ubicar una zona por disputar. Por ello, una tarea política fundamental consiste en reconocer, en la relación entre lo

inmediato y lo mediato, entre teoría y acción, el campo de la batalla de las ideas. Si bien estamos luchando por el presente, no podemos dejar de lado la necesidad de elaborar reflexivamente la síntesis estratégica de nuestras acciones para orientar el futuro.

La batalla por el sentido común de nuestra época es una disputa de larga duración. Y con esta prevención, nuestro compromiso desde la Escuela de Relaciones Internacionales del IAEN es sobre todo formar nuevos funcionarios del servicio exterior que cuestionen los paradigmas dominantes de la política internacional, intentando producir un pensamiento crítico desde el Sur..

Como una contribución en este sentido quiero presentar este estudio sobre la teoría y la práctica de la política internacional de José Peralta, el canciller de la Revolución Liberal ecuatoriana. Se trata de un aporte meditado para la revolución del presente a partir de la reflexión sobre la historia política del Ecuador, con irradiación hacia América Latina, en que Peralta se nos presenta como un guía práctico excepcional por la capacidad previsor de sus acciones diplomáticas, su experiencia y aportes intelectuales a la tradición del derecho público americano, su crítica perspicaz al imperialismo y su propuesta estratégica de integración latinoamericana.

El examen sobre la vida y obra de Peralta corresponden a la reflexión estratégica de una época que nos puede ayudar a cuestionar la propia. Es importante para quienes estamos comprometidos con la elaboración de un



nuevo paradigma de política internacional tener presente, por ejemplo, que el derecho internacional no comienza ni termina en la Paz de Westfalia; que la noción de imperio no se constriñe a la división internacional del trabajo y que tiene un contenido ideológico, jurídico y político de alta intensidad que es imprescindible cuestionar; que el proyecto de unidad latinoamericana proviene de una larga tradición de esfuerzos inteligentes, prácticos y teóricos, que merecen ser recuperados para nuestra agenda actual; que la cooperación también puede y debe ser Sur-Sur y que es factible pensar en un mundo donde haya el derecho a migrar y una ciudadanía universal.

No se trata de curiosidades académicas. Para nosotros, volver a Peralta tiene un interés político claro. No es fruto del azar que la escuela donde ahora se forman nuestros nuevos funcionarios diplomáticos lleve el nombre de 'José Peralta', de quien, entre otras cosas, hemos aprendido que no hay ética de la política sin política.

**Dr. Jacques Ramírez Gallegos**

Decano de la Escuela de Relaciones Internacionales  
José Peralta del Instituto de Altos Estudios Nacionales



# La política internacional según José Peralta

## 1. Enfoque y perspectiva del estudio

Todo proyecto político acarrea consigo una promesa de futuro, que involucra la doble tarea de postular los fines deseados y examinarlos a la luz de la factibilidad de los medios propuestos para alcanzar esos fines. En este sentido, no resulta infrecuente en la historia política el caso de la república ideal que apenas toca, se desgasta o colisiona con la república real, y los problemas que supone para los nuevos depositarios del poder el drama social de las crecientes expectativas insatisfechas, la corrosión paulatina de la autoridad pública y el vacío de legitimidad que conlleva al eventual colapso del orden civil. Un análisis atemperado de las condiciones, coyunturales y estructurales, de estos momentos críticos puede constituir la base para una práctica política informada por la actualidad de sus circunstancias y orientada asimismo por la reflexión sobre la potencial recurrencia de los acontecimientos.

Con esta advertencia previa, el estudio aquí propuesto se enfoca sobre uno de los puntos clave de la trayectoria de la formación política ecuatoriana, el momento del “proyecto liberal”, interpretado en los saberes y las acciones que en materia de política exterior emprendió uno de sus más relevantes agentes, José

Peralta. Este recorte analítico se justifica, por un lado, por la importancia de Peralta no solo como principal “ideólogo de la revolución alfarista” (Delgado, 1989: 591), que dio forma a “la versión más radical y lúcida” del proyecto liberal (Estrella Vintimilla, 1989: 548), sino también porque, según la opinión académica más extendida, fue un pensador que en sus ideas alcanzó la “organicidad y sistematicidad que [se] requería[n] para expresar la realidad ecuatoriana y concretar en ella sus postulados” (Paladines, 1989: 64).

Estos tópicos servirán para el contraste y la discusión, que nos permitan considerar a Peralta en su dimensión política efectiva, como hombre práctico y teórico, y así realizar un estudio ponderado sobre el proyecto liberal. De ahí el título “La política internacional *según* Peralta”; porque mientras la preposición *de*, más cotidiana, supone una relación inequívoca de posesión o procedencia, la preposición *según* alude en cambio a una conformidad contingente —como en las locuciones latinas *secundum arte*, *secundum legem*, etc—. En este caso, se trata de la relación entre Peralta y su época, su manera de reconciliar los saberes con las prácticas, sus intervenciones para apuntalar, una en la otra, política nacional e internacional.

En esta perspectiva, resulta inexcusable la relevancia de Peralta para abordar el estudio del proyecto liberal ecuatoriano, que supone un punto de inflexión en la historia política y social del país. Se trata, en efecto, de un actor excepcional, involucrado *en y contra* su propia época: reconocido abogado y periodista

de vocación liberal, Peralta fue también un persistente y aguzado crítico del conservadurismo imperante —en la sociedad civil tanto como en la sociedad política—, que acompañó a Eloy Alfaro en sus dos presidencias (1895-1901, 1907-1911), ejerciendo funciones de primer orden como Ministro de Relaciones Exteriores, de Instrucción Pública y de Hacienda. Fue además uno de los principales redactores del Código Penal y contribuyó de manera decisiva en la elaboración de las Constituciones de 1897 y 1906, documentos históricos que condensaron el ideario liberal en Ecuador. Más tarde, retirado ya de la profesión política, Peralta destacó como pensador, rector de la Universidad del Azuay y director del Partido Liberal Radical (1925-1931).

Por otra parte, en la trayectoria política de Peralta son ciertamente de mucho interés para el presente sus intervenciones y escritos sobre política internacional, cuya investigación nos permite además desbrozar un terreno que ha sido poco estudiado en el país, o solo de manera particular y demasiado específica, lo que ha impedido examinar el grado de articulación y organicidad de las mentalidades y prácticas liberales a la luz de sus postulados sobre la formación política interior y exterior del país.<sup>1</sup> Se trata de un tema ineludible para la imperativa discusión, en medio de una época de cambios como es la presente, de una teoría política del Estado en Ecuador, que ha de sustentarse no

---

1 En la bibliografía final se puede encontrar un apartado con las referencias específicas a los estudios sobre el pensamiento internacionalista de Peralta.

solo en la inmediatez de los problemas cotidianos sino también en la perspectiva aguda, reflexiva y mesurada, de la historia social y política del país.

En este punto cabe precavernos de un lugar común en la historiografía “crítica”, que ha dictaminado el fracaso inevitable del proyecto liberal por un supuesto desencuentro de principios entre el imaginario ilustrado y la realidad de América Latina:

El liberalismo no tuvo origen en América Latina, sino en Europa, en donde se identificó directamente con los intereses clasistas de la burguesía, ligados al desarrollo del capitalismo. Por consiguiente, en una primera aproximación, el liberalismo se nos aparece como una doctrina económico-política “foránea”... aun antes del aparecimiento de las “burguesías” de la región [latinoamericana] el liberalismo ya fue asimilado por élites ilustradas en el pensamiento europeo... vinculad[a]s a clases terratenientes típicamente “precapitalistas”... Fundadas las repúblicas, [el liberalismo] no sirvió para oponer un sistema económico “superior” a otro ya caduco, como ocurriría en el capitalismo europeo frente al sistema feudal, sino para cuestionar el “modelo político” de los gobiernos conservadores... (Paz y Miño, 1989: 116, énfasis en el original).

Al afirmar que el liberalismo fue, primeramente, una idea “foránea” que no pudo implantarse en la región y el país por motivos sociales, la crítica, además de caer en la ilusión de que esta idea sería un trasunto de la realidad europea, supone la misma contradicción que sostenían las élites de la época para excusar

la dificultad social de realizar la ansiada libertad política. Pero como se constatará a lo largo de este estudio, a través de las intervenciones de Peralta, las tradiciones liberales, intelectuales y prácticas, fueron mucho más diversas y complejas como para ser reducidas a la simple “oposición” hacia un determinado “sistema económico”.

Menos aún se explica, entonces, la noción de “origen” de las ideas —si este origen es social, entonces resulta una contradicción el supuesto de que hay ideas “foráneas”—; ni se entiende por qué motivo subsidiario el pensamiento que, supuestamente, en Europa habría sido de oposición económica, en América Latina se transmutaría en oposición a un “modelo político”. Solo por introducir una breve indicación en sentido contrario, que se ampliará en el curso de la lectura, el pensamiento internacionalista de Peralta sentará clara impugnación, en sus propios términos, al intento de someter tanto política como económicamente a América Latina mediante las estrategias imperialistas de la diplomacia del dólar y la asesoría tecnocrática de la misión Kemmerer.

La disyunción entre economía y política parece, entonces, más que una omisión ideológica en los proyectos liberales en Ecuador y América Latina, un postulado de la crítica que supone que solo las acciones se realizan mientras que las ideas se exportan de “otras realidades”, y se adecúan o no a las “nuevas realidades”. ¿No está aquí implícita ya la hipótesis básica del colonialismo y la dependencia de América Latina? En

definitiva, subyace en este modelo de interpretación una visión teleológica, respecto de la cual el proyecto liberal en América Latina aparece interpretado como una desviación del patrón racional del liberalismo capitalista europeo. Pero merece un examen más atento el ideario liberal latinoamericano, también para entender mejor su proyecto, y así dar cabida a los verdaderos desafíos enfrentados por actores políticos que se propusieron, en unas condiciones históricas específicas, una transformación social radical.

La propuesta de lectura aquí planteada comienza entonces por asumir la irreductibilidad del proyecto liberal a patrones predeterminados. Esto supone actualizar, mediante la revisión del pasado histórico, una serie de interrogantes para nuestro presente: ¿cuáles son las aspiraciones políticas legítimas para el proyecto de país ecuatoriano? ¿Cuál es el sentido de la trayectoria de la estatalidad ecuatoriana? ¿Cuál es el verdadero lugar del Ecuador en la historia del mundo contemporáneo? Solo partiendo de esclarecer el espacio de experiencias que sustenta nuestro presente, sin reducirlo a las dimensiones de un prototipo prestado, podremos concebir nuestro real horizonte de aspiraciones como sociedad.

El presente estudio no puede abordar estos interrogantes en su dimensión más amplia. Más bien se propone, luego de plantear las preguntas generales, una aproximación sintética, más específica y acotada, pero también más precavida, a la práctica y las ideas en política internacional de José Peralta, como una



instancia previa y un aporte para pensar y discutir esas preguntas más generales sobre el proyecto político del presente. Con este propósito, el estudio se ha dividido en siete partes. Luego de esta breve introducción, (2) se comienza por explicar la formación polémica de la conciencia pública liberal en Peralta, interpretando su combate como publicista anticonservador, que emplea desde las armas ligeras del panfleto político, encendido y apremiante, hasta la artillería pesada de los tratados filosófico-políticos, más argumentados pero no menos beligerantes.

En el intercambio polémico de los escritos peraltianos podemos reconocer, en el fondo de la variedad de ocasiones y motivos, la intención persistente de dar forma a una esfera pública liberal, dirimente de la política nacional. Las circunstancias específicas de esta formación caracterizan el eclecticismo del ideario liberal en Peralta, que conforma su conciencia liberal con influencias generales del iluminismo teísta (individualista, anticlerical), y más específicas del romanticismo espiritualista (Rodó, Bilbao: evolucionismo, fe en el progreso).

Luego de la revisión sintética del ideario peraltiano, se tratará sobre la carrera política de Peralta, con especial atención a sus acciones más relevantes en la política internacional. El siguiente capítulo (3) considera las primeras intervenciones de Peralta en el oficio de Canciller, buscando resolver la cuestión crucial de demarcar el poder secular sin romper relaciones con la Santa Sede; su vindicación estratégica de la laicidad

estatal, sobre la base de conceptos de derecho público americano, como la unidad e indivisibilidad de los derechos del Estado; y el rechazo del monopolio religioso del catolicismo.

El segundo período de Peralta en Cancillería será tema del capítulo a continuación (4), que examina la polémica limítrofe con el Perú y la resistencia a la venta de las Islas Galápagos a los Estados Unidos. En este momento, la condensación de experiencia y práctica permite analizar en la actuación diplomática de Peralta una sustentada contraposición entre derecho público americano y derecho público europeo: el Canciller ecuatoriano denuncia la ocupación territorial (la tesis imperialista del *uti possidetis de facto*) apelando a la geografía política de la demarcación territorial y la existencia histórica del Estado (*uti possidetis de iure*). De aquí un oficio diplomático basado en la elusión de la guerra en el ámbito normativo, la publicidad de las acciones de Cancillería y la apelación constante a la esfera pública para reivindicar la unidad nacional.

Después de esto, en el siguiente capítulo (5) se examina el latinoamericanismo y el antiimperialismo de Peralta en su participación como presidente del Congreso Bolivariano, impulsando el proyecto de integración latinoamericana; y en sus aportes teóricos más sustantivos en política internacional, reflexionados luego de retirarse del oficio político, en su tratado más conocido, sobre *La esclavitud de la América Latina*. En este escrito Peralta revisa la historia de la política internacional entre Estados Unidos y América Latina,

denunciando los afanes hegemónicos sustentados en una lábil interpretación de la doctrina Monroe. Frente a la tesis “realista” de la vocación hegemónica sustentada en la razón de Estado, Peralta sostiene la necesidad de contrarrestar este impulso con la rearticulación de la sociedad y el Estado, y luego la alianza entre Estados latinoamericanos.

Siguiendo una tradición latinoamericanista que se inspira en el *Ariel* de Rodó, y se nutre también de la práctica diplomática bolivarianista, Peralta postula una composición racial “latina” de la América al sur del Río Grande, que contrapone a una composición racial “sajona” de los norteamericanos; lo que le conduce a plantear, en términos de política internacional, la posibilidad de un frente de integración sustentado en esta convergencia identitaria (social, cultural, histórica, política).

La crítica antiimperialista peraltiana contrasta, por un lado, con la tesis liberal de derecha, que supone que el belicismo imperialista sería atenuado por el comercio (Schumpeter); y, por el otro, la tesis socialista que supone que la voracidad imperial es un efecto imparable del capitalismo monopolista (Mariátegui). Se constata así que la singularidad teórica de Peralta consiste en no reducir la política internacional a imperativos económicos, puesto que afirma que las acciones de los Estados en el plano internacional se sustentan en su composición identitaria. Pero tampoco esto significa que el imperialismo se vaya a superar de manera inercial con el desarrollo capitalista, por lo que se

vuelve perentoria la vindicación de la integración regional, el proyecto bolivariano, pero ampliado a escala del subcontinente, para contrapesar la hegemonía de los poderes internacionales.

Llegados a este punto, se propone en el siguiente capítulo (6) una consideración de las fronteras sociales del proyecto liberal —entendidas tanto como su límite negativo, que restringe las mentalidades y las prácticas en términos de lo conocido, como su límite positivo, que permite intuir lo que está más allá—. Examinando los últimos escritos de Peralta, se nota su reivindicación de un “socialismo liberal” interesado por la cuestión social, caracterizada en los términos de la exclusión, marginalidad y miseria de la población indígena. En este punto, Peralta se concentra en la solución del problema mediante la vindicación liberal más tradicional de la instrucción y el derecho de propiedad de la tierra; pero deja de lado otras dimensiones del problema, que se pueden reconocer en las discusiones del indigenismo social (Mariátegui, Pío Jaramillo Alvarado).

Para finalizar, (7) se esboza una visión panorámica de la trayectoria de Peralta, para sopesar la vigencia de su actuación, intelectual y práctica, en la política tal como la experimentó, enfrentó y superó en sus circunstancias, o se vio superado por ellas. Además de resumir los principales puntos tratados en el libro, aquí se busca establecer la relación entre la teoría y la práctica, entre la ciencia y la política, para entender la posición de José Peralta en su ubicación histórica y en su ubicación actual. A fin de cuentas, el interés de revisar

las expresiones, acciones e ideas que José Peralta expresó y realizó en su momento se sigue de la necesidad de actualizar la conciencia política *del y sobre el* proyecto liberal en el presente, lo que requiere no solo una labor de examen intelectual sino también de reflexión y crítica del pasado al trasluz del momento actual.

## **2. Formación polémica de la conciencia pública liberal**

José Peralta nació en 1855 en Chaupiyunga, un pequeño poblado rural en la parroquia de Gualleturo del cantón Cañar, provincia de Azuay. Esta locación periférica constituyó un rasgo distintivo para su futuro itinerario vital, al que se puede añadir también la condición de ser hijo natural —su padre fue el párroco José Serrano y su madre Joaquina Peralta, que lo bautizó en Cuenca sin dejar constancia clara de su día exacto de nacimiento—. Todo ello en el marco de una sociedad marcada por el tradicionalismo católico.

Trasladado a Cuenca para educarse en escuelas jesuitas, llegó a los veinte años convertido en un católico ferviente que se inicia en el periodismo como furibundo detractor del “pseudoliberalismo” de la dictadura de Ignacio de Veintemilla: “¡Libertad, cuántos crímenes se cometen en tu nombre! La libertad proclamada por los demagogos no es más que el lobo encubierto de piel de oveja, el más salvaje despotismo, cubierto con el gorro frigio de los libres” (1877a).

