# 11. SOCIOLOGIA

## DIVISION DE LAS CIENCIAS SOCIALES Y POLITICAS

Por JUSTO AROSEMENA

Tenemos ya indicado en varios lugares de este opúsculo que todos los hechos correspondientes a las ciencias morales y políticas consisten por lo general en acciones, y que afectando éstas al hombre esencialmente en su estado de sociedad, pueden considerarse como componiendo una gran ciencia, que podría denominarse la ciencia social. Pero una idea tan general no es suficiente para conocer con la exactitud debida el verdadero carácter de aquellos hechos y las diferencias que les asisten: se requiere alguna mayor prolijidad, y esto me ha determinado a consagrar este capítulo a la división de los referidos hechos, repartiéndolos en las varias especies de grupos que la imaginación puede reunir, y considerar luego como contenidos en la enunciada ciencia social.

Cuando he dicho que todos los hechos de las ciencias morales y políticas consisten en acciones, es tomando esta palabra en su más alta acepción, como cumplimiento de la voluntad. De aquí es que pudiera llamárseles praxiología, voz formada de las griegas praxis acción, y logos castellanizada en logía, que se toma en el uso común por ciencia. La praxiología es pues la gran ciencia de las acciones, el receptáculo de todos los hechos pertenecientes a las ciencias morales y políticas, los cuales son muy diversos, y de cuya diferencia es de donde ha de tomarse la división de las ciencias a que corresponden. (*)

La materia general, como se ve, es la conducta; pero la conducta puede contemplarse bajo muy variados aspectos. Primeramente observamos que todas las sanciones no pueden aplicarse convenientemente a todas las acciones. Aquellas a que es aplicable la legal forman el patrimonio de una ciencia considerable, que se refiere a las instituciones de los hombres. Las insituciones no nos interesan sino es por su influencia sobre nuestra felicidad; pero esta influencia no existe sino por cuanto la tienen en las acciones, que son las que vienen a influir directamente sobre nuestra suerte.

Pero aunque esto sea así, conviene deslindar las acciones según que sean o no objeto de las instituciones; porque la diferencia de unas y otras es bastante para merecer una separación. Hay acciones cuyo carácter es muy dudoso, a menos que se presenten en un grado muy alto, al contrario de otras, que pueden fácilmente defi-

(*) la praxiología es o reglamentaria o sancionativa, pues se versa o sobre las reglas de conductas demarcables, o sobre las penas o recompensas correspondientes a su infracción u observancia.

nirse cualquiera que sea su magnitud, otras cuyo cáracter es muy perceptible para todos, y sobre cuya naturaleza no puede haber disputas por no confundirse con acciones de otra especie. Establecer premios o castigos para tales acciones, aun en los casos en que ocurren en bajo grado, que es decir, cuando su carácter es dudoso, sería autorizar a la ignorancia o malignidad del juez para obrar discrecionalmente. Señalar los castigos o premios para solo el caso en que dichas acciones ostenten una considerable magnitud, en que todos las distingan bien, y nadie las desconozca, tampoco es exequible; porque a causa de la misma naturaleza de tales acciones, el legislador no podría deslindar sus diversos grados, y fijar los límites de la alta magnitud: y si se dejara al juez semejante atribución, se incidiría además en el peligro de la arbitrariedad, para la cual es un vasto campo toda autorización de juzgar libremente. Fuera de lo dicho, y supuesta la facultad discrecional en el juez, una permanente alarma reinaría entre los ciudadanos, por el peligro de ser envueltos a cada paso en un juicio por acusación de haber cometido aquellas acciones de que he hablado; las cuales, por tanto, hay que dejar abandonadas al gobierno de las otras cuatro acciones.

Un ejemplo compuesto hará más comprensible la explicación que precede. Los actos de ingratitud son verdaderamente malopreponderísticos: sin embargo, ellos no pueden calificarse de tales actos de ingratitud, sino es cuando se presentan en un grado muy alto, cuando la ingratitud es notable, que no puede ponerse en duda. En cualquier otro grado inferior su carácter es controversible, y lejos de podérsele asignar con seguridad aquel calificativo, tal vez puede demostrarse que les corresponde otro bien diverso. Si a la ingratitud, pues, se le quisiera señalar una pena legal, se tocarían los inconvenientes que antes hemos expuesto: tal juez calificaría de ingrata la misma acción que otro halló insusceptible de tal sobrenombre; el legislador no sabría tampoco determinar dónde empezaba una acción a ser ingrata; y los particulares temerían ser enrolados en un juicio por ingratitud, si acaso se les había hecho el más ligero beneficio y su autor pudiera pretender que no había sido bien pagado.

No sucede lo mismo con el hurto, pues éste en cualquier grado que se le suponga, aun cuando no sea sino de un ardite, siempre es reconocido generalmente por tal; puede bien definirse, y distinguirse de toda otra acción que no sea él. De señalar pues pena para el hurto, de enjuiciar al hurtador y de castigarle, no se producen los inconvenientes que de tratar del mismo modo a la ingratitud y a los presuntos ingratos.