Su tono vehemente y recalcitrante en favor de los valores establecidos, su carácter impetuoso y franco, su voluntarismo autodidacta, le ganaron un nombre en la sociedad cuencana, y logró doctorarse en Jurisprudencia y Derecho Canónico en la Universidad de Cuenca. La pervivencia del catolicismo como eje del conjunto de creencias de la población se debía a la precariedad de toda opción liberal en el seno del catolicismo, frenada de hecho por el *Syllabus* (1864) y la institucionalidad del Estado teocrático garciano (1861-1875). El medio urbano, la sociabilidad y el programa de estudios y saberes en que se formó Peralta estaban profundamente imbricados en el catolicismo. Cuenca era entonces “una ciudad conventual, una especie de Gran Iglesia... Seguramente, la gente se persignaba y rezaba más de los cuatrocientos cuarenta minutos que cuenta el día. Y todos eran creyentes, y todos eran devotos, y todos cumplían con los mandamientos de la Iglesia” (Monsalve Pozo, 1961).

Para ser ciudadano el artículo 10.1 de la Constitución de 1884 señalaba que era necesario antes ser católico; y el artículo 13.1 sancionaba que los derechos de ciudadanía se perdían “por pertenecer a las sociedades prohibidas por la iglesia”. Peralta se hacía eco del sentido común de la época cuando denostaba al liberalismo como una “doctrina disolvente” —en su primer escrito público, el *Discurso* difundido intencionalmente el 10 de agosto de 1876—, que era menester contrarrestar con la verdadera libertad legada por los

“antepasados”: “la libertad solo en sentido católico va hermanada con la paz y el progreso” (1877b).

En este escenario social la intelectualidad civil estaba compuesta, principalmente, por los abogados, que comenzaban a formar una suerte de estrato profesional flotante orientado, al comienzo, a ubicarse en el aparato administrativo público. Pero en varios casos se verían excluidos de esta posibilidad y arrojados a la arena política por el nepotismo y el tradicionalismo imperantes en los regímenes autoritarios. Años después Peralta amonestaría abiertamente esta costumbre conservadora, considerándola secuela de la estructura de poder colonial, que tenía por conveniente relegar el talento en razón del parentesco, el peculio y toda suerte de prejuicios e influencias que preservaban la urdimbre de la sociedad tradicional:

Hasta se llegó a declarar que los americanos solo eran aptos para las faenas mecánicas, privándoles así de toda participación en las labores de la inteligencia. Por consiguiente, solo los *cristianos viejos*, es decir, los españoles europeos, formaban la sociedad y podían llamarse hombres: para ellos los empleos, el lucro, las prerrogativas y los privilegios; ¡para los criollos el embrutecimiento, la miseria y las cadenas! Lo que más exasperaba a los americanos del Sur —dice un historiador— era la exclusión de los empleos civiles, militares y eclesiásticos... (1895: 70, énfasis en el original).

Ascendiendo por los márgenes de la escala social, Peralta estableció su propio periódico, y como editor de *El deber* se instruyó en la censura y reprobación

irremisibles de la dictadura de Veintemilla, que llegó a tildarlo de “subversivo” y lo hizo apresar. Poco después, fundó con coidearios liberal-católicos el semanario *El patriota*, para continuar las denuncias contra el gobierno, que lo encarcelará de nuevo. Durante el segundo confinamiento de Peralta, en Guayaquil, la inestabilidad social por la adversa opinión pública condujo a Veintemilla a buscar una avenencia con los sectores menos radicales de la oposición, en especial con las cabezas jesuíticas de la institución eclesiástica, que se prestaron para ello. Defraudado por esta actitud temporizadora, Peralta dio un giro radical a su polémica, comenzando la denuncia contra el “monstruoso sistema del falso cristianismo”, la hipocresía y el oportunismo del clero católico “que iguala el dominio privado sobre las cosas con la soberanía política” (1887: 300). Desde este momento, Peralta mantuvo públicamente su acusación contra el engaño “inmoral” sobre el que se fundaba la institucionalidad católica; como recordará algunos años después, reflexionando sobre su anterior período como defensor del catolicismo: “Por primera vez me avergoncé de haber desempeñado el papel de apologista de una religión que nadie atacaba ni tenía necesidad de defensores imberbes e ignorantes” (1916: 16).

La recepción de este discurso, vindicativo de la propia libre conciencia y opuesto al statu quo conservador, se rearticularía en Peralta con un objeto político preciso: dar cuerpo a una conciencia pública liberal. Los medios de prensa se convirtieron así en el enclave



de combate desde el cual el joven abogado comenzará a impugnar a la élite en el poder y establecerá vínculos y alianzas para un nuevo proyecto político. En estas circunstancias, el ejercicio periodístico se volvía un acto eminentemente transgresor, y a Peralta se le prohibió ejercer su profesión en la provincia de Azuay. En la época “el nombre de Peralta era sacrilegio” y el gobernador conservador de Azuay, Mariano Moreno, llegó a acusarlo de “corruptor de la juventud” (Monsalve Pozo, 1961: lxxiv).

Peralta tuvo entonces que migrar a Loja, y ahí comenzó su carrera política profesional como fundador del Partido Liberal del Azuay. Fue nuevamente apresado por el gobierno de Veintemilla, y luego desterrado al Perú. De ahí solo regresaría durante el régimen más tolerante de Antonio Flores Jijón, instalándose en 1889 en Quito y asumiendo desde la capital ya no solo la impugnación, sino también la prédica política mediante el periodismo combativo, en varios diarios cuya lectura fue prohibida por la curia bajo pena de excomunión.

En aquellos años Peralta funda, escribe y edita en varias empresas periodísticas —cuya cantidad se debe considerar en relación con las continuas clausuras impuestas por la censura católica—, que también se convertían en trincheras de combate, como *El escalpelo* (Cuenca, 1887), *La libertad* (Cuenca, 1888), *La verdad* (Cuenca, 1888), *La linterna* (Cuenca, 1889), *La razón* (Cuenca, 1889), *El constitucional* (Quito, 1889), *La época* (Cuenca, 1889), *La tribuna* (Cuenca, 1891), *La*

*regeneración* (Cuenca, 1895), *La razón* (Cuenca, 1895), *El atalaya* (Cuenca, 1895), *El rebenque* (Cuenca, 1896), *El independiente* (Cuenca, 1902).

A partir de la última década del siglo XIX, Peralta alcanza una cierta madurez ideológica, una reflexionada coherencia de pensamiento con certezas y fronteras autoasumidas, y en todas sus intervenciones posteriores reafirmará una posición liberal-católica, racional y espiritualista a la vez, que admite la creencia religiosa pero reivindica, al mismo tiempo, la libertad de conciencia, acogándose al artículo 28 de la Constitución de 1884: “Todos pueden expresar libremente sus pensamientos, de palabra o por la prensa, respetando la religión, la decencia, la moral y la honra, y sujetándose en estos casos a la responsabilidad legal”.

Convencido de esta posición, sin amedrentarse por la persistente censura eclesiástica, en *La razón* de Cuenca y en el bisemanario *La sanción* de Quito, publica Peralta poco después una invectiva contra el clero, implacable pero razonada, que habría de convertirse en su primer libro bajo el título polémico: *Raza de víboras* (1896). Allí sostenía, sin atenuantes, que “el despotismo sacerdotal ha sido el yugo primitivo de todos los pueblos”, pues los “sagrados tiranos que departían mano a mano con los dioses... extendieron su absoluto dominio hasta la conciencia” (1896: 21).

Para entonces, Peralta ha conseguido ya avalar su firma como vanguardia del criterio liberal en la opinión pública. Entabló en las páginas de *El constitucional* (Quito) una sonada controversia con el obispo de

Ibarra, González Suárez, adalid conservador (quien restringía la disputa entre catolicismo y liberalismo al campo de las ideas), en defensa de la laicidad (cuestionando Peralta el origen del poder clerical). Y los diarios que patrocinaba Peralta se leían como órganos de real influencia en el país: *El observador* (Cuenca) incidía en la opinión oponiéndose a las candidaturas presidenciales del liberal cañarejo Luis Cordero Crespo y del conservador quiteño Camilo Ponce Ortiz, mientras que *La tribuna* (Cuenca) auspiciaba abiertamente la postulación del liberal guayaquileño Clemente Ballén.

Peralta se reivindicaba así como el publicista liberal más importante de la época, y es preciso reconocer el impacto de su criterio para reconfigurar la esfera pública. No es desmesurado el juicio de que “el liberalismo como concepto, y como concepto ajustado a la mente ecuatoriana, es obra del escritor azuayo José Peralta” (García Cevallos, 1988: 454). Sin embargo, tendremos oportunidad de matizar esta opinión a lo largo del libro.

En el momento en que Peralta ganaba influencia en la ascendiente facción liberal alfarista, los enemigos que se había atraído por su giro liberal antieclesiástico publicaron el panfleto *Peralta contra Peralta* (1896), buscando desprestigiarlo por sus anteriores posiciones a favor del catolicismo. En ese folleto se exponen, en texto a dos columnas, las evidentes —y públicas— contradicciones entre el joven abogado defensor de las tradiciones eclesiales canónicas, y el político maduro, censor irreductible de la corrupción eclesiástica y defensor de la laicidad estatal y la libertad de conciencia.

Es preciso contrapesar este juicio sumario contra Peralta considerando que su propia crítica estuvo enfilada, desde el comienzo, contra el “falso liberalismo” y las “doctrinas disolventes” del orden público; y que, a pesar de su invectiva contra el poder eclesiástico, nunca rechazó el cristianismo —no así el catolicismo romano—. Es decir que Peralta mantuvo una línea de coherencia propia, vindicando una noción personalista de la libertad y un concepto idiosincrático del orden civil, ambos procedentes de una filiación ideológica heredera, a la vez, del racionalismo ilustrado y del espiritua- lismo romántico, en una visión que habría de amal- gamarse, más que en la lectura detenida y la reflexión atemperada, en la tribuna de la opinión pública y la práctica política más urgentes.

También sería consecuente añadir, para ahondar en la formación de la conciencia pública liberal, que la tradición jurídica conservadora en la que se formó Peralta tenía por práctica profesional el enfoque sobre el punto particular en cuestión —lo que en la tradición de la oratoria clásica, aún vigente, se conoce como *amphibetesis*—. Esto significa que era un supuesto práctico del ejercicio litigante que a ningún abogado se le puede cuestionar que en su alegato actual contradiga algo argumentado antes, porque cada caso es particular. Una tarea común en el aprendizaje de la abogacía seguía siendo por entonces la tradicional argumentación *in utramque partem*, demostrando la capacidad de alegar a favor de ambos bandos.

La noción de verdad que opera en tal práctica jurídica no es, por tanto, la idea de una certeza taxativa ajena a sus condiciones de enunciación, sino una certidumbre práctica abierta a las circunstancias relevantes. El estilo polémico del panfleto público con que inició Peralta su carrera periodística y política, formado por el aprendizaje litigante, fue una de las marcas características que conservó en sus posteriores escritos. Incluso en los posteriores tratados de carácter más teórico, como las obras de divulgación filosófica o de teoría política internacional, se entrevé la distinción clara entre dos posturas irreductibles y antagónicas —el clero vs. los librepensadores, el catolicismo vs. el cristianismo, el idealismo vs. el materialismo, la raza latina vs. la raza anglosajona—, la defensa de una y la impugnación irremisible de la opuesta.

El estilo polémico de Peralta revela, en efecto, una intención no solo litigante, sino también estratégica del uso de la palabra en la arena pública. Como señala con agudeza el historiador Gabriel Cevallos García:

Con su gran erudición en temas religiosos y teológicos, empleó una línea de combate que le situó al borde de un precipicio jamás deseado por él. Dicha línea o táctica de combate le llevaba a insinuar proposiciones condenadas por la Iglesia —proposiciones en las cuales él no creía— o citaba a ciertos autores antiguos o modernos, disimulados por malévolos o blasfemos —blasfemias a las que Peralta no daba su apoyo mental—, usando unas y otros en forma estratégica para desorientar a sus adversarios (1977: 178).

Eludiendo, por cierto, el propósito riesgoso de indagar en la conciencia de Peralta —¿“él no creía”?; precisamente, porque no se trata de cuestión de fe, sino de razón práctica—, aún podemos entender su política del discurso pronunciado en un tono provocador pero a la vez reflexivo, beligerante pero estratégico, orientado siempre hacia un público racionalista, entre el pueblo y la élite, que por medio del tono exaltado e inmediateista —empleo de modismos vulgares, tono exclamativo y exaltado, giros chocantes y sorprendidos, parábolas y diálogos, invocación a personajes alegóricos populares— tenía la capacidad de establecer un sentido de complicidad tácita con una amplia esfera de lectores, que legitimarán su mensaje: “la inmensa mayoría de la nación reconoce y agradece los beneficios que el régimen liberal ha hecho en pro de la humanidad y la civilización” y rechaza “una época de tinieblas y sangre, edad de oro del partido conservador” (Peralta, 1911: 69, 15).

La trayectoria de Peralta como publicista permite entrever así la emergencia de una esfera pública para la cual el valor de la escritura periodística ya no se mide tanto en términos de la capacidad para componer textos doctrinarios de orientación política o proclamas para legitimar proyectos en controversia, sino más bien como una destreza práctica para articular o desarticular redes políticas, armar intrigas, conducir campañas, postular candidatos... Cuando escribe, Peralta busca ubicarse en un lugar central en la arena política, y su estilo, su tono y sus términos son las armas

para operar e intervenir materialmente en la política: “La palabra es más cortante que la espada —sentencia Peralta citando a Donoso Cortés—, más fuerte que el rayo, más destructora que la guerra” (1877b).

En este enfrentamiento, fue precisamente el debate sobre el laicismo el que acarreó más polémicas en la esfera pública. La iglesia defendía, vindicando su responsabilidad por la conciencia moral de la ciudadanía, la necesaria intromisión del clero en la política. Moral y política, conciencia y república, se suponían dos ámbitos contiguos de la vida social. La argumentación de Peralta en contra de esta postura fue doble: por un lado, en el plano del derecho público sostenía que el laicismo es un “derecho fundamental del Estado” —entendido aquí en una dimensión conceptual que nos resulta distante hoy, luego de la vindicación liberal posdictadura de los derechos individuales—, que lógicamente no puede dividirse para mantener un “feudo pontificio”: por otro lado, en el plano político y social rechazaba el hecho de que la Iglesia “usa la religión como un instrumento para lograr sus ambiciones de poder” (1927a: 146-153), y por ello le niega el monopolio de la redención, y postula una noción personalista de “religión natural”:

La moral teológica, inspirada en el interés del sacerdocio y de los príncipes... no ha conseguido verse libre de la caducidad que todo lo destruye... Los principios de la moral no cambian; los mandamientos que la naturaleza nos impone, son universales y eternos... Lo que realmente progresa es la humanidad (1961: 397-399).

A lo largo de la argumentación de Peralta se nota, pese a su marcada posición anticlerical, el empleo de términos teológicos que rehabilitan, contra la religión eclesiástica al uso, una religión más antigua, basada en la naturaleza humana y que sustenta su revelación en el ejercicio de la razón (Roig, 1982: 64). La religión aparece entonces como un fenómeno “natural” porque el hombre, liberado de las ataduras de la convención, resulta capaz de encontrar en su propia naturaleza valores más verdaderos, y por ello universales. Por tanto, para la conciencia pública liberal afirmar la individualidad supone afirmar la universalidad. Esta postura confirma el valor ontológico del individuo y permite la ruptura con la religión tradicional, para la cual no hay revelación interna, sino como sostenían los liberales románticos, la revelación externa de la historia.

Con un acento más mundano, pero también más perentorio, Peralta denuncia también la acumulación de riquezas ociosas por parte de las comunidades religiosas, que al convertirse en “mera ostentación” sin ninguna “función social ni económica”, consideraba bienes en poder de *manos muertas* (1926). Como era de prever, el tono de la disputa se fue elevando, y condujo incluso a la división interna del Partido Liberal, entre la facción alfarista, radical, y la placista, más contemporalizadora, y que Peralta denostaba como “disidente”. Un indicio del inminente apuro político que entrañaba la crítica a la religión se puede entrever en la declaración del contemporáneo Abelardo Moncayo, también de la facción liberal radical:



Tengo por contraproducente toda discusión religiosa, primero porque la gran campaña del liberalismo ecuatoriano debe ser todavía únicamente en el terreno político... Y segundo, dada la mala fe de nuestros contrarios, el salirnos del terreno que primero debemos ganar complica más el combate... (1970: 195-196).

Ahondar la postura de Peralta en esta disputa nos permitirá trazar de manera más sintética lo que se podría considerar, en su gran complejidad, la maduración de una conciencia pública liberal más circunstanciada y consecuente con sus condiciones sociales y políticas. Más allá de los giros de opinión, o los cambios de respaldo político, se puede distinguir en la argumentación peraltiana una línea de continuidad que busca justificar la conciencia individual desde presupuestos metafísico-religiosos, que a su vez sustenten la práctica política del laicismo. Esta manera de argumentar tiene antecedentes en el “racionalismo religioso” de Ernest Renan, y también, en América Latina, el “racionalismo vivido” del chileno Francisco Bilbao; y, en general, es además tributaria de los movimientos masónicos de fines del XIX, anteriores a la emergencia del positivismo.

El individualismo justifica el laicismo para Peralta en tanto la tolerancia surge de un estado de conciencia en que la superstición es superada por los principios de la naturaleza humana, que ratifican la razón. La intolerancia clerical, en cambio, es una estrategia para imponer una dominación opresiva a la libre conciencia:

La primera encarnación de la tiranía fue la teocracia: la historia de las remotas edades manifiesta que el despotismo sacerdotal ha sido el yugo primitivo de todos los pueblos... Y para que las castas serviles no levantasen la mirada del polvo y se les viniese el deseo de pensar y medir la justicia con que se les oprimía, ahí se estaba la superstición con todas sus preocupaciones sosteniendo el poder de los aliados; ahí el fanatismo con todos los místicos horrores, sus prácticas sangrientas, su crueldad sagrada (Peralta, 1895: 51-55).

La conciencia común se encuentra, de esta manera, subyugada por la dominación eclesiástica que le incita a admitir ideas y valores que, retroactivamente, justifican su sometimiento. Ignora que puede afirmarse a sí misma sin disolver el orden de la sociedad. Por ello, se impone la denuncia para la conformación de una conciencia pública liberal, que entonces emergerá como movimiento político dispuesto para el cambio.