La sanción legal es así mismo inaplicable, cuando es ineficaz superflua o eludible. En todos estos casos ella tiene que desentenderse de las acciones que no podría convenientemente tomar de su cuenta, y las ha de abandonar a las demás sanciones. Los hechos pues que se refieren a la influencia de las instituciones humanas en

nuestra felicidad, y consisten en las acciones en que aquellas pueden convenientemente mezclarse, forman una ciencia que puede llamarse nomología, de nomos institución, y logía (*).

Estos hechos no tienen otra propiedad común que la de ser objeto de las instituciones; pero por lo demás son sumamente distintos entre sí, y componen varios géneros, que son otros tantos ramales de la nomología. Los que no son objeto de las instituciones, poseyendo esta cualidad común, aunque negativa, podrían denominarse en su conjunto extra-nomología. Aunque diferentes entre sí tales hechos, lo mismo que los nomológicos, no lo son de éstos, sino que antes bien se corresponden; porque, como ha debido ya comprenderse, en cada uno de los ramos de la praxiología una parte entre en el dominio de la nomología, y otra queda libre por no ser aplicable a los hechos que le tocan la sanción legal.

Así la praxiología viene a ser como un gran círculo, dentro del cual está tirado otro círculo con el mismo centro, pero con menor circunferencia. El círculo menor hace el campo de la nomología, y el resto del gran círculo hasta la circunferencia forma los dominios de la extra-nomología. Pasemos ahora a efectuar el deslinde de los varios ramales praxiológicos, los cuales, no teniendo a mi ver un enlace necesario, pueden colocarse en cualquier orden. Son pues con su más adecuada nomenclatura: (*).

1.—El que consta de los hechos relativos a las acciones que influyen de una manera directa en la felicidad del hombre. Todas las acciones, como se ha insinuado antes de ahora, influyen más o menos en nuestra suerte, pero no del mismo modo; porque unas tienen una influencia directa y otras la tienen indirecta. Las primeras son aquellas que producen inmediatamente el placer o la pena, y las segundas las que no lo dan por sí mismas, sino por medio de algún hecho, estado, cosa, etc., que se deriva de ellas, y que es el que produce inmediatamente el placer o la pena. Una donación de una cierta porción de riqueza produce al que la recibe un gran placer inmediato aun prescindiendo de los goces que su empleo haya de proporcionarle. El trabajo, por el contrario, no es agradable en

(*) Es pues la nomología lo que se llama impropiamente legislación, que también se toma por el conjunto de las leyes de un país, y que no debiera significar, atendida la estructura de la palabra, sino la operación de dar leyes.

(*) Para la formación de estas nomenclaturas se han escogitado palabras de las lenguas antiguas, de las cuales, reunidas varias simples se hacen voces compuestas que expresen todas las ideas que ha de encerrar la nomenclatura necesitada. Las lenguas antiguas poseyendo voces muy cortas, y además siendo comunes en el día a todas las naciones, son el mejor repositorio de elementos para la formación de nuevas palabras compuestas. Mas como yo no poseo aquellas lenguas según convendría, mi proyecto de nomenclatura para las ciencias morales y políticas no debe inspirar mucha confianza.

sí, sino que produce la riqueza, cuya adquisición da el placer inmediato.

A este ramo de la praxiología pertenece la mayor parte de los delitos y de los vicios, así como las acciones que son el reverso de éstas. Su departamento nomológico abraza los delitos, y aquellas acciones que las instituciones deben premiar, para las cuales no tiene un nombre específico la ciencia. El departamento extra-nomológico comprende los vicios y las virtudes, y es lo que se llama comúnmente moral.

A este ramal corresponde también, como una subdivisión suya, aquel cúmulo de acciones que tan impropiamente se dice Derecho de Gentes o internacional. Los tratados que hacen entre sí las naciones, si bien no son verdaderas leyes, tienen efectos muy semejantes, y se acercan mucho a ellas, a lo menos si se comparan con aquellas otras naciones practicables entre las naciones, sin otro fundamento que el bonopreponderismo resultante de ellas (*).

Esta sección pues admite su división de parte nomológica, y parte extra-nomológica, incluyéndose en la primera los hechos relativos a la influencia de los tratados públicos de las naciones en su suerte, y en la segunda los hechos referentes al influjo de las otras acciones que dejo mencionadas. La nomenclatura de este ramo pudiera ser Prenerguimia (materia de las acciones de influjo directo) formada de praxis acción, y energuemo influjo directo en griego.

Pero yo no me he propuesto penetrar en los pormenores de cada ramal praxiológico, pues eso equivaldría a tratarlos todos completamente, lo que no intento, ni podría hacer tampoco. Así pues, sigamos en la simple enumeración de ellos.