Pero si bien el liberalismo peraltiano afirma la libertad, lo hace a partir de un “orden”. Y en esto reconoce Peralta desde sus primeros años el “benéfico imperio de la moral católica”, para lograr una “paz basada en el orden” (1886); y, hasta después de su giro liberal anticlerical, no deja de interpretar en sentido positivo la moral religiosa: “Las creencias religiosas son la fuente de cívicas virtudes... Estado sin religión, o no puede existir, o vive rodeado de tinieblas” (1889).

Este breve examen sobre el período formativo de Peralta nos permite observar, mediante las vicisitudes que atravesó el joven político en su ascendiente

carrera, las contingencias en la conformación de una conciencia pública liberal enfrentada con las barreras que preservaban la sociedad tradicional. Tuvo Peralta primero que vencer los obstáculos de la marginalidad rural para avanzar en los cursos académicos y la disciplina jesuítica de la escolástica urbana; tuvo además que superar los prejuicios del linaje para alcanzar una posición de figura pública en la sociedad tradicionalista católica; después, tuvo que enfrentar su propia creencia religiosa contra el catolicismo para vindicar una libre conciencia moral; hecho todo lo cual, con cierta madurez intelectual, emprendió ya la carrera en la profesión política.

### **3. Prácticas y saberes de la conciliación política**

Hacia fines del siglo XIX, la estructura de dominación política en el país había sufrido una resquebrajadura: mientras la burguesía agroexportadora ascendía en su poder económico y su influencia pública, el estamento terrateniente, económicamente declinante, preservaba aún su autoridad en el campo de las mentalidades; y las intelectualidades eclesiástica y conservadora pugnanaban por mantener su preeminencia en la opinión pública en contra de la emergente conciencia liberal (Cevallos García, 1977: 173).

En este desfase, el orden corporativo expresado por la concepción católica del mundo, jerarquizado por una secuela de estatutos asimétricos y privilegios envueltos en rituales religiosos —desde los juramentos

hasta el culto a los santos patronos—, que se suponía que reproducían en el orden terrenal el orden de los cielos, consagrando la desigualdad de los méritos estamentales, entraba en colisión con el proyecto liberal del valor igual de los individuos, vindicados por su trayectoria intelectual y profesional, en busca de un orden civil de los intereses en igualdad de condiciones. En esta colisión, la Iglesia no cedía un ápice su posición, que se definía a partir del supuesto de la trascendencia del poder religioso en todos los ámbitos sociales, como se deja notar en una característica misiva pastoral con que el Arzobispo de Quito interpelaba al Estado:

Si el Estado debe subordinarse al último fin del hombre, si debe ayudar a conseguirlo, la Iglesia, autoridad única e infalible en todo lo relacionado con ese fin último y los medios para alcanzarlo, debe ser y es la directora de la acción de la potestad civil en cuanto concierne al modo de cumplir con ese deber, que nace del fin mismo de la autoridad social (Ordóñez, 1889: 15).

La organización eclesiástica así descrita, los estamentos fijos del linaje y el dogmatismo impuesto por la jerarquía clerical, y la posición asimétrica de la creencia, todos estos comportamientos chocaban con la vindicación liberal de la adhesión voluntaria de los gremios, la igualdad de trato entre profesionales, al margen del origen y la posición social de cada uno, el uso de la razón en el debate sobre la cultura y la política.

No obstante, cuando el proyecto liberal llegó al Gobierno, no lo hizo solo por voluntad propia, sino

también impulsado por las circunstancias de declive y desarticulación de las élites dominantes. Solo así se puede comprender la paradoja política del supuesto determinismo según el cual “el liberalismo radical fue una necesidad histórica a fines del siglo XIX”, al tiempo que muchos de los más importantes líderes liberales permanecían cristianos confesos, como el propio Peralta, “hombre que poco o ningún contacto mental guarda con el liberalismo radical” (Cevallos García, 1967: viii). Esta paradoja permite entrever que subyace en la trayectoria política de Peralta una crítica implícita al modelo teleológico del propio proyecto liberal. Esto se comprobará en el curso de la lectura.

La intención de la facción liberal “radical” de alcanzar el poder se apresuró por la corrupción develada por la opinión pública en el vergonzoso episodio conocido como “la venta de la bandera”, que provocó la dimisión del presidente Luis Cordero. Estallaron entonces varias sediciones parciales, a las que se sobrepuso el pronunciamiento liberal del 5 de junio de 1895 en Guayaquil, apoyado con otra proclama de adhesión el 20 de agosto en Cuenca. El primer firmante de este segundo documento fue José Peralta. La campaña militar por el poder culminó con la victoria liberal en Gatazo, y el general Eloy Alfaro se proclamó Jefe Supremo de la República, convocando a una Convención Nacional encargada de restablecer el orden público. La Convención promulgó la undécima Constitución del país y eligió a Alfaro presidente para el período 1897-1901.

Para interpretar los términos liberales de la nueva Constitución no podemos olvidar que la batalla de las ideas se libraba entonces en el campo religioso, y con la lengua de los teólogos. Según la cultura escolástica imperante, la sociedad humana era parte del orden sagrado natural, y por ello inalcanzable para la acción humana transformadora. En la práctica, la sociabilidad católica y la sociabilidad liberal se fundaban en dos concepciones antropológicas diferentes: mientras la primera reivindicaba la unidad orgánica natural de la familia, con sus lazos corporativos y su jerarquía incuestionable, la segunda aludía a la congregación funcional de los individuos, con sus vínculos contractuales en términos formalmente igualitarios. Lo que se jugaba en el debate político entre ambas concepciones y mentalidades era, por tanto, la definición de las condiciones de la ciudadanía.

La Constitución de 1896 fue redactada por los más importantes representantes del liberalismo —además del propio Peralta fueron constituyentes Abelardo Moncayo, Juan Benigno Vela, Julio Andrade, Leonidas Plaza, Emilio María Terán—. No obstante este predominio liberal, el texto final cautelosamente propuso un criterio contemporizador según el cual “la religión de la República es la católica, apostólica, romana, *con exclusión de todo culto contrario a la moral*” (art. 12, énfasis añadido). Solo unos párrafos más adelante, se introdujeron dos cláusulas de importancia vindicativa del ideario liberal: “el Estado respeta las creencias religiosas de los habitantes del Ecuador y hará respetar las manifestaciones de ellas”; y

especialmente que: “las creencias religiosas no obstan para la adquisición de derechos políticos y civiles”.

Un punto adicional, referido a la designación de las autoridades eclesiásticas, y por ello de gran importancia para la estabilidad de la autoridad pública secular, fue la disposición de que “ningún eclesiástico que no sea ecuatoriano podrá ejercer prelación ni administrar bienes monásticos existentes en la República”; esto derogaba el Concordato de 1882, en el plano jurídico, y en el plano práctico permitía separar de sus cargos a algunos de los más acérrimos detractores (sacerdotes extranjeros) del nuevo régimen liberal que se buscaba instaurar.

El debate constituyente fue enconado pues, como ya hemos visto antes, además del antagonismo con los conservadores pervivían facciones dentro del propio liberalismo. Y los contemporizadores no pocas veces eran mayoría. De hecho, sabemos por el propio Peralta que solo siete adhesiones obtuvo su moción de “libertad de cultos” (1916: 120). Y por una carta personal a Juan Benigno Vela también es conocido que Peralta, con otros constituyentes disidentes, había redactado un manifiesto anunciando su decisión de retirarse de la asamblea por el “voto inamovible de la mayoría” que había provocado “el naufragio de nuestros ideales políticos”. Manifiesto que, sin embargo, no llegó a publicarse, y la escisión no se produjo (Cárdenas Reyes, 1989: 106).

No obstante, el propio Peralta reconoció años más tarde que aquella Constituyente “concedió apenas

una vaga y discutible tolerancia religiosa que, sin llenar prácticamente ninguna necesidad social, descontentó a los partidarios de las ideas modernas y sublevó a los defensores de las antiguas” (1916: 121). De fondo, tras el tono más o menos radical de los términos constitucionales, tenemos que leer el peso específico de un aparato eclesiástico que, en sus múltiples imbricaciones, todavía era un actor político muy poderoso en la sociedad ecuatoriana.

Con todo, los cambios introducidos en la Constitución de 1897 trajeron un clima de creciente exaltación social, tanto por parte de radicales descontentos como de conservadores ofendidos, y en medio de la polémica pública el Congreso llegó a proponer la expulsión de los jesuitas. Buscando aplacar los ánimos, Alfaro solicitó a la Santa Sede la negociación de un nuevo concordato, para lo cual el Vaticano envió a Quito a monseñor Giovanni Battista Guidi.

La primera entrevista que tuvo Guidi fue con el vicepresidente, Manuel Benigno Vela, que se opuso tajantemente al pedido del Vaticano de restablecer el anterior concordato y reinstalar a los obispos expulsados, sosteniendo que las nuevas condiciones de la relación entre Iglesia y Estado tenían que adecuarse a la Constitución recién aprobada. El diálogo se obstruyó en este punto, y el prelado vaticano se marchó contrariado, atizando el ánimo de la sociedad católica tradicional.

En este punto, Alfaro decidió delegar la continuación del asunto a José Peralta, nombrado para este



efecto Canciller el 15 de septiembre de 1898. Las circunstancias, que requerían gran tacto y astucia, fueron la ocasión para que Peralta demuestre que, además de polemista acérrimo, también tenía talento para la política de conciliación diplomática. Lo que se solía conocer en el ámbito público de entonces como *buenos oficios*.

El Vaticano envió un nuevo representante para reiniciar el diálogo, monseñor Pietro Gasparri, nuncio apostólico en Perú y Bolivia. Pero en lugar de presentar personalmente sus cartas credenciales a la Cancillería, como es convención en la comunidad internacional, Gasparri se limitó a enviarlas por medio de la legación de Francia, lo cual fue interpretado como un desaire por el Gobierno ecuatoriano. La primera acción pública que emprendió entonces José Peralta como Canciller fue redactar un responso a la omisión de Gasparri el 1 de julio de 1899, con carácter reservado —aunque de inmediato salió a la luz pública, y no sería de extrañar que el propio autor filtrara la información, como hizo en otras ocasiones—.

En este mensaje Peralta denunció las estratagemas del poder eclesiástico:

[...] nadie ignora en Sudamérica que el Episcopado ecuatoriano ha sido el centro de la conspiración perpetua contra el orden establecido; que gran parte de nuestro clero está como si dijéramos sediento de sangre y ruinas, soplando la hoguera de la guerra civil... ¿Y a cuál ha castigado mi Gobierno después de comprobados tantos y tan criminales hechos? (1899)

Y la respuesta a esta interrogante exaltada era que, evidentemente, los sacerdotes no solo conservaban sus privilegios sino que aun mantenían el control de la educación y, con ello, el poder de formar las mentalidades de acuerdo con su propia ideología.

La publicación de este mensaje enardeció aún más el escenario, y se tuvo que convocar con urgencia un congreso extraordinario para tratar el asunto religioso. En la sesión, Alfaro dirigió un discurso —por los términos y el argumento, presuntamente redactado con habilidad por el propio Peralta— solicitando una “legislación armonizadora”, que tomara en cuenta la “índole esencialmente católica” del pueblo ecuatoriano (Montúfar, 1989: 38). Insistía en que el propio proyecto liberal impedía la división absoluta entre ambos poderes, pero también razonaba que si bien la Iglesia no podía someterse a otro poder, menos aún podía hacerlo la “Nación”. Lo que legitimaba el propósito de nacionalizar al clero e inducirlo a la vida republicana sin exceder la órbita privada del ejercicio de su ministerio.

Luego de esta intervención, Peralta, que también tenía a su cargo el Ministerio de Cultos, presentó un proyecto de Ley de Patronato para tratar el asunto, vindicando la primacía de la Constitución por encima del concordato, y señalando que, ante la postura inflexible del Vaticano, no quedaba sino en responsabilidad del propio Ejecutivo elaborar la ley para normar las relaciones entre Iglesia y Estado, que sería sometida al debate legislativo. Es decir, el dilema entre poder “temporal” y poder “intemporal”, que constituía

la base de la impugnación eclesiástica —que alegaba que como representante de los designios divinos no podía someterse a la política terrenal— se reducía aquí a sus términos seculares de demarcación jurisdiccional de derecho público.

La estrategia liberal de la publicidad del debate, además de orientarse hacia la legitimación de las decisiones políticas, atacaba directamente una de las facultades eclesiásticas más eficaces para el control de la opinión: el ejercicio de la censura. En una tradición heredada desde la época colonial, toda opinión estaba bajo la estricta vigilancia de las autoridades civiles y eclesiásticas, que en América administraron con especial celo este poder de veto. Se consideraba imprescindible garantizar en las publicaciones el carácter de ejemplaridad y edificación que correspondían a las acciones rituales del espacio público religioso. Contra ello se oponía la conciencia pública liberal.

Por su parte, la Secretaría del Estado Vaticano había enviado ya un comunicado juzgando inaceptable que “el gobierno pretendiera tener un representante pontificio en Quito para subordinar las disposiciones solemnes del Concordato a las de una Constitución que contiene artículos contrarios a los principios y derechos de la Iglesia”. La imposibilidad por ambas partes de establecer un equilibrio entre poder secular y poder religioso parecía avocada así a la ruptura de las relaciones. No obstante, Peralta, a pesar de ser la voz más altiva en la disputa, también era el más perspicaz políticamente, y para impedir la ruptura envió un

pedido público de reiniciar el diálogo, el 22 de octubre de 1898, en tales términos que la Santa Sede se vio comprometida a devolver el gesto conciliatorio.

Pero al tiempo que el nuevo enviado vaticano, el cardenal Rampolla, se ponía a disposición, la comisión legislativa presidida por Luis Felipe Borja aprobaba mayoritariamente el proyecto de Ley de Patronato enviado por Peralta, añadiendo un aplauso al autor “por el mantenimiento de la honra en los asuntos relacionados con la Santa Sede” (Montúfar, 1989: 40). La nueva Ley, en lugar de interpelar a la “Iglesia” como tal, se orientaba más bien hacia la regulación de las corporaciones religiosas, más o menos autónomas, que gestionaban el culto, la predicación y la pastoral, y administraban la jurisdicción espiritual, con gran injerencia en temas de salud y educación. Funciones que quedaban supeditadas desde este momento, a la jurisdicción secular del espacio público por parte del Estado.

Con la ventaja de la Ley de Patronato aprobada, Peralta retomó el diálogo con monseñor Gasparri, en la serie de reuniones conocidas como Conferencias de Santa Elena, por desarrollarse en ese lugar de Guayas. Ahora el canciller ecuatoriano colocaba como punto de partida para la discusión de un *modus vivendi* bilateral la recién promulgada normativa. El representante vaticano no se allanó; Peralta intentó hacer concesiones en dos protocolos transaccionales sobre otorgamiento de rentas para la Iglesia y secularización de cementerios; pero tampoco se llegó a un acuerdo.

Años más tarde, Peralta explicará que la estrategia convenida con Alfaro era “utilizar en favor nuestro aun los errores y prejuicios del adversario, apoderarnos hábilmente de sus mismas armas y volverlas contra su pecho, en fin, de vencer y subyugar la clerecía por medio del Papa”. Y se refiere también al uso táctico de “vagas promesas con que la diplomacia evita el rompimiento de sus negociaciones” (1916: 154). En fin, un plan premeditado y efectuado con habilidad, que cumplió al menos el objetivo inmediato de vindicar la jurisdicción estatal evitando la ruptura con el Vaticano y eludiendo así el conflicto social.

No obstante, aquellos manejos no siempre fueron bien recibidos, y hubo amplia reacción negativa de la opinión pública, incluidos conservadores y radicales, por la actuación de Peralta. Eludiendo todo compromiso, la legislatura ordenó la publicación de la documentación de Cancillería sobre este asunto (Peralta, 1901). Incluso los liberales más extremos no desaprovecharon la ocasión para insinuar un nuevo giro en la práctica política de Peralta, quien luego de su primer vuelco anticlerical ahora era acusado de inclinarse nuevamente a favor de la Iglesia. En el punto extremo de esta opinión se encuentra el retrato que hizo de Peralta el conocido periodista satírico Manuel J. Calle, luego publicado en su *Pequeña galería cómica de los principales cómplices de la última transformación política*:

Como publicista, sus primeros ensayos son cantos a la cruz y otras zarandajas místicas y llega a la *Raza de víboras*, desahogo clerófobo... Como Ministro comienza

por la Ley de Patronato y termina por el Concordato de Santa Elena... Como amigo persigue a los suyos y al día siguiente los niega; vive de la retractación y la mentira y tiene el secreto de concitarse la enemistad pública... ¿Qué es, pues, ese hombre? De transfugio en transfugio, de contradicción en contradicción, de una mentira a otra... eso no es un hombre: ¡es una antinomia! (1905: 13-16).

Frente a las críticas que, por parte del sector conservador, lo tildaban de apóstata, y por parte del sector radical de negligente y tibio, José Peralta conservaba incólume la conciencia estratégica de que a pesar del clima de opinión adverso, se pudo lograr un avance en la secularización del poder sin romper relaciones abiertamente con la Santa Sede, lo que podría haber conducido a una nueva guerra civil. Y con esta convicción contestó a sus detractores públicamente:

[...] por ahí dijo alguno que el mal no estaba en haber firmado los protocolos sino *en no haber celebrado otros de mayor trascendencia...* ¿Pero qué se han figurado esos improvisados radicales que es una misión diplomática?... ¿Piensan que un diplomático tiene obligación de salirse con la suya, quiera o no quiera la otra parte contrincante, apremiándole con la violencia, pidiéndole *la firma o la vida* a guisa de ultimátum de encrucijada? (1901a: 129, énfasis en el original.)

La interpelación directa hacia el público en el mensaje de Peralta reivindica al enunciante como el agente político de un proyecto racionalista, profundamente pragmático y efectuado en nombre del progreso. La

noción del proyecto liberal incluye, de esta manera, no solo los términos propios de las vindicaciones jurídico-políticas contenidas en la Constitución y otros documentos legales, sino también su preparación y puesta en escena, en el espacio público, por medio de diversas prácticas como el debate asambleario en el Congreso (con la intervención de Alfaro y la réplica inmediata de Peralta para proponer la ley al caso), la publicidad de los mensajes oficiales en los periódicos (el responso de Peralta denunciando al poder eclesiástico), y la interpretación racionalista de una nueva moralidad secular (la cautela de la reforma eclesiástica); prácticas que vindicaban a la nueva élite gobernante como grupo de vanguardia en los propósitos de modernización del país.

Allanado el camino con la Santa Sede, la legislatura dictó la nueva ordenación jurídica según la cual el Ejecutivo recobró las facultades de repartir oficialmente la administración de bienes eclesiásticos y conceder el *exequatur* autorizando a los obispos y prelados a ejercer funciones. Lo que significaba, en conjunto, que el Gobierno asumía la autoridad pública en materia religiosa. Poco después, consiguió con habilidad Peralta que el propio monseñor Gasparri dirigiera una circular al clero ecuatoriano recomendándole sometimiento a la ley. Y se pudo finalmente aplicar la nueva Constitución y separar de sus cargos a dos de los más acérrimos opositores del liberalismo: el obispo alemán Schumacher, de Portoviejo, y el obispo español Massiá, de Loja.

No se hizo esperar tampoco la resistencia conservadora. Pero el tono, los términos y la propia

argumentación de la oposición pueden dar cuenta del avance estratégico de Peralta, que se trasluce en la protesta del legislador conservador Honorato Vázquez, quien señaló que los acuerdos eran inconstitucionales porque consideraban el asunto religioso “como si se tratara de una simple reforma de carácter administrativo, sin tener en cuenta que el catolicismo en el Ecuador es inherente a la nacionalidad, está encarnado en ella, es la historia misma del pueblo ecuatoriano” (Montúfar, 1989: 40).

En efecto, la posición avanzada por el proyecto liberal consistió en dirimir la cuestión en el lenguaje del poder “temporal”, como un asunto de administración pública atinente al Estado. Para que la conciencia religiosa se convierta en algo que podía ser sancionado políticamente, y no el principio que explica y contiene el sentido de la política, era necesario romper el vínculo estrecho entre tradición y actualidad. Esta ruptura se realizará en el proyecto liberal de una progresiva laicidad de la ciudadanía.

Por cierto, esta laicidad no se puede resumir en el proceso de evicción política de la religión. Como señaló después el propio Peralta: “la separación *absoluta* de la Iglesia y el Estado apenas es una tesis para ser discutida en las universidades o entre políticos incipientes” (1901b: 8, énfasis añadido). Más bien la laicidad alude al trayecto complejo de la pérdida del monopolio católico-romano de la gracia, en manos de grupos anticlericales que reivindican para los individuos su capacidad de orientar su propio destino; y, en este



sentido, la recomposición, bajo nuevas formas, de representaciones religiosas que permiten a la sociedad pensarse a sí misma, en su reflejo y su porvenir, a partir de un Estado secular.

De hecho, la cuestión del *modus vivendi* no quedó zanjada hasta 1935. Pero la primera intervención de Peralta como Canciller demarca, ciertamente, una zona de poder político en contra de la institucionalidad eclesiástica, señalando un punto de inflexión en la historia política y social del país. Como reconocimiento a sus buenos oficios, al final de su período Eloy Alfaro propuso a su Canciller como próximo candidato presidencial; pero este declinó la propuesta, alegando las enemistades que se había ganado precisamente por su intervención diplomática con la Iglesia, y se decantó por el general Leonidas Plaza Gutiérrez. Una vez electo presidente, Plaza rompió relaciones con Peralta, quien volvió a la trinchera periodística para hacer oposición.

Poco más tarde fue elegido presidente, con una amplia mayoría, Lizardo García, que permaneció solo tres meses en el poder, depuesto por el propio Alfaro, quien convocó el 9 de octubre de 1906 una nueva Constituyente, en Guayaquil, que lo ratificó como presidente. En la nueva Constitución, se instaura un segundo momento de secularización del poder: separación declarada de Iglesia y Estado, libertad de cultos, explícito laicismo de la enseñanza pública, instauración del Registro Civil con facultades para el matrimonio civil obligatorio y la posibilidad del divorcio, secularización de los cementerios y hospitales, prohibición

de la asistencia de servidores públicos en funciones a servicios religiosos.

De esta manera, la primera intervención de Peralta con la secularización “política” de la Ley de Patronato, que vindicaba la jurisdicción del poder estatal, se complementó con esta segunda intervención, de secularización “social”, a partir de la Constitución de 1907, que introducía cambios profundos en la vida cotidiana, las costumbres y las filiaciones de los ecuatorianos. No obstante, Peralta consideraba que a pesar de ser “más radical y reformadora”, la nueva Constitución estaba todavía “plagada de errores y vacíos” (1916: 264). En todo caso, valga señalar, como estimación *a contrario*, la descripción que hace el jurista conservador Ramiro Borja y Borja, referente canónico en el derecho constitucional del país:

La Constitución de 1906 es hostil a la armonía del Ecuador con la Iglesia, en mayor grado que las Constituciones de 1830, 1835, 1843 y 1897: al no prescribir que el Ecuador profese como tal la Religión, principalmente; al no ocuparse de los deberes religiosos de aquel ni de la Nación que lo forma, ni proteger la Religión en manera alguna; adopta el sistema impropriamente llamado “de separación entre la Iglesia y el Estado”, sistema que subordina la Iglesia al Estado Civil (1951: cxlv).

La secularización política, con la división entre Iglesia y Estado, y la sanción del poder político por sobre la institución eclesiástica, ya habían estrechado el margen de influencia del clero católico en la

educación, la opinión y la vida pública, en general. Pero entre la sociedad y la Iglesia existían lazos todavía profundos, que no desaparecieron de inmediato con la reforma de las instituciones jurídico-políticas: vínculos de lealtad, redes de intereses y concepciones compartidas del mundo y de la vida. Por ello se preguntaba Peralta: “¿Podríamos hacer abstracción de la fe de los ecuatorianos, hallándose la mayoría de nuestros compatriotas tan íntimamente ligados al catolicismo, como lo estaban los españoles de los tiempos medioevales?” (1901b: 76).

La secularización social fue, en efecto, mucho más lenta y tortuosa. En medio de manifestaciones de descontento popular, las autoridades eclesiásticas redactaron furiosas pastorales de rechazo a la nueva Constitución —con la excepción contemporizadora del obispo González Suárez— y un grupo de damas quiteñas solicitó su derogación; en cambio, el Concejo Municipal Guayaquileño anunció públicamente su apoyo.

Pero a pesar de que persistía la resistencia conservadora a la nueva Constitución, las circunstancias del momento orientaron hacia otro tema la prioridad de la agenda pública. El proceso arbitral por el diferendo limítrofe entre Ecuador y Perú seguía un camino lento y sinuoso en el tribunal español; la beligerancia entre ambas partes era pública y nadie descartaba un posible enfrentamiento. Valga como señal del clima de ansiedad que en los primeros años del nuevo gobierno liberal radical el propio Alfaro se dirigió a la legación estadounidense en el país para sondear la posibilidad de obtener

un empréstito de USD 10 millones y una alianza militar con Estados Unidos dando como garantía las Islas Galápagos (Villacrés Moscoso, 1985). Fue este asunto, en el marco del diferendo limítrofe, el que requirió una nueva intervención de Peralta en la Cancillería.

#### **4. Estatalidad, territorios y derecho público americano**

La cuestión limítrofe entre Ecuador y Perú había sido precisamente uno de los puntos más criticados por Peralta al Gobierno de Plaza Gutiérrez (1901-1905). Aunque ambos países se habían comprometido, en principio, al arbitraje de España, en su diatriba *Inep-titud o traición* (1904) Peralta sostenía que el canciller ecuatoriano Miguel Valverde había cometido un error grave al firmar el Protocolo Mosquera-Cornejo, en el que bajo la engañosa promesa de que Perú aceptaba “la línea divisoria que exigía transaccionalmente el Ecuador”, a la vez se admitía un “acuerdo que reducía la labor del árbitro español a la simple aprobación del deslinde ya practicado de manera privada y directa por las partes litigantes”, en detrimento del territorio amazónico ecuatoriano.

Esta “fórmula mixta” suponía que se sujetaban a decisión arbitral solo los territorios sobre los que no se llegara a un acuerdo por negociación directa de las partes —lo que implícitamente favorecería la tesis de resolver sin mediación a qué país pertenecía la mayor parte de la Amazonía ecuatoriana; ver Pérez Concha,

1968: 398—. Pero además de esto, en su folleto señaló Peralta que el Gobierno de Plaza actuaba de mala fe al designar para la defensa ante el tribunal arbitral en España a políticos conservadores, con el fin de endosarles un previsible fracaso. Y también el caso de guerra con Perú, recelaba Peralta, sería un rédito para el placismo, porque así evitaría el regreso de Alfaro al poder.

En este ambiente público de controversia, las posiciones antagónicas de los países en pugna se definían en el ámbito diplomático en términos jurídico-políticos: la parte ecuatoriana sostenía el *uti possidetis jure* anterior a 1810 —por el cual Bolívar señaló las fronteras de los países hispanoamericanos en las antiguas fronteras coloniales— como fundamento de sus derechos; mientras que la parte peruana afirmaba la Cédula Real de 1563 —que establece los límites de la Audiencia de Quito— y el Tratado de Guayaquil de 1829 —que fija límites entre la Gran Colombia y el Perú—.

Hacia 1910 se esperaba un fallo inminente del Rey de España, y ante la creciente expectativa de la opinión pública, el Canciller peruano declaró: “si peruanos ocupan todo el Oriente, esas tierras son y serán peruanas contra las declaraciones del mundo” (Concha, 1968: 373). Frente a esta vindicación del *uti possidetis de facto*, Peralta ofreció una respuesta argumentada —y en consonancia con la opinión pública ecuatoriana— desde la tribuna periodística: “no es susceptible de convención ni arbitraje la existencia misma de los Estados, cuyos derechos no prescriben jamás”. En su *Compte rendu* de las labores en Cancillería, publicada en 1920, Peralta explica esta posición:

[...] el *uti possidetis* ha sido reconocido y adoptado en su genuino sentido por la América española, por consentimiento espontáneo y unánime; ha sido ratificado y consagrado en Congresos internacionales, en tratados públicos, en actos solemnes y repetidos de nuestras repúblicas; ha sido interpretado por ellas de manera idéntica y sin reservas, como incorporado en el derecho público de nuestro Continente. ¿Qué facultad tiene, pues, el Perú para renunciar, ni para interpretar dicho principio...? (1920: 118).

La opinión pública, oficial y civil, se adelantaba en ambos países a un fallo adverso, y así deslegitimaban la solución arbitral reafirmando su propia postura. El presidente-dictador Leguía había escrito al embajador en Ecuador, Mariano Cornejo:

Si el Arbitraje no ha de finiquitar realmente nuestra controversia con el Ecuador y ha de servir de pretexto, como sucede ahora, para que Chile, empujando a ese país contra el nuestro, promueva una guerra con la que, a pesar del triunfo, sufra el Perú inmenso daño, lo mejor es que, contra toda previsión inteligente, no se dé el Fallo, pero, por supuesto, sin que su paralización resulte como obra nuestra (Pérez Concha, 1968: 332-333).

Para entender mejor esta postura, hay que retornar sobre el significado ulterior de la distinción sostenida por Peralta: mientras la parte peruana apelaba a la ocupación territorial de hecho —remitiéndose a una tesis históricamente afirmada por el Imperio de Brasil para mantener su ocupación territorial luego de las guerras de independencia de Hispanoamérica—, el

argumento peraltiano ratifica la noción histórica de territorialidad estatal —tesis defendida por las ocho repúblicas hispanoamericanas que, alcanzada la independencia, tuvieron que resolver problemas limítrofes con el Imperio de Brasil— (Ayala, 1931).

El “principio americano del *uti possidetis*” interpuesto por Peralta (1920: 128) supone una concepción de la geografía política americana, porque a la vez que lo interpreta como norma de demarcación entre los Estados constituye un título de soberanía territorial, y resulta así el principio de soberanía en la política internacional, tanto como su garantía de conservación y de paz. Esta interpretación de Peralta es de gran importancia para la doctrina del derecho público americano, y su discusión reclama actualidad. Como señalan en su clásico tratado sobre derecho territorial Tobar Donoso y Luna Tobar: “El *uti possidetis* es, en suma, algo tan inherente a la estructura jurídica de América hispana, que no puede menos de reputarse ley constitutiva y congénita, incorporada al ser mismo de los nuevos Estados. No regula su acción. Define su esencia” (1994: 59).

En contraposición, según la tesis “realista”, aún reivindicada en la teoría de las relaciones internacionales, el territorio no es una noción jurídica eficaz debido a la emergencia de normas perentorias, como el uso de la fuerza para la ocupación territorial. Esta tesis, no obstante, señala la brecha que permite reconocer una tradición propia de derecho público americano frente al derecho público europeo. Por una

parte, en la tradición del derecho público europeo se trató de establecer un orden internacional en favor de un equilibrio en la Europa posnapoleónica, limitando las consecuencias de la guerra mutua, y así evitar que estas lleguen al grado de aniquilación. Para lo cual se postuló la existencia de los Estados europeos en el plano territorial y se allanaron los conflictos internacionales a conflictos de ocupación territorial *ad extra* Europa. El corolario de la tesis del equilibrio europeo, la igualdad entre Estados, fue precisamente el poder autoasumido para ocupar los “espacios” del resto del mundo (Schmitt, 1932, 1950).

Por otra parte, el derecho público americano emerge en los intentos por (r)establecer un orden continental en favor de un equilibrio para las naciones hispanoamericanas recién independizadas del imperio español, reivindicando la existencia territorial previa de Estados *ad intra* América, y buscando resolver los conflictos políticos como diferendos limítrofes. La defensa histórico-jurídica del principio del *uti possidetis* por parte de Peralta, afirmando la organización del territorio hispanoamericano y la integridad territorial de las naciones que lo integraban inmediatamente después de la independencia, sobre la base del estatus jurisdiccional y territorial previos al proceso independentista, se enfrenta directamente contra el supuesto universalismo del derecho de gentes —que será también la salvaguarda del intervencionismo reivindicado por la doctrina Monroe—.



En medio de la tensión creciente por la espera del fallo arbitral, se produjeron ataques populares a la legación peruana en Quito y Guayaquil, y a la legación ecuatoriana en Lima y Callao. La beligerancia de la opinión pública empujó a ambos países a movilizar fuerzas militares a la frontera. Una sonada agresión al barco mercante Huallaga de la Compañía Peruana de Vapores en el puerto guayaquileño tensionó las relaciones al límite: aunque el Gobierno ecuatoriano sancionó a los responsables y pagó indemnizaciones, la legación peruana solicitó una serie de reparaciones inadmisibles desde el punto de vista de la diplomacia internacional, como que las tropas ecuatorianas desfilen frente a la misión diplomática peruana rindiendo honores a su bandera; lo cual no fue aceptado. Perú, buscando acelerar los sucesos, envió entonces un ultimátum de 48 horas para que se cumpliera lo solicitado o iniciar acciones bélicas.

La fuerza militar ecuatoriana era muy inferior, en cantidad de efectivos y en calidad técnica, a la peruana. Por otra parte, la estrategia peruana de escalada hacia los extremos, con el objetivo de justificar la guerra, debe entenderse también en el marco de la reciente derrota bélica con Chile, que exacerbó los ánimos combativos en busca de resarcimiento nacional. Prescrito el plazo señalado, la flota peruana zarpó de Lima rumbo a Guayaquil. No obstante, cuando el Ecuador estaba ya preparado para el ataque, con el presidente-general Eloy Alfaro en el frente de combate, llegó un mensaje verbal de la Legación Peruana a la Cancillería ecuatoriana manifestando

que, como último aviso, la flota peruana se había detenido en el puerto de Palta, cercano a la frontera.

Esta inexplicable providencia —nunca se ha sabido con certeza, pero se podría conjeturar la intervención de algún país mediador, como los Estados Unidos— fue transmitida de manera informal, y en medio de la tirantez del momento, condujo a la dimisión del canciller ecuatoriano Francisco Aguirre Jado. Alfaro se decantó entonces por un hombre de confianza: José Peralta, quien asumió por segunda ocasión el mando de la política internacional del Ecuador el 10 de abril de 1910.

Se decretó de inmediato la amnistía política, y así se concitó el apoyo de los conservadores y del clero bajo el lema de la unidad nacional. Se formó una Junta Patriótica Nacional, encabezada por Luis Felipe Borja, y otra Junta Patriótica en Guayaquil, que recaudaron recursos para la campaña bélica. Por otro lado, la Cancillería ecuatoriana obtuvo la declaración explícita de respaldo por parte de Chile, en un comunicado oficial: “Si el Ecuador declara la guerra al Perú, Chile conservará su neutralidad, pero si el Perú declara la guerra al Ecuador, Chile hará causa común con este país” (Montúfar, 1989: 46). El embajador ecuatoriano en Chile escribió también por entonces al presidente Alfaro: “La voluntad del gobierno de aquí me está pareciendo ilimitada para ayudarnos: espontáneamente se me ofrecen elementos bélicos y creo hallarme en condiciones de remitir al Ecuador todo lo que se me pida...” (Pérez Concha, 1968: 332).

Al mismo tiempo, Peralta negociaba con Colombia el tratado Peralta-Uribe, que acordaba una alianza estratégica a perpetuidad para vindicar el principio de *uti possidetis jure*, afirmando de esta manera “el derecho de dominio que respectivamente les corresponden a los territorios que pertenecían a la antigua Gran Colombia” (Pérez Concha, 1968: 342). La Cancillería ecuatoriana también se afanó por acreditar una misión diplomática en Bolivia, con lo cual buscaba cercar diplomáticamente al Perú.