2.—La religión. No quiero hablar aquí de la teología, o ciencia de los atributos de Dios, porque esta no es una rama praxiológica, sino de lo hechos relativos al influjo en nuestra felicidad de los actos determinados por la creencia en un juez supremo que vela sobre nuestras acciones, y que se encarga de premiarlas o castigarlas, según lo merezcan, principalmente en una región distinta del mundo que hoy habitamos. Aunque esto varía mucho con las diferentes religiones, en todas ellas se dan verdaderas leyes para el gobierno de los respectivos religionarios, bien sea el legislador el mismo que expide las otras leyes que rigen a los hombres como ciudadanos, bien sea otro especial. Y hay acciones de la misma naturaleza, sobre que no conviene que se expidan leyes ni reglamentos de ningún género por parte de la autoridad pública religiosa, y así quedan bajo el dominio de las otras sanciones, muy particularmen-

(*) Los tratados, por otra parte, son verdaderas leyes con respecto a los súbditos de cada nación, los cuales tienen que ajustar su conducta a los compromisos de su gobierno, que les prescribe su observancia bajo la competente sanción. Son pues leyes para los individuos particulares de cada nación, mientras su gobierno está dispuesto a respetarlos.

te de la religión ultra-mundanal. Nomenclatura: Tresquiología, (ciencia de la religión), de tresqueia religión en griego, y de logía.

3.—La ciencia del gobierno, mal llamada política, derecho constitucional, etc., y consta de los hechos referentes al influjo del gobierno en la suerte de los pueblos. Este influjo no tiene lugar sólo por el medio de las instituciones políticas, sino también por el espíritu de orden, sociabilidad y confianza que el gobierno induce entre los hombres. Tiene pues esta ciencia, como las demás praxiológicas, su parte nomo y su parte extra-nomológica. Nomenclatura: Cubernesia (materia del gobierno), de cubernis gobierno en griego.

4.—La ciencia de la riqueza, impropiamente dicha economía política, por cuanto la primera voz significa ley con que se gobierna la casa, y el agregado de política vuelve absurda y contradictoria la nomenclatura. Encierra los hechos relativos a la producción, distribución y consumo de las riquezas, que no son otra cosa que acciones nuestras. En ninguna ciencia es más limitado que en ésta el círculo de los hechos sobre que pueden dominar las instituciones, y más amplio el de los hechos que han de quedar libres de ellas y sujetos a las demás sanciones, entre las cuales hace el principal papel, en la materia de que hablamos, la natural, o sea el interés individual de cada uno. Nomenclatura: Plutología (ciencia de la riqueza), de ploutos riqueza en griego, y logía.

5.—La prevención, supresión y reparación de los males. Los males a que está sujeta la humanidad pueden muchas veces prevenirse cuando aún no se han iniciado, suprimirse, cuando sólo han empezado, y repararse después de consumados. He aquí pues tres ramos distintos de la praxiología, que constan de los hechos relativos a cada una de aquellas operaciones, los cuales provienen en parte de las instituciones, y en parte son el resultado de los demás móviles de la voluntad humana. Nomenclatura: Tasiomalía (materia de la prevención del mal), de Tasis prevención en griego, y malum (mal en latín): Cateriomalía (materia de la supresión del mal), de cateresis supresión en griego, y malum: Podiomalía (materia de la supresión del mal), de apodosis reparación en griego, y malum.

6.—La materia de los pactos. Los hechos relativos a las convenciones o pactos privados que los hombres celebran entre sí componen una sección particular de la praxiología, y no son otra cosa que las resultas de ello. Parte son estas resultas obra de las instituciones, parte de otras causas extra-nomológicas. Nomenclatura: Pactología (ciencia de los pactos), de pactum pacto en latín, y logía.

7.—En fin, la instrucción o aprendizaje. La adquisición de los conocimientos tiene que ver con algunos hechos que forman un ramo praxiológico especial. En efecto, no es indiferente que la instrucción se adquiera por este o el otro método, y así las conse-

cuencias que sobre su éxito produzcan los diferentes medios susceptibles de emplearse al indicado fin, son los hechos de esta materia, o llámese ciencia. Tales medios, como es fácil de observar, o son empleados por el legislador, o bien por los mismos individuos particulares: son pues nomo, o extra-nomológicos. Nomenclatura: Paidiología (ciencia de la instrucción), de paideia instrucción en griego, y logía.

Todos estos ramales pueden considerarse como comprendidos entre radios del gran círculo de la praxiología, y por lo mismo como otros tantos sectores suyos. Quizás se echarán de menos entre ellos algunos que para mí no son sino parte de los que quedan ya mencionados, y que por esta razón no creo deban expresarse separadamente. Así el ramo militar pertenece a la ciencia del gobierno, y la financia (*) a la ciencia de la riqueza. Hay también en nuestro catálogo formando artículo separado varios ramales que otros han incluído en otras secciones de la praxiología: tales son la prevención, supresión y reparación de los males, que Bentham ha introducido en su tratado de los delitos. Pero no deben confundirse en un mismo tratado el examen de la cualidad de delito en las acciones, y el de los medios de prevenirlos, suprimirlos y reparar sus resultas. Fuera de eso, hay muchos males que no son delitos, y a ellos también se extienden los medios de prevención, supresión y reparación.

Para la mejor inteligencia de las divisiones propuestas en este capítulo, se ha trabajado la lámina que va al fin: los signos visibles hacen en estos casos la impresión que se desea transmitir, con más eficacia que ningunos otros. Este trabajo no puede menos que ser muy imperfecto, puesto que es el primero en su línea; pero será muy importante si acaso despierta la idea de emprender otro más exacto. Esto viene a ser como un mapa de las ciencias, en donde se ven sus principales divisiones, a la manera que en los mapas geográficos se distinguen los diversos pueblos. Entonces se habrá hecho el mapa-mundi completo de las ciencias, cuando se pueda determinar con toda exactitud la amplitud de cada división, y todas las subdivisiones posibles; y entonces casi no habrá diferencias entre estos mapas y las ciencias mismas, puesto que en ellos se verán de un golpe de ojo todos los apartamientos y todas las nomenclaturas.

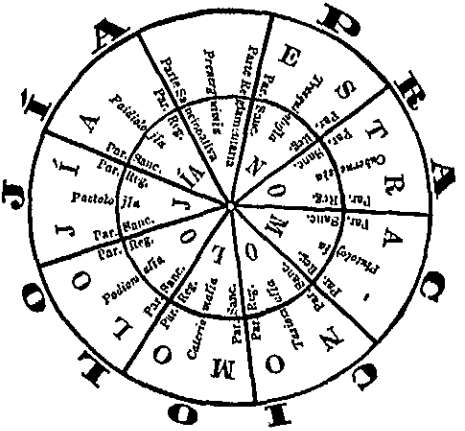
(*) Llamo financia la materia de las rentas públicas.

**Fragmento de Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas, Edición, Prólogo e Introducción de Ricaurte Soler, Ediciones de la Revista "Tareas", Panamá, 1968.**

# CIENCIAS MORALES

Y

## POLÍTICAS.



# SOCIOLOGIA

Por FEDERICO CALVO

## NOCIONES PRELIMINARES

### Definición de Sociología

La Sociología es una ciencia que abarca muchas otras y las cuales se han venido estudiando separadamente, *tales como* la jurisprudencia, la historia, la economía, etc, sin advertir que todas ellas vendrían con el tiempo a refundirse en una ciencia fundamental, desde luego que todas ellas estudian en el fondo asuntos sociales en diferentes aspectos.

La Sociología, pues, es una ciencia que está en formación y que se reintegra con los conocimientos que se han venido adquiriendo en disciplinas al parecer independientes y hasta fundamentales. Y siendo esto así sería prematuro el intentar una definición completa y definitiva, máxime cuando todavía no se ha podido formular ni tratándose de las matemáticas.

Por otra parte, la ciencia humana es una misma en todos sus ramos y esta unidad de conjunto nos dispensa los formalismos de las definiciones definitivas y de las clasificaciones precisas, empeños en los cuales se ha perdido mucho tiempo sin muy atendibles ventajas. Quién podría, por ejemplo, señalar la delimitación precisa de la química y la física o la de la física y la mecánica? Por qué no refundir la termodinámica con la física o con la mecánica o por qué no considerarla separadamente?

Todas estas son cuestiones de detalle y que sólo nos sirven para facilitar los estudios y metodizarlos convenientemente. La ciencia humana es una misma, toda vez que estudia las relaciones entre el individuo sensible y el medio sentido.

Empeñarnos en buscarle acomodo a la Sociología entre los demás conocimientos científicos, tal como lo hizo Comte en su clasificación de las ciencias de acuerdo con el grado de la positividad, o preocuparnos de si ella estudia los mismos problemas de que se ocupa la filosofía de la historia, o de si los métodos seguidos son los que realmente convienen a esta clase de conocimientos, es empeñarnos en disquisiciones interminables y de muy poca ventaja.

Lo mejor es estudiar las relaciones y las circunstancias de los hechos sociales y a ese estudio podemos darle el nombre de Sociología, que es el que más conviene en este caso y el que mejor indica la finalidad del propósito.

## No hay que discutir sobre los principios

Cuando los investigadores prefieren consultar los resultados de la experiencia, en vez de discutir sobre los principios, de hecho propender por el progreso científico. Y es que los principios suelen ser generalizaciones muchas veces festinadas e ilegítimas, y quienes en ellas se apoyan, tomándolas como verdades demostradas, tienen necesariamente que llegar en sus deducciones a conclusiones falseadas.

No sucede lo mismo cuando en las investigaciones nos atenemos más bien a los resultados de la experiencia porque son ellos los que pueden darles validez a los principios invocados y elevarlos a la categoría de verdades experienciales.

De un orden de hechos más o menos comprobados puede derivarse un principio y constituir una hipótesis legítima; pero no debe olvidarse que tal principio o tales hipótesis no son de carácter absoluto, sino meramente relativo, como lo son hasta las verdades experienciales. No se olvide que la ciencia humana no es otra cosa que un "sistema de verdades cada vez menos imperfecto".