Mientras tanto, la inquietud por la amenaza peruana había conducido a los congresistas ecuatorianos a debatir, como último medio para obtener recursos que permitieran sostener la campaña de defensa del territorio amazónico, un proyecto para vender las Islas Galápagos. Aunque la discusión fue enconada, y no pocos legisladores votaron a favor de la venta, finalmente se expidió un decreto para su arrendamiento el 23 de junio de 1910. La diplomacia estadounidense se movió de inmediato, bloqueando un empréstito de la banca alemana, y el canciller William C. Fox propuso al Ecuador su mediación para llegar a un entendimiento con el Perú antes de que el laudo arbitral fuera expedido en España. En una sesión con los mediadores, Fox amenazó veladamente con la intervención directa en caso de que las Islas se arrendaran a un poder europeo (Villacrés Moscoso, 1985).

Por otro lado, el financista y constructor del ferrocarril Quito-Guayaquil, Archer Harman, persona muy cercana a Eloy Alfaro, viajó a Ecuador como

agente diplomático para insistir en la venta de las Galápagos. A esta petición, Harman añadía sus propios intereses de negociar un empréstito con la casa Speyer & Co. para la construcción de tres nuevos ferrocarriles. El canciller Peralta rápidamente hizo una contrapropuesta para arrendar el archipiélago por 99 años y USD 15 millones, con la condición de que Estados Unidos garantizara la integridad territorial del Ecuador y le permitiera mantener un puerto libre en la Isla Isabela. Pero las negociaciones se dilataron, y el asunto tomaba un cariz oscuro en medio de la tensión belicista con el Perú (Villacrés Moscoso, 1972).

El Gobierno ecuatoriano expidió entonces un comunicado convocando a la formación de una “junta de notables” en el Archipiélago para conocer su criterio sobre la posibilidad de arrendamiento a cambio del apoyo económico y militar de los Estados Unidos. Este grupo se pronunció en contra, y la opinión pública nacional hizo lo mismo; con la subsiguiente contrariedad por parte de la diplomacia estadounidense. En esta circunstancia, la Cancillería peruana, modificando su anterior postura, se pronunció dispuesta a acatar el fallo arbitral del rey de España; pero entonces comenzaron a circular rumores de que los agentes de Torre Tagle habían inclinado a los miembros del Consejo de Estado español a su favor.

Peralta tomó las riendas del asunto, e instruyó públicamente al representante ecuatoriano en Madrid, Víctor Manuel Rendón, para que investigue la cuestión. Rendón se pronunció, también a la luz pública,

en el sentido de que el laudo decretaría que “los límites naturales de la Nación ecuatoriana estaban en la Cordillera Oriental” (Montúfar, 1989: 47), lo que significaba que el Ecuador perdía toda la región amazónica. Esto provocó de inmediato el escándalo público —“medio peligroso pero seguro de salvar la situación” (Peralta, cit. por Pérez Concha, 1968: 338)—. El rey Alfonso XIII hubo de inhibirse de pronunciar ningún fallo, y Estados Unidos, Brasil y Argentina reiteraron su ofrecimiento de mediación para que las partes beligerantes retiren sus tropas.

Peralta, viendo que podía dar un giro al asunto para alcanzar una posición de ventaja, aceptó de inmediato la mediación y retiró las tropas ecuatorianas de El Oro; los peruanos, no satisfechos con el arreglo, se mantuvieron en Tumbes, a solo 30 km de la frontera. Esta situación fue de inmediato denunciada a los mediadores por el canciller ecuatoriano el 20 de junio, y el Gobierno peruano se vio obligado a cumplir el acuerdo, lo que fue confirmado diez días después por conducto del embajador estadounidense a la Cancillería ecuatoriana.

La situación política inicial se había invertido, y ahora el Ecuador tenía la iniciativa a su favor. Rápidamente la Cancillería ecuatoriana solicitó la mediación de EE.UU., Brasil y Argentina para establecer un acta de compromiso de negociaciones directas con el Perú, lo cual fue rechazado por Torre Tagle, arguyendo que la “mediación jurídica” había agotado sus funciones con la inhibición del árbitro (Concha, 1968: 353-354).

Peralta procedió de inmediato a dejar constancia de este desaire, circulando un comunicado dirigido a los países mediadores para asentar por escrito la voluntad de arreglo por la parte ecuatoriana. En medio de la inquietud de la sociedad, todavía expectante, se convocó en Ecuador un congreso extraordinario el 2 de septiembre para tratar el asunto; ambas cámaras apoyaron ampliamente el informe del canciller Peralta. El peligro del ataque peruano había pasado.

Con estas acciones terminó el segundo período de Peralta al mando de la Cancillería, el 11 de agosto de 1910. Pero no ha terminado aún la controversia sobre su actuación. Por ejemplo, el excanciller conservador Julio Tobar Donoso —suscriptor del Protocolo de Río (1942)— ha sugerido que Ecuador debía aumentar recursos defensivos para presionar diplomáticamente el arbitraje (1982: 72-87). Pero más allá de esta postura, que se asienta en supuestos contra factuales — si pudo ser mejor extenuar la diplomacia o el arbitraje solo cabe ponderarlo en positivo suponiendo que el árbitro era favorable a la propia posición o que el contrario no estaba dispuesto a atacar al país—, el hecho claro es que, aunque no se puso un punto final a la cuestión limítrofe, Peralta salvó la situación a favor del país, y dejó en suspenso un asunto que, de haber seguido el curso de las armas, habría resultado muy probablemente en la invasión del territorio ecuatoriano. Por ello resulta más ajustado a la realidad —con el triste beneficio cognitivo de la invasión consumada, es cierto— que sobre la gestión de Peralta sostiene Carlos

Cueva Tamariz, exembajador ante la ONU, de inclinación socialista:

Fue debido a su labor firme e inteligente en la Cancillería y a la decisión inquebrantable de Eloy Alfaro que en el año 1910 sorteamos uno de los momentos más difíciles y peligrosos de nuestro secular pleito territorial con el Perú, impidiendo entonces la catástrofe que treinta años después se desencadenó sobre nuestra Patria (1955: 218).

## **5. Latinoamericanismo y crítica antiimperialista**

José Peralta procuró, a lo largo de su dilatada trayectoria pública, importantes argumentos jurídicos y de historia política internacional, así como acciones diplomáticas concretas, para la reivindicación de una tradición específicamente latinoamericana de derecho internacional. En su concepción de la política internacional se conjugan así dos vertientes: un imaginario asociado a la identidad latinoamericana y la vindicación culturalista de la región —de Rodó a Martí, a Alberdi, Ugarte y García Calderón, hasta llegar a Vasconcelos—, y una corriente afiliada con la práctica diplomática antiintervencionista, el derecho público americano y la política internacional contra el imperialismo —de Bolívar a Alfaro, pasando por las labores de articulación de Morazán, o de Sáenz Peña y el Barão do Rio Branco—.

Uno de los antecedentes históricos más relevantes en la tradición de derecho público americano sucedió durante el

período inmediato a las independencias hispanoamericanas, con el intento de unificar los países. Bolívar se había inclinado en este sentido, entreviendo en la unificación política de los países la mejor estrategia para contrapesar el previsible influjo de los Estados Unidos en la región; aunque en la práctica, proyectos como el de la Gran Colombia no duraron demasiado. Pero fue abrevando en esta tradición intelectual que el presidente Alfaro convocó en 1896 a un Congreso Panamericano, boicoteado por Estados Unidos, y posteriormente se dirigió en su discurso de posesión de 1907 a la legislatura proponiendo la reconstitución de la Gran Colombia en forma federativa (Ayala Mora, 1991). Una propuesta similar fue realizada paralelamente por el presidente-dictador venezolano Juan Vicente Gómez.

El canciller José Peralta se encargó por entonces de enviar sendos mensajes a Venezuela y Bolivia buscando la reunión de una Dieta Bolivariana. No obstante, la violenta guerra civil colombiana —en la cual los propios liberales ecuatorianos y venezolanos apoyaron con ayuda económica y material a sus coidearios para que invadan su propio país a través de las fronteras compartidas al norte en Táchira, y al sur en Tumaco y Rumichaca— detuvo el proyecto por más de tres años.

Cuando el 5 de julio de 1911 Venezuela anunció los festejos por su centenario de independencia, se convocó finalmente en Caracas el Congreso Bolivariano. Juan Vicente Gómez pidió ampliar la agenda de la reunificación de la Gran Colombia para proponer un proyecto de Federación Boliviana, que incluya tam-



bién a Perú y Bolivia, además de los tres miembros fundadores de la Gran Colombia (Ecuador, Colombia y Venezuela).

Reconociendo sus méritos en política internacional, aunque ya había cesado en sus funciones como canciller, José Peralta fue nombrado delegado ecuatoriano y también presidente del Congreso Bolivariano por sus pares internacionales. No obstante, las conversaciones no llegaron al acuerdo; y Peralta, como siempre fue su estilo, envió un mensaje público al Ecuador, redactado en Caracas el 14 de julio, explicando abiertamente el fracaso de la iniciativa “aunque de las cinco repúblicas, cuatro estuvieron prontas a firmar la Unión deseada” (Montúfar, 1989: 48).

La negativa implícita provenía del Perú; de hecho, en medio del Congreso circularon noticias de un ataque peruano a la guarnición colombiana en la región del Caquetá, además de varios desmanes en Bogotá por intentos populares de atacar la legación peruana. En estas circunstancias, la estrategia de la diplomacia peruana consistía en evitar un acercamiento entre Colombia y Ecuador. Ya en el curso de la reunión, la disputa surgió entre Ecuador y Perú cuando se trató sobre la posibilidad de arbitraje para resolver diferendos limítrofes, lo cual evocaba el reciente conflicto entre ambos países y, previsiblemente, condujo al diálogo a un punto muerto. Tras los telones diplomáticos, Venezuela había propuesto una alianza con Bolivia, Colombia y Perú, para aislar a Ecuador, lo que fue rechazado por los bolivianos; Peralta, en cambio,

mantuvo la cercanía con Colombia y se comunicó con Chile para que “abandone su amistad platónica con Ecuador y se manifieste en algo práctico” (Herboso, 1911)... contra Perú, se sobreentiende.

Por otra parte, a pesar de no asistir al Congreso Bolivariano, tampoco en Chile estaban de acuerdo con la discusión sobre normativas limítrofes, por considerar que no era de su interés —teniendo en cuenta los territorios ocupados en la Guerra del Pacífico—, como se observa en la comunicación del embajador Eastman Cox a Peralta: “no conviene firmar convenio que produciría alarma internacional... y desagrado o mala impresión posteriormente cuando se viera la futilidad del hecho y que por ahora no conviene hacer nada de importancia” (Eastman Cox, 1911).

Porras, el delegado peruano, presentó, por su parte, un Proyecto de Arbitraje y Unión con 17 puntos, que Peralta juzgó inaceptable, y presentó a su vez otro proyecto que se remitía a la noción de “arbitraje limitado”, con antecedente en la II Conferencia del Congreso de La Haya. Este documento fue modificado por la delegación colombiana, y sometido a votación, contó con la aprobación de todas las partes, excepto la peruana. Ecuador entonces retiró su propia modificación, pero Peralta razonó su voto en contra de la propuesta peruana. Luego, el propio Peralta redactó un proyecto de clausura, protestado por el peruano Porras. El Congreso se disolvió sin acuerdo, y los delegados volvieron a sus países (Otero, 2006).

No obstante el fracaso de la reunión, el diplomático e historiador chileno Barrios van Buren apuntó en su crónica: “El héroe de la jornada fue Don José Peralta” (1966: 80). En Ecuador Alfaro se pronunció ante la legislatura en apoyo a la posición del canciller Peralta, y el sentimiento nacionalista se replicó en la opinión pública como se puede advertir por la nota publicada por el diario conservador *El Comercio* evaluando positivamente la gestión del Canciller:

[...] la acción diplomática de la delegación ecuatoriana no pudo ser más inteligentemente dirigida, ni más brillantemente ejecutada, en honra de la Patria y para salvar sus soberanos intereses; todo de acuerdo con un plan internacional bien meditado por la Cancillería ecuatoriana (Albornoz Peralta, 1996).

Pero el período presidencial de Alfaro estaba por terminar, y se reinició la turbulencia cíclica por la sucesión. El oficialismo se inclinó por Víctor Emilio Estrada, ratificado en las urnas; pero luego Alfaro cambió su inicial apoyo por una serie de estratagemas para evitar la asunción del nuevo presidente. El 12 de agosto de 1911, faltando solo 20 días para concluir su mandato, Alfaro comandó una asonada militar, que fracasó, y tuvo que refugiarse en la Embajada de Chile, desde donde envió su renuncia al Congreso.

En estas circunstancias, Peralta trató de mediar para que el cuerpo diplomático garantice la seguridad de los miembros del Gobierno caído; pero él mismo fue recluido en la penitenciaría. El Gobierno interino

de Freile Zaldumbide le concedió solo la posibilidad del exilio, que Peralta emprendió rumbo a Europa. Menos de tres meses después, moría el presidente Estrada, y Alfaro retornó desde Panamá. Pero al llegar fue apresado por la oposición, que lo entregó a la multitud que lo asesinaría el 28 de enero de 1912 en El Ejido.

Peralta, que también viajaba de regreso al Ecuador, se detuvo en su escala en Lima al conocer la noticia. Ahí escribió larga y reflexivamente sobre los hechos recientes, aunque sus notas solo serán publicadas póstumamente en Buenos Aires, con el título *Eloy Alfaro y sus victimarios: Apuntes para la historia* (1951). Ahí reivindicó la figura de Alfaro y reprocha, en tono furioso, la inacción y falsía del gobierno de Freile Zaldumbide, que permitió y aun propició con su negligencia el asesinato impune de Alfaro y varios líderes liberales.

En 1912 Peralta viaja a Cuenca, pero es apresado y desterrado nuevamente por el Gobierno de Leonidas Plaza. Se marcha otra vez a Lima, donde redactará varias obras de reflexión, aunque más bien con carácter divulgativo que profundidad, solo publicadas póstumamente, como *La naturaleza ante la teología y la ciencia* (1914; publicada en 1961), *La moral de Jesús* (1914; p. en 1974), *Teorías de ética o diversas opiniones sobre moral* (1915; p. en 1961) y *Cuestiones filosóficas: el hombre y sus destinos* (1915; p. en 1961). También escribe ahí sus *Notas sueltas para servir a mis memorias políticas*, un testimonio de primer orden sobre la escena política de la época (publicadas en 1995).

Los escritos realizados en este período, sin perder su tono polémico, adquieren una mayor envergadura y reflexividad, y abordan temas no solo de carácter coyuntural, sino que también tratan aspectos de carácter filosófico-teológico y cuestiones de teoría político-social. Peralta intercala la escritura con varias funciones públicas: en 1916 es elegido presidente Alfredo Baquerizo, que le permite regresar del exilio y le nombra Ministro Plenipotenciario en Perú, cargo al que renuncia tres años después por diferencias políticas. En 1923 es nombrado por el Congreso Rector de la Universidad de Cuenca. Será destituido dos años más tarde por la Junta Provisional de Gobierno. Y en 1925 es designado director del Partido Liberal, función que desempeñará hasta 1931.

De este período de madurez data la obra más difundida de Peralta, publicada en 1927 (diez años antes de morir) en el exilio en Panamá, desterrado por la dictadura de Ayora: *La esclavitud de la América Latina* —“uno de los más vigorosos alegatos anti-imperialistas de la época” (Roig, 1982: 66) —. En este escrito, Peralta pasa revisión crítica a la historia del intervencionismo estadounidense en la región —“no hay pueblo de América Latina que no haya recibido siquiera un picotazo del Águila”—: el desmembramiento de más de un tercio del territorio mexicano; la intervención en la guerra cubana y la imposición de la Enmienda Platt; la anexión de Puerto Rico, la isla Guam y el archipiélago filipino; el estrangulamiento de la pequeña república haitiana; la secesión de Panamá para construir un

satélite que administre un canal interoceánico; las intervenciones militares en Nicaragua, Guatemala, Santo Domingo, Honduras, para imponer tratados onerosos, derrocar Gobiernos democráticos o incautar aduanas; y también las intrigas para apropiarse de las Islas Galápagos.

La justificación normativa de tales intervenciones, como señala Peralta, recaía en la interpretación unilateral de la Doctrina Monroe —“América para los americanos”—, que de ser una declaración pronunciada en 1823 en contra de la intervención europea y el colonialismo en América, se empezó a aplicar después de la independencia hispanoamericana como justificativo del nuevo imperialismo estadounidense en la región. Esta unilateralidad, sostenía Peralta, invalidaba la doctrina Monroe como el acto político de un Estado en particular, no convenido a nivel de política internacional, y que debía por tanto quedar circunscrito en este ámbito:

Tan famosa doctrina era, por su propia naturaleza, de carácter transitorio; puesto que, desaparecida la Santa Alianza, reconocida y consolidada la independencia de las repúblicas hispano-americanas, aun por los mismos monarcas españoles, desapareció todo temor de conquista, y quedó ya sin objeto la declaración de Monroe (1927: 8).

Aquí apuntaba Peralta al carácter histórico-político, circunscrito por condiciones específicas, de la Doctrina Monroe, que le restaba validez en circunstancias de “independencia” de los países de América Latina.

De hecho, señala Peralta la contradicción de la política internacional estadounidense al sustentar sus afanes imperiales con una “doctrina que garantizó la integridad del territorio de los Estados americanos”. Por un lado, Los Estados Unidos infringen esta garantía cada vez que han “usurpado tierras ajenas, con el derecho del más fuerte”; por el otro, reincidieron en tal infracción al intervenir en la Guerra Europea de 1939-1945; y esto “no para oponerse al triunfo del pangermanismo, sino por espíritu comercial, para evitar que la derrota de Inglaterra y Francia causara inmensas pérdidas a la banca neoyorquina, que había hecho préstamos crecidísimos a las referidas naciones” (1927: 10).

El lema de garantía de libertad de las naciones americanas se convertía, de esta manera, en un eslogan vacío para ser aprovechado por la consigna imperialista. Pero más allá de que la impugnación de Peralta se puede considerar, en su aspecto más inmediato, como una protesta contra la injerencia estadounidense en la región, también se debe interpretar como una defensa del principio de no intervención como estándar jurídico básico del derecho público americano, por el cual los Estados Unidos se encuentran al margen de la comunidad jurídica continental por emplear recursos extra-legales como el uso de la fuerza y la anexión territorial.