Los hechos estudiados y las experiencias comprobadas son la base del cientifismo humano. Y para que mejor se comprenda la verdad de esta afirmación, basta recordar que la mecánica celeste, por ejemplo, constituye un sistema de verdades que se ha venido desenvolviendo, sin que todavía sepamos a ciencia cierta qué cosa es la atracción universal.

Es, pues, por medio de los resultados y las experiencias como mejor llegamos al conocimiento de la verdad científica. Por cualquiera otro camino que sigamos tenemos necesariamente que llegar al equívoco y a las perplejidades y el equívoco y las perplejidades nos inducen a las arbitrariedades del dogmatismo.

Y no se crea que la lógica puede sacarnos de apuros o señalarnos orientaciones atendibles, porque ella, en rigor de verdad, no es otra cosa que un recurso dialéctico del cual podemos servirnos o para confirmar la verdad o para prestigiar el error. Todo depende de la veracidad o del error de las premisas en que nos apoyamos.

Discutiendo principios retardamos el progreso de la ciencia y nos engolfamos lastimosamente en interminables disquisiciones.

## La Sociología es ciencia experimental

La investigación en Sociología tiene que seguirse de acuerdo con los métodos empleados en las disciplinas científicas; de lo contrario se corre el riesgo de caer en el dogmatismo y la sociología pasa a ser una filosofía de la historia o una lucubración de ética literaria.

La verdadera investigación científica consiste en la aplicación sistemática de los métodos experienciales al amparo de un sentido

común disciplinado y de una actitud emotiva del investigador, condiciones ambas por medio de las cuales "el proceso intelectual recorre las etapas de observación, inducción, hipótesis y verificación".

Hase creído que la investigación científica es disciplina que sólo está al alcance de los espíritus superiores; que para emprender en esta clase de labores se necesitan recursos muy crecidos y elementos muy valiosos. En gran parte esto es muy cierto; pero tratándose de la sociología no debemos olvidar que el laboratorio de observación y de experiencia lo tenemos a la mano y
de una observación atenta no es difícil llegar a distinguir las relaciones de causa y efecto tal como ellos se manifiestan en los seres humanos reunidos en sociedad.

"No es investigar sinónimo de cultivar, – como nos lo dice Julio Tello—. El que cultiva una ciencia lo hace muchas veces por diversión o ilustración; por satisfacer una curiosidad más o menos frívola; halagar una vanidad; o servirse de ella en el ejercicio de un arte determinado; actúa siempre en el campo de lo conocido, sujetando su inteligencia a la disciplina o tutela de la autoridad, llámese ésta, libro o maestro. El que investiga, por el contrario, lo hace por el placer que le causa la prosecución de un ideal; por satisfacer una noble curiosidad, mantenida y alentada por el carácter espiritual de su trabajo. No le preocupa vivamente el aplauso público, ni la aplicación práctica inmediata de los resultados de su labor; no se somete ciegamente a las verdades dogmáticas fundamentales sólo en su novedad, ni rinde demasiado culto a las verdades tradicionales. Su mayor satisfacción consiste en actuar siempre en campo virgen; en desprenderse de toda influencia de carácter subjetivo; en disciplinar su mente haciéndola autónoma, y en acumular los hechos mediante la observación fiel, paciente y honrada".

Esta descripción tan completa de lo que es la investigación, es de indispensable conocimiento en los estudios sociológicos, desde luego que ella nos señala un camino que nos libra de las divagaciones infructuosas y nos indica los muchos recursos que están en la disposición del hombre estudioso.

## El verdadero conocimiento procede de la observación y la experiencia

Las ideas y las creencias que no se fundamentan en la observación y la experiencia, no constituyen verdadera convicción.

Sin la observación y la experiencia no habría ciencia humana, desde luego que ésta no puede explicarse sino por aquéllas. Los conocimientos adquiridos en astronomía, en geología y en psicología, por ejemplo, nunca pudieron comprobarse por otros medios.

Mientras la química no fue verificada en el laboratorio, per-

maneció siendo el misterio de los alquimistas; mientras la astronomía no fue sometida a los rigores matemáticos, no fue más que la astrología de los antiguos; la frenología de Gall no se habría trasformado en la craneometría de Broca, sin las exigencias y las comprobaciones de la experiencias.

Sin los recursos de la observación y la experiencia tampoco estaríamos capacitados para abstraer legítimamente y formular por adelantado, partiendo siempre de lo concreto hacia lo abstracto, las teorías científicas por cuyo medio se facilita el avance y la comprensión de las uniformidades que han de constituir más adelante la ley que las comprende.

Estos mismos procedimientos de que se han valido las disciplinas científicas para adquirir sus prestigios y deshacerse del misterio en que han permanecido envueltas, son los que han de seguirse en el estudio de la sociología, para diferenciarla de la filosofía de la historia y purgarla de los dogmatismos que super-abundan en las varias materias que ella comprende y que se han venido estudiando separadamente, tales como la jurisprudencia, la economía, la historia, la moral, etc.

Todas estas materias se han estudiado sin las formalidades del método objetivo y apoyándose en las evidencias internas de los expositores, y de ahí han resultado las doctrinas más arbitrarias y las conclusiones menos conformes con la verdad de los hechos.

La sociología tiene, pues, a su cargo la rectificación de las materias que comprende y la formación de su propia personalidad científica, y para ello debe seguir el método de las ciencias experimentales con todas sus condiciones y exigencias.

## Concepto de lo falso y lo verdadero

El concepto de lo falso y lo verdadero se siente más que se comprende. Todo depende de los diferentes criterios escogidos y de las preocupaciones que más nos influyen.

Tenemos la creencia de que lo verdadero tiene necesariamente que ser lo bueno y lo conveniente y que lo falso envuelve todo lo contrario; de esta suposición sentimental han surgido interminables discusiones sin que por ello el criterio común haya podido entrar de lleno en la indiscutible certeza. Si nos atuviéramos al sentimentalismo no habría cómo precisar el concepto de lo verdadero.

Lo verdadero no puede ser otra cosa que el conocimiento que adquirimos con la observación y la experiencia. Las otras verdades, las que se fundamentan en revelaciones misteriosas, las que provienen de las evidencias internas de los predestinados o de los magos, pueden llevar el nombre de verdades; pero esta clase de verdades no pueden entrar en la consideración del sociólogo, desde luego que no proceden de la observación y la experiencia.

Precisado este término, la verdad científica ya no puede confundirse con las verdades de otra naturaleza. Sin embargo, como la experiencia humana es tan limitada y como son tantos los fenómenos que caen bajo nuestra observación, la verdad científica bien podemos clasificarla en dos grupos, a saber: la verdad experiencial y la no experiencial. La primera proviene directamente de la experiencia y la segunda, de la observación; la primera nos proporciona convicciones y la segunda, nociones.

La finalidad de la ciencia humana no va más allá del conocimiento de la relación de las cosas en los límites de espacio y de tiempo que sean accesibles a la percepción. De allí que ella no pretenda el estudio de lo que debe ser, sino de lo que es y lo que es es todo aquello que podemos conocer.

Los metafísicos dicen que para conocer las cosas es preciso remontarse hasta la esencia de las mismas; pero el sociólogo no puede ir tan lejos, ni tampoco lo pretende, porque sabe que la ciencia no puede ir más allá de los principios generales, y con ello sobra y basta y más sabiendo que los tales principios no tienen carácter inmutable y definitivo, sino que están sometidos a un constante devenir.

Lo verdadero es, pues, todo lo que podemos conocer. En cuanto a lo falso bien podemos decir, para darle precisión a este concepto, que es todo lo que no concuerda con la realidad de las cosas.

## El concepto de utilidad

Hay marcada tendencia en asociar la idea de utilidad cuando se encaran problemas de sociología, como si por este medio se comprobase mejor la veracidad de las teorías. La evidencia de una teoría sociológica puede, en muchos casos, no reportar utilidad ninguna, del mismo modo que el absurdo no comporta perjuicios necesariamente.

La utilidad no está en las cosas sino en nosotros mismos, y como todos andamos en circunstancias diferentes las más de las veces, el concepto de utilidad varía de individuo a individuo, sin que sea posible precisarlo invariablemente. Cuando la utilidad está en acuerdo con nuestros sentimientos y conveniencias, entonces la declaramos legítima y justa; pero, cuando por el contrario, está en desacuerdo con nuestros deseos, entonces deja de verlo.

Con respecto a la utilidad se han intentado muchas definiciones sin que ninguna haya resultado definitiva. Burlamaqui, por ejemplo, la definió diciendo que "lo útil es todo aquello que tiende a la perfección y conservación de los hombres". Dicha definición parece concluyente; pero analizándola cuidadosamente, bien pronto se echa de ver que es ambigua e imprecisa. Según ella la utilidad para un ladrón sería la de amaestrarse en el robo, desde luego que por ese medio podría conservarse y perfeccionarse.

Para objetivar la utilidad sería necesario igualar y nivelar antes las condiciones humanas haciendo de las sociedades verdaderos conjuntos homogéneos y uniformes. Y ni aun así quedaría resuelto el problema, porque los hombres en sí mismo llevan disparidades entre el sentir y el obrar y de ahí que muchas veces expresamos una utilidad que sentimos y otra muy distinta que practicamos. En el campo religioso, que debiera ser el de la utilidad verdadera, esta contradicción es un hecho indiscutible.

Por todas estas razones y las muchas que pueden alegarse sobre la imprecisión del concepto de utilidad, hacen que el sociólogo prescinda de él en sus consideraciones y estudios.

## Equívoco del concepto de superioridad

El concepto de superioridad tiene muy graves inconvenientes en Sociología y para evitarlos se necesita darle antes la debida precisión. Al hablar de la superioridad de un pueblo o de una raza, generalmente entendemos que dicha superioridad se refiere a su pujanza de conquista y dominación; pero la conquista y la dominación serán condiciones superiores para los dominadores y no para los dominados.