La impugnación peraltiana del imperialismo comienza por referirse al orden instituido por la organización y distribución territorial de los Estados: “el territorio es la exteriorización de la soberanía, el sustentáculo de la vida del Estado, dicen los juristas”. No

obstante, Peralta razona tomando el caso de la política de control ejercida por Estados Unidos en Panamá, que aunque no hay en este país una ocupación territorial, el Estado panameño ha cedido, en diversos tratados, su jurisdicción y sus prerrogativas para controlar el orden público, el tráfico comercial, las tributaciones, el manejo de las costas, el derecho a la neutralidad en la guerra. De suerte que, en los hechos, Panamá se encuentra subyugada a los intereses comerciales de los Estados Unidos.

Por eso, sostiene Peralta que “la política internacional norteamericana es meramente económica”. Y aquí examina también la amenaza inminente que se cierne sobre Ecuador por tener un territorio clave para la geopolítica del Pacífico, las Islas Galápagos. Previsiblemente, intuye el excanciller que el control sobre estos territorios se realizará de manera estratégica, mediante un imperialismo guiado no solo por el ruido de las acciones bélicas, sino sobre todo por medio del silencioso crédito externo que permitirá, de a poco, controlar a los países, en un “plan absorbente”. De ahí que Peralta condena el endeudamiento inescrupuloso, porque “satisfacer necesidades ficticias, creadas por el loco empeño de colocar a un pequeño país en parangón con los pueblos poderosos y ricos... no es usar, sino abusar del crédito; y, por lo mismo, sacrificar a la nación y precipitarla en la bancarrota” (1927: 63).

No obstante, Peralta reconoce que para mantener la paradoja imperialista, que defiende la doctrina de la libertad al tiempo que la infringe, se ha establecido un



discurso legitimatorio que presenta a los Estados Unidos como la “República modelo”, que deben imitar el resto de países para modernizarse. Con tono irónico, Peralta denuncia cómo opera en la política internacional esta ideología imperialista, presentando como un fracaso la dependencia de los “pueblos sin ventura”, que luego requieren la intervención providencial de la “Gran República”:

Ese pueblo sin ventura, al que hábil, científica y paulatinamente se le ha privado de todo vigor, de todo elemento de vida, de toda independencia en el manejo de sus intereses, cae a la postre en el franco tutelaje. La Gran República termina por declararlo incapaz de gobernarse por sí mismo; la prensa estadounidense lo desacredita, pintándolo como inepto y bárbaro, revolucionario y bolchevique, dilapidador y victorioso, en fin, como un peligro para la paz, armonía y civilización de América. La República Modelo no puede ser indiferente a tamaña degeneración; y, en interés de la Humanidad, asume el tutelaje de ese pueblo salvaje y se encarga de educarlo hasta su mayor edad, hasta que se haga digno de la libertad y la emancipación completa... (1927: 29-31).

Así se indican los rasgos de la profecía autocumplida que induce a la intervención “justificada” del poder imperial. En este punto se revela el núcleo real de la ideología imperialista en el interés prioritario de la ganancia económica: “La vanguardia yanqui es el Dólar, en sus múltiples fases, en sus infinitas combinaciones, en sus diversas formas de lazo alevé... Y los zapadores al servicio del Dólar, son las Misiones financieras, sapientes

grupos de malabaristas que les ofrecen maravillas y prodigios a las indoctas multitudes” (1927: 28).

Un punto adicional que impugna Peralta en la ideología imperialista es entonces la falsa sabiduría técnica, que corroe la soberanía e induce la deuda externa. En los mismos años en que Peralta escribe, varios Gobiernos de América Latina recibían a la Misión Kemmerer, enviada por los Estados Unidos con una agenda “modernizadora”, promotora de políticas monetarias destinadas al control de la inflación mediante la implantación de banca pública emisora de moneda fuerte y presupuestos balanceados. Peralta denuncia el corporativismo de Kemmerer, el secretismo con que se manejaban los saberes en pequeñas comisiones técnicas que se arrogaban extensas funciones políticas al margen de todo control democrático en América Latina:

Dicen que son sabios los consejos económicos de Kemmerer; pero, según él, impracticables sin la cooperación de expertos, asesores y contralores yanquis; esto es, sin que los emisarios del conquistador se instalen en casa. Impracticables sus consejos, si no se pone la hacienda nacional en manos de estos hábiles financistas; invistiéndolos de atribuciones amplias; esto es, entregándoles las fuentes de vida de la República, para que usen y abusen de ellas a su arbitrio (1927: 29).

Esta abdicación de la autoridad pública suponía, implícitamente, la incapacidad de las élites latinoamericanas para convertirse en grupo dirigente, lo que hubiera permitido, además de consolidar las instituciones

estatales contra el imperialismo, incorporar la actividad intelectual como un factor principal en la búsqueda de legitimidad. De este vacío desprende Peralta la necesidad de establecer una narrativa fundacional para América Latina, con un discurso integrador que reactualice la voluntad de convivencia y alianza política.

Indagando un poco más, por debajo del instrumentalismo económico de la ideología imperial, Peralta asume que subsiste un punto de verdad política: el principio utilitarista y el interés comercial de la política de los Estados Unidos se basa en la composición identitaria (social, cultural, histórica, política) de la “raza sajona”. A fin de cuentas, el escenario internacional muestra una suerte de guerra no declarada, en la que el imperialismo extiende su dominio por la región latinoamericana: “Esta incruenta guerra de conquista se halla en todo su vigor: es un duelo a muerte entre dos razas antagónicas, como dice Blanco Fombona; en el cual triunfará el imperialismo del dólar, si no abris los ojos a tiempo y os apartáis del abismo” (1927: 31).

El argumento de Peralta se va a entroncar aquí con la tradición iniciada por el *Ariel* de José Enrique Rodó —continuada por Ugarte (*El peligro yanqui*, 1901; *El porvenir de la América española*, 1910), Vargas Vila (*Ante los bárbaros*, 1902), Blanco Fombona (*La evolución política y social de Hispano América*, 1911), García Calderón (*Les démocraties latines de l’Amérique*, 1912; *La creación de un continente*, 1913)—, en la que para criticar la visión del positivismo evolutivo —que sostenía que los pueblos fuertes y civilizados someten a los débiles e incultos— se

contraponía la raza sajona (de los norteamericanos), “utilitaria y egoísta”, con la raza latina (de los latino/hispanoamericanos), “idealista y espiritual”. Se emparenta así Peralta con las raíces del espiritualismo finisecular latinoamericano, que critica no solo el predominio económico de los Estados Unidos en la región, sino más aún su conquista moral sobre América Latina.

De ahí el tono pedagógico-polémico que adquiere el estilo de Peralta: “El crudo positivismo anglosajón no reconoce más brújula que el interés y la ganancia; otro estímulo de la actividad humana, que la acumulación constante y progresiva de la riqueza; otra finalidad del Estado, que la dominación y hegemonía sobre los demás Estados, por lo menos, en nuestro Continente” (1927: 17-18). Enfrente, Peralta ubica a la raza latina, “heredera de los grandes hechos de la historia, tiene un espiritual y poético concepto de la vida y de los destinos de la humanidad... La raza latina no levanta altares a la codicia, ni dobla la rodilla ante el lucro; no quebranta sus juramentos por cálculo mercantil; no especula con el honor, ni busca una torpe ganancia en las desventuras de la humanidad” (1927: 15-16).

En esta andanada, Peralta llega incluso a justificar “errores” de la “raza latina”, como los crímenes cometidos en las cruzadas y la colonización de América, porque en el fondo se habría tratado de “afanes nobles” que:

[...] revisten a esas sanguinarias empresas de una suerte de altruismo y elevación de miras, que las ponen fuera de los atentados comunes. Indudablemente, fue enorme error,

imperdonable error, el de esos conquistadores y cruzados, pero ¡cuánta grandeza, cuánta caballerosidad, cuánto heroísmo, cuánta virtud y gloria, en esos mismos rudos y crueles apóstoles armados! (1927: 17).

Por supuesto, hay una inconsistencia política de fondo en la justificación apologética de las guerras de cruzada o coloniales, que después de todo fueron empresas de conquista imperial.<sup>2</sup> Pero por debajo de esta inconsistencia, es relevante para nuestro estudio entender la coherencia ideológica propia de la argumentación de Peralta, para quien el término “raza” funciona como el operador de una disyunción excluyente. Cada raza es por ello portadora de condiciones étnicas, costumbres y hábitos sociales y culturales, instituciones y prácticas económicas y políticas distintas e irreductibles; de principios morales que se oponen y se excluyen. Por esta disyunción fundamental entre razas, no es lógicamente posible el “monoamericanismo” impulsado por la tesis panamericanista:

Dados los caracteres esenciales de las dos razas, resulta imposible, de toda imposibilidad, el pretendido panamericanismo. ¿Cómo formar un todo internacional homogéneo, de agrupaciones humanas separadas por abismos étnicos, por condiciones espirituales distintas, por historia y tradiciones en desacuerdo, por costumbres y postulados éticos que no pueden compaginarse, por el

---

2 De hecho, las ediciones divulgativas del texto de Peralta suelen omitir esta parte; ver p. ej., las ediciones de 1961, 1984 y 1989. Fue la de 1991 la primera edición ecuatoriana integral y rigurosa, a cargo del historiador Jorge Núñez.

concepto mismo de la vida, del derecho, de la justicia, y hasta de los fines de la familia humana? (1927: 22).

El panamericanismo constituía entonces la ideología y la práctica diplomática de la ascendiente hegemonía estadounidense en el continente americano. Se trataba sobre todo de una política hemisférica orientada hacia la influencia económica, la cooperación comercial, la asimilación legal y el acercamiento político de Estados Unidos hacia América Latina, promoviendo instituciones, valores y prácticas estadounidenses que se suponían más modernas. En una época de creciente competencia entre las potencias europeas, el panamericanismo fue también un intento de desplazar la influencia europea en la región, especialmente la influencia británica, y consolidar el predominio estadounidense.

La crítica del panamericanismo permite a Peralta ir más allá de la tradición del arielismo conservador, superando la estrategia de defensa identitaria-cultural de la América Latina, para proponer una alianza política de los países latinoamericanos en un frente antimperial común. Mientras Rodó (1910) proponía una utopía circunscrita a la ciudad como centro de cultura, gobernada por una “democracia de los mejores”, Peralta se va a decantar por la opción de política internacional de la integración latinoamericana.

En reacción al panamericanismo que reclama la aplicación del derecho internacional en América Latina para encubrir el excepcionalismo estadounidense,

Peralta insiste entonces en la importancia de establecer vínculos jurídicos y políticos propios entre los Estados latinoamericanos, en un proceso estratégicamente jalonado por los países más gravitantes de la región:

[...] la salvación está en mancomunar nuestra suerte, en unirnos sinceramente con el fin de prestarnos mutua ayuda, para una defensa eficaz y justa contra el imperialismo que nos amenaza. Tomen la iniciativa los más fuertes: el Brasil y la Argentina, México y Chile; y todos los demás pueblos concurrirán solícitos a sentar las bases de un acuerdo solemne que afiance la paz y concordia en el continente, por medio del respeto a la soberanía de todos y cada uno de los Estado que lo componen (1927: 58-59).

En la argumentación de Peralta se revela así una concepción latinoamericanista asentada en parámetros éticos y políticos, con una línea conductora de comprensión que va desde la reflexión del pasado colonial y el peso de la impronta occidental en la región, hasta asumir la realidad presente mediante el enfoque geopolítico de las relaciones internacionales y la proyección estratégica de una América Latina integrada hacia el futuro. Valga decir que aquí se expone una conciencia pública liberal que busca ampliarse hacia el espectro de la política internacional.

Cabe notar que, por sus términos, también esta posición de Peralta ha sido muy debatida. Por una parte, están quienes lo reivindican como “uno de los más lúcidos pensadores antiimperialistas de Nuestra América” (Núñez, 1989: 82). Por otra parte, están quienes,

sin restarle mérito precursor, sostienen que su argumentación es moralista y poco “científica”: “El antiimperialismo de Peralta es básicamente ético-estético. ¿No es acaso un craso error identificarlo con un antiimperialista científico?” (Cerutti, 1978: 394).

Para comprender mejor la singularidad de la teoría peraltiana será conveniente contrastarla con otras teorías antiimperialistas contemporáneas. En primer lugar, podemos considerar la tesis de la izquierda radical, representada de manera lúcida aunque no mayoritaria por J. C. Mariátegui, quien en su mensaje enviado a la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana (1910) sostenía que:

El antiimperialismo, para nosotros, no constituye ni puede constituir, por sí solo, un programa político, un movimiento de masas apto para la conquista del poder. El antiimperialismo, admitido que puede movilizar al lado de las masas obreras y campesinas, a la burguesía y pequeña burguesía nacionalistas (ya hemos negado terminantemente esta posibilidad) no anula el antagonismo entre las clases, no suprime su diferencia de intereses (1910: 109).

Mariátegui define así el imperialismo sobre la base de los antagonismos económicos de clase, siguiendo la tradición leninista. Mientras el rasgo característico del imperialismo denunciado por Mariátegui es el instrumentalismo de la política exterior, controlada por los grandes intereses capitalistas, respecto de la composición social del Estado, Peralta entiende que, por debajo



de los intereses económicos, el eje vertebrador de la estructura del poder internacional se encuentra en la política pensada a partir de la composición identitaria-cultural (“racial”) de los Estados.

Peralta explica por ello que el imperialismo, lejos de ser producto únicamente de los imperativos del comercio internacional, tiene una filiación más estrecha con las condiciones sociales que engloban procederes e instituciones políticas y culturales, instancias psicológicas individuales y sociales, previas a y sustentadoras de la economía. De este postulado se siguen dos consecuencias: primero, la política internacional debe reorientarse de acuerdo con la composición social del Estado; segundo, la similar composición social de los Estados latinoamericanos induce, como hemos visto, a la integración en un frente común contrapuesto a los Estados Unidos.

Por otra parte, podemos contrastar la tesis de Peralta con la del liberalismo de derecha, como está formulada agudamente en los escritos contemporáneos de Schumpeter sobre el imperialismo (1919, 1927; publicados en conjunto en 1955). Sostenía Schumpeter que las pasiones nacionalistas irracionales, profundamente arraigadas en la opinión pública, derivaban del lastre histórico de la incesante lucha por el poder, que también permitía la pervivencia e influencia de la casta militar. La beligerancia imperialista no se produciría entonces por un interés económico de expansión comercial, sino por un “atavismo” político, en que la política imperialista justifica el poder, prestigio y

privilegios del estamento burocrático-militar; pero este atavismo sería superado progresivamente, suponía Schumpeter, a medida que se desarrollara plenamente el capitalismo internacional.

Por supuesto, esta interpretación, que resultó muy influyente en los ambientes liberales estadounidenses, deja de lado la explotación neocolonial de los países más pobres, y calza perfectamente en la imagen oficial de un país que, al tiempo que es la punta de lanza del capitalismo mundial, supone que no tiene una tradición colonial —además de que la tesis schumpeteriana emparenta el desarrollo del capitalismo con el de la democracia liberal—. Todo lo cual es criticado por la postura liberal progresista de Peralta, quien denuncia el sometimiento de los países latinoamericanos, la falsa ideología modernizadora que disfraza al imperialismo, y el supuesto contrafactual de que el desarrollo del capitalismo comercial disolvería los afanes hegemónicos de los Estados Unidos.

Podemos, por tanto, ubicar la teoría de Peralta sobre el imperialismo en una posición intermedia en el mapa ideológico de la época. Por un lado, se opone a la tesis de la izquierda radical, que reduce la política (internacional) como instrumento de la única guerra real, la lucha de clases; es decir, Peralta niega que la disputa económica sea la verdad esencial de la política internacional. Más bien, sostiene que hay un sedimento cultural e identitario que fundamenta la política internacional de los países, y que permite alianzas internacionales, como la federación de los Estados Unidos

(raza sajona) y la postulada integración latinoamericana (raza latina).

Y, por otro lado, Peralta se opone también a la tesis liberal de derecha que supone que esta base cultural es solo de carácter intraestatal, asentada en un estamento burocrático-militar nacional; porque si bien es cierto que hay una clase política como la estadounidense, que perfila sus intereses en términos político-técnicos (p. ej., la denostada misión Kemmerer), también subyacen ciertos valores transnacionales que permiten: primero, la denuncia del neocolonialismo y la vigencia de la crítica imperialista en términos de política internacional; y también la consolidación de alianzas estratégicas para la integración de América Latina.

A fin de cuentas, la dimensiones conceptuales y políticas de la teoría de Peralta, no obstante tener una forma circunstanciada por su momento histórico —la noción de “raza” ya no puede significar para nosotros un frente identitario de política internacional, habida cuenta del reconocimiento de que la diversidad étnica de nuestra región no corresponde a las líneas de la geografía estatal—, pueden interpelar a la actualidad. Por ejemplo, es un hecho claro que el imperialismo, aunque a veces se impone por intereses particulares —como los de la clase burguesa denunciada por los socialistas o el complejo militar-industrial denunciado por los liberales de derecha—, se presenta siempre como un interés “nacional”, o sea interclasista, y por ello logra un alto grado de convergencia en frentes internacionales más amplios.

Este hecho mismo nos puede permitir considerar una limitación del pensamiento de la época, en la tres posturas analizadas: ni Mariátegui ni Schumpeter, pero tampoco Peralta, examinan con detenimiento un factor político de primer orden como es el grado de consenso que las políticas imperialistas consiguen en las poblaciones de los propios países colonizados, ni cuáles son las estrategias de convencimiento empleadas para ello —irredentismo, imaginarios de comunidad de origen y comunidad de destino, etc.—. En esto, la descripción de Peralta se circunscribe al ámbito del uso de la fuerza: “el Dólar domina, el Dólar acalla los gritos del mundial descontento; y donde no, ¡ahí están mis cañones para ahogar cualquier reproche!” (1927: 69). Hay aún campo de estudio relevante por desbrozar aquí.

## **6. Las fronteras sociales del proyecto liberal**

Hemos visto que Peralta fue un escritor prolífico y un actor político muy activo, que se dedicó por mucho tiempo al periodismo de combate y a las tareas de la vida pública. Solo en sus años finales pudo entregarse de lleno a las labores de escritor y a la sedimentación teórica de su pensamiento. Su primer libro filosófico, *La naturaleza ante la teología y la ciencia* (1914), lo publicó ya en su madurez, a los 60 años. Y su último ensayo, *La moral teológica*, apareció 17 años más tarde, en París.

En este apartado se propone una visión sintética de este último período de Peralta, también con el objetivo de reconocer las fronteras del proyecto liberal.

Aquí se entiende el término frontera tanto en un sentido negativo, como límite que señala el territorio conocido; como en un sentido positivo, en tanto límite desde el cual se avizora el más allá, y permite entrever las tareas pendientes para el futuro. Al demarcar las fronteras del proyecto liberal, Peralta sienta las bases de un modelo de razonamiento e intervención crítica, que podemos estudiar en su obra final.

En todas sus reflexiones, Peralta examina las ideologías de dominación siempre en un sentido funcional, a partir de una voluntad política de subordinación. Las relaciones de poder se sostienen en un reflejo distorsionado de la realidad, y por ello es menester denunciar al grupo social que ejerce la mentira a conveniencia: el paradigma de esta falsedad sigue siendo, para Peralta, la religión. Se ubica entonces en el lugar de la conciencia ilustrada, e impugna el contenido ideológico del saber teológico y, siguiendo el legado iluminista, atribuye a la malicia de los sacerdotes, y su actitud calculadora y de control, la perpetuación de un engaño que solo sirve para dar fuerza a los tiranos:

[...] la religión para el indio no es sino otra forma de exacción y tortura. El sacerdote lo engaña y explota; el indio paga por las fiestas, paga por el bautismo, paga por el matrimonio paga por la sepultura; es decir, se priva del pan, vende la única vaca, se deshace de la pobre cosecha, para llevar el óbolo a la hucha del cura insaciable (1926: 110).

No obstante, y aunque Peralta reivindica el liberalismo denunciando los ropajes ideológicos de la opresión social, repudia el ateísmo ilustrado: “Disipadas las sombras de la Edad Media sobrevino la natural reacción de la conciencia ilustrada contra los errores y vicios introducidos en la Iglesia; y engendró en algunas inteligencias notables un ciego afán demoledor que no se detuvo ni ante la grandiosidad de Cristo” (1915: 191-192). Aquí se encuentra una primera frontera de la conciencia pública liberal.

Frente al ateísmo, Peralta busca más bien un término medio, asentado en el principio del libre albedrío entendido en el marco de un racionalismo individualista y místico (1931: 47-48). Entiende el alma humana como una naturaleza simple, con conciencia irrefutable de su capacidad de libre elección; su esencia es la voluntad, y por tanto la libertad. Es además, un alma inmortal. La inmortalidad es una de las “verdades” que “no han menester demostración, porque son inseparables de la condición humana” (1915: 215-216). Y el alma posee una capacidad de revelación interior por la cual conocemos las normas morales: “El hombre descubre en sí mismo las leyes morales como descubre las lógicas” (1914: 5). Otra idea connatural es la de Dios, que se evidencia porque “toda la humanidad ha reconocido constantemente la existencia de una potestad sobrenatural” (1914: 56).

En la Iglesia misma, algunos pensadores como González Suárez se inclinaron a adoptar la teoría del sentido común de los escoceses (traducida en la

vulgata de Jaime Balmes). No obstante, la religión natural de Peralta niega todo intermediario entre Dios y el hombre, y por ello rechaza la existencia de la Iglesia como depositaria de la revelación. Esta es la base del modelo de intervención crítica propuesto por Peralta, en el marco de un liberalismo atenuado por la religión, con una Iglesia comprometida con la aristocracia terrateniente y por ello débil para proponer una alternativa histórica propia (Moreano, 1983: 167).

La crítica de Peralta encuentra su fundamento independientemente de lo afirmado por el saber tradicional, pero en su mismo campo teológico y metafísico. Por ello, señala que la conducta cristiana obedece a una intuición superior, de la moral natural, que se refleja en las buenas acciones de los “Cristos precursores” —tesis inspirada en Edgar Quinet, exponente del racionalismo místico y maestro de Francisco Bilbao; Peralta, 1961: 322—. No hay, entonces, un solo evangelio, sino varios, y los seres humanos van adentrándose en su revelación interior y escribiendo las “Biblias de la humanidad” —de las que también habla Michelet, quien inspiraría a Bilbao su *Evangelio Americano* (1864)—.

Opone entonces Peralta al creacionismo bíblico un evolucionismo regido por la ley del progreso, en una concepción optimista de la historia. Postula luego una teoría genética de la conciencia crítica en tres momentos lógicos: un primer momento de subordinación —“el esclavo no era hombre, sino cosa”—, un segundo momento de consolidación del dominio por los prejuicios basados en la imposición de

la religión positiva y el poder político —“el sacerdocio y la aristocracia se reservaron los derechos de ciudadanía y la protección de las leyes”—, y un último momento de recuperación/superación hacia la conciencia natural y racional —“vosotros sois los que tenéis la obligación de pedir, de exigir que el poder público cumpla su misión sagrada”—. Por supuesto, la conciencia pública liberal aparece aquí intermediada por el enunciante (“yo-vosotros”), que se irradia luego hacia los explotados.

De esta manera se propone Peralta la intervención crítica contra las estructuras de poder asumiendo en sus últimos años un “socialismo liberal”, que delata la opresión social mediante la figura del indio, símbolo de la expoliación económica y política de la historia latinoamericana, desde el período colonial hasta el tardío republicanismo liberal:

El indio, dueño antes de todo el territorio, no tiene hoy un solo palmo de propia tierra, salvo raras excepciones; y el miserable pejudal que cultiva penosamente, no es sino la mera prenda de la esclavitud; pertenece al amo que explota al siervo, lo veja, lo azota, lo mantiene por cálculo egoísta en la ignorancia y la abyección más completas (1925: 684).

El abordaje de la cuestión social con un enfoque indigenista indica también las fronteras sociales del proyecto liberal: el problema político fundamental de la no conformación de la “nación” ecuatoriana. La crítica de Peralta trasluce el carácter frágil de la institucionalidad y la falsa universalidad del marco jurídico.



Se identifica a los excluidos, los eslabones más bajos de la vida social, con la figura del indio, a cuya marginalidad geográfica se le suman desventajas, difíciles de superar, como el analfabetismo, su inteligencia menoscabada por el oprobio, su supuesta inadaptación moral para la libertad — “El indio necesita comenzar por reconciliarse con las costumbres propias del hombre; por abandonar su vida de troglodita... ni idea ni deseo de mejoramiento hallaréis en el infeliz paria ecuatoriano” (Peralta, 1925: 174)—; todo lo cual constituye un obstáculo para la integración social.

Las tesis del socialismo liberal de Peralta son contemporáneas al surgimiento del indigenismo, que es uno de los más dinámicos movimientos en la lucha del frente liberal contra la aristocracia terrateniente. Entre los autores ecuatorianos más relevantes en este campo está Pío Jaramillo Alvarado, quien reprobó duramente la teoría de Peralta por considerarlo un miembro del “alfarismo póstumo”, que pertenecía a la “vieja escuela liberal” y carecía de una perspectiva “científica” sobre la cuestión indígena (1924:14). En cambio, Alvarado reivindica una postura científica entendiendo el concierto indígena mediante las “relaciones feudales de trabajo”, que incluso llega a considerar como la clave para explicar toda la historia ecuatoriana (1922: 30-31).

El intento de entender el poder a partir de las relaciones económicas ha tenido una larga descendencia en la historiografía, con diversos matices a favor o en contra. En un extremo, se ubica la postura instrumental que afirma que el Estado republicano actuaba

aún como ratificador, por la fuerza, de los intereses sociales y económicos de la clase terrateniente (Quintero, 1983); un poco más hacia el centro, está la postura pragmática que describe el desajuste entre poder e ideología como una característica principal del grupo dominante, entendido aquí como el embrión de una pequeña burguesía moderna, en el marco de relaciones capitalistas pero con la persistencia de una ideología colonial y conservadora (Cueva, 1972); en el otro extremo se puede colocar la posición estructuralista, que explica la estructura del poder político a partir de las relaciones de producción hacendataria, que configuran específicas maneras cuasifeudales de organizar la sociedad y vivir la cultura (Hurtado, 1977).

Pero si bien es cierto que hay una diferencia analíticamente relevante entre estas tentativas para explicar el proceso político —desde la hipótesis de que o bien la estructura es una herramienta de los agentes, o hay una divergencia entre estructura y agencia, o quizás es la estructura la que condiciona a los agentes—, no podemos pasar por alto que las tres comparten la vindicación “científica” de la hipótesis, que reposa sobre el supuesto de que es la economía la que da asidero a la política. Este cambio radical sobre lo que significa entender la política se puede dilucidar al leer con detenimiento el discurso de Peralta, que ciertamente vindica la postura moral que le reprocha Jaramillo Alvarado, y resulta extraña al cientificismo predominante en la teoría social contemporánea.

En efecto, el objetivo de Peralta al escribir y expresar sus ideas sobre la cuestión social era más que científico; era, primeramente, político. La reivindicación moral opera como una formulación política concentrada. Para empezar a entender esto, es imprescindible abordar el contexto de producción del mensaje; pero esto requiere más agudeza de la que puede proporcionar la convencional sociología del conocimiento (Cárdenas Reyes, 2002: 297-309). Mientras que el discurso social tradicional, concebido desde las esferas intelectuales, se caracteriza por asumir la cuestión indígena con un sentido de legado colonial, pero sin presente y, ante todo, sin futuro, Peralta busca rescatar su actualidad social, que incluso podía resquebrajar la idea de una nación unitaria sobre la que se sostenía un edificio oligárquico de poder. Esto es, para abordar la cuestión indígena es necesario más que aludir a un pasado mítico, enaltecer la integración con la naturaleza, realzar la capacidad para el trabajo: hay que (en tercera persona) constituir al indio (al excluido, al marginado) como sujeto político en tiempo presente: “Exigid del poder público leyes que rediman al indio, que lo eleven a la condición de ciudadano, a colaborador consciente del progreso nacional...” (Peralta, 1925: 174).

Aquí las fronteras del proyecto liberal se vuelven más intrincadas, a medida que avanzamos en el terreno abrupto de las mentalidades: porque la interpelación a la conciencia explotada siempre se realiza desde la conciencia ilustrada. La crítica social es una crítica mediada por la política: es el político esclarecido el

que pronuncia las “lecciones al pueblo” (1926). Pero esta operación, que supone el despertar del deseo de emancipación, no da luces sobre cómo superar la dominación intelectual que implica.

Si bien es cierto que la denuncia de un tercero puede afirmarse como un prerrequisito para que el propio interesado se involucre en la crítica de su propia situación, ello no es una necesidad que se derive de lo anterior. No obstante, el problema científico de que pueda reivindicarse una conciencia externa al mundo, capaz de observarlo en toda su realidad, queda opacado por el más acuciante problema político de si la conciencia pública liberal puede convertirse en conciencia social emancipatoria.

Por ello, resulta estrecho criticar a Peralta desde el supuesto cientificista, que aparentemente anularía el valor de su postura porque “la cuestión de la ‘falsa conciencia’ o ‘conciencia ideológica’ no es considerada como una función normal de proyección, sino simplemente como un problema moral” (Roig, 1982: 67). Más bien habría que cuestionar por qué el cientificismo entiende la moral como una mera función de “proyección” —usualmente de la economía, como hemos visto—. Y en este sentido, tampoco ayuda mucho intentar la rehabilitación de Peralta como un precursor del socialismo “científico” de filiación marxista (como intentan Maugé, 1980: 270, Muñoz Vicuña, 1981: 145-174; Alborno, 2005: 75-96). Por el contrario, se trata de comprenderlo, para bien y para mal, en sus propios términos.

Para esto, cabe comenzar notando que la cuestión social, articulada mediante la vindicación del indio, tuvo continua relevancia para Peralta. Ya en el debate constituyente de 1906 intervino Peralta señalando: “No conozco sino dos medios para libertar al indio, en mi humilde concepto: el ilustrarlo y el convertirlo en propietario” (Libro de Actas, III: 648). Más allá de la opción legalista, la solución real al problema indígena es, por tanto, una solución social: el despertar de la conciencia y la posesión material. En esto, Peralta era mucho más práctico: para que sean efectivas las libertades civiles es necesaria la ampliación de la ciudadanía en términos de libertad económica introduciendo, junto a la “elevación moral” y la “dignificación del taller e ilustración de las masas populares”, una nivelación que exija la “participación equitativa” en la propiedad, el “salario justo y proporcional” a las necesidades, el “orden público” con “derechos políticos” (Peralta, 1926).

La tesis que propone Peralta de dividir el poder en términos de propiedad como un fundamento para la sociedad democrática resuena en la tradición liberal clásica (desde los campesinos del cantón ginebrino de Rousseau hasta los pequeños propietarios rurales de Tocqueville):

La equitativa repartición de los medios de vida es el más hermoso ideal del socialismo; la ventura del pueblo ecuatoriano no puede consistir jamás en la abolición de la propiedad, sino en tender a dividirla, a fin de hacer que todos, o siquiera el mayor número posible, lleguen a ser propietarios. El derecho de propiedad es el fundamento y nervio de la vida social... (Peralta, 1925: 171.)

Esta afirmación nos indica la problemática historia del reformismo liberal en Ecuador. Con una orientación política clara, Peralta rechaza “toda venganza”, pues “ni la violencia ni la fuerza son necesarias para la reforma de la organización social. La autoridad y la ley, esto es, los representantes de la voluntad popular, son los llamados a realizar esta transformación vital” (1925: 170). Es preciso para entender lo anterior tomar en cuenta también que de manera explícita señaló Peralta su objetivo estratégico de evitar con esta reforma la alianza entre el “falso radicalismo” y el conservadurismo (Peralta, 1923). De hecho, en 1931 Peralta, todavía director del Partido Liberal, se opuso abiertamente a la fusión con el Partido Socialista.

Cabría equilibrar nuestra aproximación al argumento de Peralta mirando una panorámica de la historia social del siglo XX en Ecuador, y considerar así las rebeliones campesino-indígenas andinas contra las condiciones de trabajo y de vida. Entonces podríamos ponderar en qué medida la intensificación del cruce cultural y del mestizaje, procesos subsidiarios de la intensa migración campo-ciudad, adquieren un peso específico que matiza las explicaciones exclusivamente economicistas. En todo caso, no se puede eludir el hecho de que el discurso de Peralta sobre la cuestión social está lastrado por una larga serie de reflexiones —históricas, lo que en sentido amplio significa: políticas y sociales— sobre las fronteras sociales del proyecto liberal. Al menos dos cuestiones son básicas en ese punto: la promesa liberal incumplida de trasladar la igualdad de derecho en

igualdad de hecho; y la dificultad para consolidar las instituciones estatales de la ciudadanía.

Se trata también de un fracaso tácito de las élites políticas, incapaces de expandir patrones de ciudadanía e instituciones liberales. La no consolidación estatal no solo impide la recaudación fiscal, sino que también permite la subsistencia de poderes locales y una recaudación de tributos privatista, cuyos principales tributarios son los indios. Y de aquí se desprende el problema implícito de que la conciencia explotada no pueda convertirse por sí misma en conciencia emancipada.

## **7. A manera de conclusión: el científico y el político**

Para concluir sin terminar, porque la discusión sobre Peralta todavía puede y merece prolongarse, baste esbozar los puntos más relevantes del trayecto recorrido hasta aquí. Al comienzo se propuso un abordaje político de la historia, con un sentido crítico de la teleología implícita en la noción de un proyecto liberal fracasado en Ecuador (1); y luego nos detuvimos en la formación polémica de la conciencia pública liberal por medio del discurso de Peralta, impugnador acérrimo del conservadurismo político y social, vindicador de la libertad individual y la laicidad (2). Con esta conciencia, pasamos a examinar la práctica de Peralta como Canciller que vindica la secularización estatal, maniobrando hábilmente con el Vaticano para evitar

una conflagración civil (3); y defendiendo el derecho público americano en el diferendo limítrofe con el Perú (4). Luego, revisamos la posición integracionista de Peralta en el Congreso Bolivariano, y su sedimentación teórica en la crítica del imperialismo y la vindicación latinoamericanista (5). Finalmente, consideramos la discusión de la cuestión social, elaborada en su rehabilitación ciudadana de los indígenas, que incluye una crítica tácita a las fronteras sociales del proyecto liberal (6).

En este trayecto, el interés prioritario del estudio ha consistido en interpelar a José Peralta en sus acciones y pensamientos políticos, sobre todo enfocándonos en sus aportes teóricos y prácticos en la política internacional. Son de gran actualidad sus argumentos y reivindicación práctica del derecho público americano, que sustentan una consistente posición latinoamericanista y opuesta al imperialismo, porque permiten definir una postura que, sin plegarse al “realismo” imperante en la teoría de las relaciones internacionales, tampoco cae en el idealismo normativista, apenas desiderativo.

La posición peraltiana es relevante en momentos en que el esquema dicotómico hegemonía unipolar—equilibrio internacional, que ha fundado una tradición conservadora de la teoría de las relaciones internacionales— parece agotado por la emergencia de nuevas formas contra hegemónicas de política internacional. En este debate no cabe duda, luego de la lectura, que la tradición de estabilidad interna e imperialismo externo del derecho público europeo no es la única fuente,



ni tampoco la más valedera, de la que se puede alimentar una teoría de política internacional basada en modelos de coalición geopolítica estratégica. Para no imitar y errar, es importante volver a revisar la tradición del derecho público americano.

En sentido lato, lo que nos enseña Peralta es que toda política, además de ser una sucesión de acontecimientos, es una actividad intelectual propia del sujeto —que incluye la crítica como intervención y representación objetivante de su presente— y, a la vez, se trata de un espacio ineludible, individual y colectivo, para la experiencia existencial y el moderno despertar de la conciencia pública. La política, como algo frágil y construido, no puede sino estar arraigada en el tiempo, anclada en las experiencias, acciones y reflexiones contemporáneas de sus agentes. Peralta se nos presenta así como un agente de valor histórico excepcional en tanto su vida permite reconocer cómo se entreveran políticamente la acción y los saberes.