Aristóteles, dentro de ese criterio equivocado, sostenía que unos hombres nacían para la dominación y otros para ser dominados. Aceptaba, pues, un fatalismo que no existe en la naturaleza y que proviene del concepto de superioridad mal entendido. En nuestros días se sostiene que el triunfo del fuerte sobre el débil constituye un recurso de la selección natural.

La competencia es compatible con los estados rudimentarios en el orden social; es la expresión instintiva que observamos en las manadas y por cuya causa tienen necesariamente que desmejorarse las condiciones específicas de los animales y de los hombres.

El hombre racional no puede aceptar la superioridad competitiva y dominadora, desde luego que ella implica un fatalismo y el fatalismo no tiene cabida en el universo. Una superioridad que no sirve sino para competir y dominar es de carácter negativo.

La superioridad positiva sería la de cultivar y enseñar, y ésta es la mejor manera de darle validez recursiva y de interés específico a la pujanza de los fuertes. Cultivando y robusteciendo a los débiles es como se prestigian las sociedades y se engrandecen, mientras que combatiéndolos y destruyéndolos tienen que obtenerse los resultados contrarios.

En la dominación no puede haber superioridad; este es un contrasentido que nos perjudica el criterio y nos conduce a las extravagancias del juicio. El concepto de superioridad con respecto a los estudios de sociología, debe entenderse como sinónimo de mayor grado evolutivo.

Así debemos entenderlo y así es como podemos darle precisión.

## El lenguaje científico debe ser preciso

El lenguaje común es hijo del sentimiento, mientras que el científico es obra del entendimiento. El primero, como el espíritu de hombre, tiende a lo sintético; mientras que el segundo proviene del análisis. Una ciencia que no ha precisado su vocabulario, puede decirse que está expuesta a los abusos del charlatanismo.

No quiere decir esto, que para la formación de un vocabulario técnico haya que echar mano de multitud de neologismos. Con precisar la significación de las palabras comunes, tal como ya se ha indicado anteriormente, y con los tecnicismos que sean indispensables, puede una ciencia perfeccionar y completar su vocabulario. Así, por ejemplo, el agua de la química, la luz de la física y la velocidad de la mecánica, tienen científicamente una precisión que no les reconoce el lenguaje vulgar.

Es creencia generalizada la de suponer que a las cosas se les da desde su origen un nombre concreto que responda a su naturaleza, y de ahí el que se pretenda deducir etimologías hasta del parecido de las palabras, sin advertir que este procedimiento es completamente absurdo. Las palabras significan generalmente un concepto que puede o no corresponder a la cosa designada y es por esto por lo que el lenguaje común expresa significados variables y contingentes.

La Sociología tiene necesariamente que ir perfeccionando su vocabulario y el de las disciplinas que la integran. De otro modo seguirá razonándose sobre las palabras y no sobre las cosas que ellas representan o pretenden representar.

La ciencia que se vale del lenguaje común es pseudociencia, como lo es también aquélla que usa neologismos abstractos, creyendo que por ese medio se llega a lo verdadero. Discurrir sobre palabras es tarea muy al alcance de todos, y de allí que sea más fácil disertar sobre las vaguedades inmensas del derecho natural, que acometer el estudio comparado de diferentes legislaciones.

Téngase presente que la química, por ejemplo, no se aprende por medio de disquisiciones filosóficas, sino experimentando en los laboratorios.

## Las excepciones a las leyes científicas

Las leyes científicas no presentan realmente excepciones, desde luego que ellas son uniformidades y como tales, no podríamos considerarlas como uniformidades sin uniformidades.

gítima; es una prolongación arbitraria de nuestra imaginación y por medio de la cual pretendemos salirnos del mundo de las realidades. "Al hablar de imaginación creadora, entendemos simplemente la aptitud combinadora en virtud de la cual, con elementos conocidos, se llega a resultados novedosos o nuevos; cabe decir que la imaginación no crea elementos, parte de lo conocido, puesto que su base son las imágenes y por tanto las sensaciones".

Los fenómenos de sensibilidad son la resultante de la coexistencia de un individuo sensible y un medio sentido, y como ese individuo y ese medio son de naturaleza física, claro está que la ley de causación no puede referirse a causas o efectos distintos de los físicos.

Si lo moral, lo suprafísico, lo espiritual o lo divino, no fuesen de naturaleza física, nosotros no podríamos hacer tales distinciones. Lo que hay de cierto en el particular es que los partidarios del dualismo filosófico, entienden por materia los estados sólido, líquido, gaseoso o ígneo, y por espíritu los estados lúcido, etéreo, radiante, viviente y pensante, sin advertir que todos ellos son de la misma naturaleza.

Con razón ha dicho Ward que la teoría de las unidades en mécanica tiene necesariamente que ser aplicable a toda ciencia en la proporción en que puede reducirse a una medida exacta.

En revista Estudios, Año V, No. 16, pp. 161-173, Panamá, julio-septiembre de 1926.