Solo esta experiencia nos puede precaver de aquella renuencia persistente en la ciencia social, que supone que “la ciencia empírica no es capaz de enseñar a nadie lo que *debe*, sino sólo lo que *puede* y —en ciertas circunstancias— lo que *quiere*” (Weber, 1922: 47). De aquí se sigue que la propia realidad social se articula en torno a posiciones valorativas incompatibles: la del político que se involucra con la realidad, la del científico que solo la estudia. Pero el criterio de la neutralidad axiológica deja de ser un mero resguardo metodológico al seleccionar objetos de estudio para convertirse en

una actitud vital que impregna toda tarea intelectual, incluyendo los saberes sobre la política. El problema principal de la distinción entre ser y deber no es tanto la problemática disyunción que introduce, sino el hecho de que esta no permite un conocimiento certero de lo que se debe hacer.

De Peralta uno puede aprender, al menos, tres armas de ofensiva crítica: si uno no puede llamar error al error no comprende la política; no hay ética de la política sin política; la neutralidad, en el extremo, se anula a sí misma. Como en sus intervenciones públicas, todas las observaciones peraltianas en torno a la política se articulan mediante argumentos polémicos, pensados para cumplir un propósito práctico específico. Por ello la concepción de la política cambia, hasta cierto punto, con los cambios de la situación. Esto podría inducirnos fácilmente —¿científicamente?— a acusar a Peralta de incoherencia, pero lo cierto es que se mantuvo fiel a ciertos principios, que consideraba fundamentales, a lo largo de su trayectoria. Siempre se consideró un cristiano a la vez que un liberal, defensor de que la autonomía de pensamiento y obra solo era posible en un orden social, que estaba amenazado por la explotación —de los sacerdotes sobre los creyentes, de los terratenientes sobre los indios, de los Estados Unidos sobre la América Latina—, y que era necesario proteger con una política de integración —de los sacerdotes al orden estatal, de los indios a la ciudadanía, de los países de América Latina entre sí—.

Pero como hombre público, agente y resultado de su propia época, sabía Peralta que son las circunstancias

las que confieren a todo principio de acción su eficacia y su efecto discriminatorio. La teoría es guía insuficiente de la práctica, y por ello Peralta se ocupó no solo de los fines de la política, sino también de los medios que permitirían alcanzar dichos fines. Para entender esto, vale citar *in extenso* un pasaje en que Peralta reflexiona retrospectivamente sobre el debate en la Constituyente de 1906:

Estoy bien lejos de aplaudir mi conducta en esta ocasión, pero me vi obligado a servirme de medios que mi natural franco y sin reveses comportamiento repugna y condena siempre, porque de otro modo habríamos sido vencidos con abrumadora mayoría. Dícese que en la guerra es lícito engañar al enemigo y que en las luchas del parlamento son también admisibles las reglas de la estrategia. Sin embargo, prefiero en todo caso la política desenmascarada y leal, el ataque a plena luz y con armas conocidas, a todos los resortes con que el maquiavelismo puede asegurarnos la victoria. Yo fui el vencedor, pero no me absuelvo de los medios empleados para ofuscar y dividir al adversario, ni podría jamás aconsejar que se siguiese mi ejemplo (1916: 264).

En este pasaje se puede entender que si bien la historia posee un valor para la política, hay que reconocer cuáles son sus fronteras; cuando Peralta reflexiona que no hay absolución por el triunfo, ello significa que los medios, para alcanzar fines determinados, siempre son contingentes. Es decir que de la historia se puede aprender mucho, pero solo como ejemplo, no como precepto.

Desde luego, el político supone —e induce a suponer— que requiere mucho más esfuerzo articular una situación nueva, y distinta de sus antecedentes, que interpretarla a la luz de otras situaciones. Pero la política tiene en común con la historia el hecho de que ambas se ocupan de lo concreto. A lo largo de su intrincada vida pública, de sus cambios de táctica y de estrategia, sus ofensivas y retiradas, sus avances y retrocesos, Peralta nos ofrece un mapa de experiencia política que, sin eludir la conjetura sobre el horizonte ideal de las expectativas colmadas, se muestra en cambio plenamente consciente de la solución requerida para adaptarse a sus condiciones actuales.

Esta es una lección política definitiva, que vale entonces tanto como ahora.

## Bibliografía

### Primaria

#### *Obras publicadas por Peralta*<sup>3</sup>

- (1876). “Discurso”. En *Colección de hojas volantes*. T. VII. Cuenca: Impresor Antonio Cueva. (Manifiesto público difundido en Cuenca el 10 de agosto.)
- (1877). “Cuestión de nombres”. En *El deber*, n.º 2, 4 de mayo.
- (1886). *Manifestaciones del Concejo Municipal de Cuenca, sobre la tentativa de asesinato perpetrada en Yaguachi, el día 6 del presente contra la persona de S. E. el Jefe de la Nación*. Publicado el 20 de febrero, en *Colección de hojas volantes 1886-1887*. T. XI. Cuenca: Imprenta de Benigno Ullauri.
- (1889). “Las creencias religiosas son la fuente de cívicas virtudes... Estado sin religión, o no puede existir, o vive rodeado de tinieblas”. En *El constitucional*, 5 de junio.

---

3 En esta bibliografía solo se incluyen las referencias citadas; para una bibliografía completa de y sobre José Peralta, ver Cárdenas Reyes (1988). En el texto, se cita la referencia con el año de la primera edición, para mantener la referencia cronológica.

- (1895). *Raza de víboras*. Se publican sus primeros capítulos en *La Razón* de Cuenca y en el bimensuario *La Sanción* de Quito, en cuatro entregas del 20 de noviembre al 11 de diciembre. (Se cita la edición 2005, Quito: Ediciones La Tierra.)
- (1896). “¿Pensáis que es posible un pueblo de ateos?”. En *La razón*, n.º 7, febrero 8.
- (1899). “Responso del Canciller Peralta a la Secretaría de Estado del Papa León XIII”. 1 de julio.
- (1901a). *El Ecuador y la Santa Sede*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- (1901b). *La cuestión religiosa y el poder público en el Ecuador*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios. (Se cita la edición 1985. En *Pensamiento filosófico y político*. Quito, Banco Central del Ecuador: 69-146.)
- (1911). *El régimen liberal y el régimen conservador* juzgados por sus obras. Guayaquil: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad.
- (1914). *La naturaleza ante la teología y la ciencia: Apuntes científicos*. Cuenca: Editorial El Sol.
- (1915). *Cuestiones filosóficas: el hombre y su destino*. Lima: SD.

- (1916). *Memorias políticas*. (Se cita la edición 1995. Quito: Namun editores.)
- (1920). *Compte rendu*. Guayaquil: Talleres Tipográficos El Nacional. (Se cita la edición de 1996 publicada en *La controversia limítrofe: un enfoque histórico*. Quito, Fundación José Peralta: 85-149.)
- (1923). “Estatutos del Partido Liberal Ecuatoriano”. En *El liberalismo partido político regenerador de la República*. Cuenca: Tipografía El Mercurio. (La edición del libro es de 1935.)
- (1927a). *Cartas a un jesuita*. (Se cita la edición de 1976, publicada en *Años de lucha*. T. III. Cuenca: Corporación José Peralta.)
- (1927b). *La esclavitud de la América Latina*. (Se cita la edición 1991, publicada en Quito: Cedep.)
- (1925). “El problema obrero”. (Se cita la edición 2011. En VV. AA. *La utopía republicana*. Quito, Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados: 167-176.)
- (1926). *Lecciones al pueblo*. (Se cita la edición 2000, publicada en *José Peralta periodista*. Quito: Centro de Impresiones de la Facso.)
- (1930). *El monaquismo. Su origen, desarrollo y constante labor contra el progreso, la libertad y la ciencia*. Guayaquil: Talleres Gráficos Alborada.

### ***Obras de Peralta publicadas póstumamente***

- (1961a). *Ensayos filosóficos*. Cuenca: Biblioteca Azuaya. (Con introducción de Luis Monsalve Pozo, incluye tres obras de Peralta: *Teorías de ética o diversas opiniones sobre la moral*, pp. 1-187; *La moral de Jesús*, pp. 189-330; *Cuestiones filosóficas, el hombre y su destino*, 331-534, 1.<sup>a</sup> ed. en Lima, 1915; de los otros textos no hay datos de edición.)
- (1961b). “La esclavitud de América Latina”. En *Anales de la Universidad de Cuenca*. T. XVIII, n.º 1: 5-69.
- (1973). *Años de lucha*. Cuenca: Editorial Amazonas. (Compilación de artículos aparecidos en los diarios *El constitucional*, *La verdad*, *La libertad*, *La razón*; no se indican lugar ni fecha de publicación de los originales.)
- (1974). *La naturaleza ante la teología y la ciencia: Apuntes científicos*. Cuenca: Editorial El Sol. (1.<sup>a</sup> ed. en Lima, 1914.)
- (1984). *La esclavitud de la América Latina*. Cuenca: FEUE-Cuenca.
- (1989). *La esclavitud de la América Latina*. (Se trate de un extracto publicado en la *Revista de la Asociación de Empleados y Funcionarios del Servicio Exterior*, n.º 16 – Monográfico sobre José Peralta: 56-68.)



— (1991). *La esclavitud de la América Latina*. Quito: Cedep.

## Secundaria

### a) General contextual

Alfaro Martínez, Jorge (2011). “La amenaza del arbitraje obligatorio: Chile y el Congreso Bolivariano de 1911”. En *Revista de humanidades*, n.º 24: 199-211.

Ayala, Eusebio (1931). *El principio del uti possidetis y la solución de las cuestiones territoriales de la América*. París: Academia Diplomática Internacional.

Ayala Mora, Enrique (1991). *El bolivarianismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Barros van Buren, Mario (1966). *La misión Eastman en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Borja y Borja, Ramiro (1951). *Las Constituciones del Ecuador*. Madrid: Cultura Hispánica.

Cerrutti, Horacio (1978). “La utopía de Nuestra América en el pensamiento cuencano”. En *Segundo Encuentro de Historia y Realidad Económico y Social del Ecuador*. T. I. IDIS, Cuenca: 379-403.

- Cevallos García, Gabriel (1984). *Biografías, críticas, ensayos: temas cuencanos*. En *Obras completas*. T. IX. Cuenca: Banco Central del Ecuador.
- Cueva Dávila, Agustín (1972). *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Quito: Voluntad.
- Cueva Tamariz, Carlos (1955). “Discurso”. Pronunciado en la conmemoración del primer centenario de José Peralta, reproducido en *Anales de la Universidad de Cuenca*, vol. 11, n.º 2: 215-220.
- Hurtado, Osvaldo (1977). *El poder político en el Ecuador*. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Maugé, René (1980). “Las ideologías en el Ecuador”. En *Política y sociedad, Ecuador 1830-1980*. Quito, Corporación Editora Nacional: 263-274.
- Moreano, Alejandro (1983). “Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX”. En Luis Mejía y otros, *Ecuador: pasado y presente*. Quito, Ed. Alberto Crespo Encalada: 137-224.
- Muñoz Vicuña, Elías (1981). “Precursores del socialismo en el Ecuador”. En *De la primera a la segunda independencia*. Guayaquil: Departamento de Publicaciones de la Facultad de Ciencias Económicas.

- Otero, Delia del Pilar (2006). “Los bloques regionales latinoamericanos a comienzos del siglo xx: Ideología y prácticas políticas en su conformación”. En *Temas de historia argentina y americana*, vol. 8: 143-157.
- Pérez Concha, Jorge (1968). *Ensayo histórico-crítico de las relaciones diplomáticas del Ecuador con los Estados limítrofes*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador.
- Quintero, Rafael (1983). “Surgen los partidos políticos ecuatorianos”. En *El mito del populismo en el Ecuador*. Quito, Universidad Central del Ecuador: 108-117.
- Roig, Arturo Andrés (1982). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. 2.<sup>a</sup> ed. corregida y aumentada. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Tobar Donoso, Julio (1982). *Monografías históricas*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Tobar Donoso, Julio, y Alfredo Luna Tobar (1994). *Derecho territorial ecuatoriano*. 4.<sup>a</sup> ed. Quito: Imprenta del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Villacrés Moscoso, Jorge (1985). *Las ambiciones internacionales por las Islas Galápagos*. Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana – Núcleo del Guayas.

— (1972). *Historia diplomática de la República del Ecuador*, vol. III: *La política exterior desde 1859 a 1931*. Guayaquil: Imprenta de la Universidad de Guayaquil.

## **b) Estudios específicos sobre Peralta**

Albornoz, César (2005). “José Peralta: del liberalismo radical al socialismo”. En *Textos y contextos*, n.º 4: 75-96.

Cárdenas Reyes, María Cristina (2002). *José Peralta y la trayectoria del liberalismo ecuatoriano*. Quito: Banco Central del Ecuador.

— (1989). *Libertad y liberación en la obra de José Peralta*. Quito: Fundación Friedrich Naumann.

— (1988). *José Peralta y el liberalismo. Análisis documental*. Quito: Ediciones del Banco Central del Ecuador.

Cevallos García, Gabriel (1977). “Todos contra uno: José Peralta”. En *Evocaciones*. Cuenca, Ediciones Municipales: 172-183.

— (1967). “Pórtico”. Prefacio a *Teorías del universo*. En *Anales de la Universidad de Cuenca*, vol. 23, n.º 2: v-xi.

Monsalve Pozo, Luis (1961). *La patria y un hombre: historia de un pueblo y exégesis de un guía*. Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana - Núcleo del Azuay.

Montúfar, Yolanda (1989). “Ensayo histórico-biográfico sobre la vida y obra de José Peralta”. En *Revista de la Asociación de Empleados y Funcionarios del Servicio Exterior*, n.º 16 – Monográfico sobre José Peralta: 29-64.

Paz y Miño, Juan José (1989). “La historicidad de José Peralta”. En VV. AA. *Visión actual de José Peralta*. Quito, Fundación Friedrich Naumann: 41-62. (También publicado en *Revista de la Asociación de Empleados y Funcionarios del Servicio Exterior*, n.º 16 – Monográfico sobre José Peralta: 115-129).

Roig, Arturo Andrés (1982). “El pensamiento de José Peralta”. En *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. 2.<sup>a</sup> ed. corregida y aumentada. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, pp. 61-83.

### **c) Estudios sobre la política internacional de Peralta**

Acosta Yépez, Francisco (1989). “José Peralta canciller de 1910”. En VV. AA. *Visión actual de José Peralta*. Quito, Fundación Friedrich Naumann: 455-477.

Delgado, Diego (1989). “El antimperialismo en el pensamiento de José Peralta”. En VV. AA. *Visión actual de José Peralta*. Quito, Fundación Friedrich Naumann: 551-600.

Estrella Vintimilla, Pablo (1989). “La vigencia del pensamiento latinoamericanista de José Peralta”. En VV. AA. *Visión actual de José Peralta*. Quito, Fundación Friedrich Naumann: 523-550.

Núñez, Jorge (1992). “José Peralta, un pensador latinoamericano en la época de emergencia del imperialismo”. En Jorge Núñez Sánchez, ed. *Historia política del siglo XIX*. Colección Nuestra Patria es América, n.º 3. Quito: Editora Nacional.

— (1989). “José Peralta y el antimperialismo norteamericano”. En VV. AA. *Visión actual de José Peralta*. Quito, Fundación Friedrich Naumann: 497-522. (También publicado en *Revista de la Asociación de Empleados y Funcionarios del Servicio Exterior*, n.º 16 – Monográfico sobre José Peralta: 81-97.)

#### **d) Textos de referencia de autores contemporáneos de Peralta**

Bilbao, Francisco (1864). *El evangelio americano*. Buenos Aires: SD. (Se cita la edición 1988. Caracas: Biblioteca Ayacucho.)

Calle, Manuel J. (1905). *Pequeña galería cómica de los principales cómplices de la última transformación política*. Guayaquil: Empresa Editorial de la Nación.

- Eastman Cox, Víctor (1911). “Mensaje confidencial n.º 34”. 26 de julio.
- Herboso, Francisco (1911). “Mensaje confidencial n.º 5”. 25 de julio.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1924). *La asamblea liberal y sus aspectos políticos*. Quito: Imprenta editorial Quito.
- (1922). *El indio ecuatoriano. Contribución al estudio de la sociología nacional*. Quito: Editorial Quito.
- Mariátegui, José Carlos (1929). “Punto de vista anti-imperialista”. Mensaje enviado para la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, en Buenos Aires, 1-12 de junio. (Se cita la edición 2007. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. Antología desde 1909 hasta nuestros días*. Chile: Lom.)
- Moncayo, Abelardo (1970). *Páginas olvidadas*. Puebla: Ed. José M. Cajica.
- Ordóñez, José Ignacio (Arzobispo de Quito) (1889). *Pastoral al pueblo de Quito*.
- Schmitt, Carl (1932). “El imperialismo moderno en el derecho internacional público”. (Se cita la traducción en castellano 2001. *El teólogo de la política*. México: FCE.)
- (1950) *El nomos de la Tierra*. (Se cita la traducción en castellano 1952. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.)

Schumpeter, Joseph Alois (1919). "The Sociology of Imperialism". En *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 46.

— (1927). "Social Classes in an Ethnically Homogeneous Environment". En *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57.

— (1955). *Imperialism and Social Classes*. Cleveland: The World Publishing Company. (Reúne los dos trabajos anteriores, 1919 y 1927. Se cita la traducción en castellano 1965. Madrid: Tecnos.)

Weber, Max (1922). *Ensayos sobre metodología sociológica*. La primera edición se debe a Marianne Weber. (Se cita la traducción en castellano 1973. Buenos Aires: Amorrortu.)





Este libro se terminó de imprimir  
y encuadernar en noviembre de 2014  
en Editogran S. A. La edición  
consta de 500 ejemplares.