# RELACIONES DE LA MORAL Y LA SOCIOLOGIA

Por DEMETRIO AUGUSTO PORRAS

Según Durkheim este problema no podía ser estudiado en Francia porque chocaba contra fuertes tradiciones. Todas las teorías del Darwinismo son deterministas, bien que Wunt haya ensayado admitir una causalidad voluntaria. Esta teoría es contrariada por las escuelas eclécticas, idealista y criticista. Los eclécticos persisten en profesar la doctrina de la libertad de indiferencia, y más, la explicación genética de la conciencia no la admitían. Los idealistas quieren una subordinación estrecha de la moral a la metafísica.

Los criticistas aceptan hasta cierto punto la sociología, pero ellos conceden una gran importancia a la libertad moral. Lo que los criticistas combaten en el darwinismo es la continuidad de las ciencias naturales y de las ciencias morales.

Renán pensaba que la moral está en un perpetuo devenir pero él no define lo que es este devenir. Taine con todo y profesar el empirismo en la estética no lo aplicaba a los problemas morales.

Los positivistas sólo quedaban y ellos piensan que la moral está subordinada a la sociabilidad. Pero después de Comte la teoría se divide en dos tendencias opuestas representados por Littré y Pierre Lafitte. Las dos escuelas eran opuestas a las doctrinas transformistas. Por consecuencia el positivismo no puede sino abrir la vía de las doctrinas de Spencer. De la difusión de estas doctrinas se debió una crisis de la moral: (Bosquejo de una moral. Guyaux) (Crítica del sistema. Fouillé).

Lévy Bruhl y Durkheim tentaron de conciliar la sociología y la moral. Ellos quisieron dar al público la noción de las crisis de la moral y denunciaron el sofisma de las escuelas que rehusaron el concepto científico de la moral. Una moral reducida al individualismo puro, tal como lo querían los naturalistas antiguos, era perfectamente inútil a la vida moderna. Pero si se amplía el concepto de la moralidad, etc. podrá hacernos conocer el devenir de la moral con relación a la ciencia de las costumbres. Lévy y Durkheim han querido poner fin a la antítesis de la ciencia y la moral. Ellos han demostrado que la crítica histórica puede contribuir al resurgimiento de las ciencias morales. Sobre este punto su obra es intachable. Pero encontraremos en ellos una solución suficientemente clara y coherente de las relaciones de la moral y de la ciencia de las costumbres? Es necesario contestar a diferentes cuestiones:
1) Hay entre la obra de Lévy Bruhl y la de Durkheim una verdadera unidad? 2) La sociología sobre la cual ellos fundan la moral es

una ciencia verdadera? 3) Han abierto ellos una nueva vía? 4) La solución dada es definitiva.

1) Los conceptos de Lévy Bruhl y los de Durkheim son coherentes? Estamos acostumbrados desde hace mucho tiempo a ver juntos a estos dos nombres y pensamos que sus doctrinas lo están también. En efecto ellos estuvieron aliados contra adversarios comunes, pero el desacuerdo entre ellos era profundo en lo que concierne a las relaciones de la sociología y la moral. Las divergencias tienen sus orígenes en los siguientes puntos:

a) Para Lévy Bruhl el determinismo está en desacuerdo con la idea de la ley moral. b) Para Durkheim la labor del sociólogo es darse cuenta de la obligación moral. c) Lévy Bruhl es discípulo de Augusto Comte. El ha demostrado las tendencias positivistas de Littré y de Lafite. Comte pensaba poder disminuir la idea de Derecho. Lévy Bruhl aplica el mismo método a la noción del deber. Para él la sociología moral positiva hace inútil la moral teórica. La palabra moral puede tener tres sentidos: Moral teórica. Ciencia de las costumbres. Procedimientos técnicos.

La moral teórica es ilegítima, puesto que ella es un producto metafísico. Ella debe desaparecer. Pero queda la ciencia de las costumbres y un grupo de ciencias técnicas aplicables a las ciencias de las costumbres. No hay entonces lugar para el sentimiento de obligación.

La ciencia de las costumbres debe convercernos que la universalidad es una ilusión. La ciencia moral colectiva debe reposar sobre una previsión deducida del conocimiento de las leyes (puro determinismo). Entonces no queda ningún lugar para un sentimiento de obligación.

Lévy Bruhl sostiene que para definir el objetivo de la ciencia de las costumbres hay que distinguirlas de la moral. La moral tradicional se descompone en moral teórica y la moral práctica. Que es la moral teórica? La moral teórica se propone determinar los fines que el hombre debe perseguir *cuando esos* fines son múltiples, entonces se proponen encontrar ellos una jerarquía. La moral teórica va a esforzarse en determinar los deberes del individuo. De esos principios la moral práctica nos dirá cuál debe ser nuestra conducta. Es evidente que la moral teórica como la moral práctica es una disciplina normática. *Ella implica* que nosotros tenemos juzgamientos de valor. La moral tanto teórica como práctica no es más y no puede ser una obra de ciencia. Es decir que ella no tendrá el mismo método que la ciencia de las costumbres. Ella parte de la idea de que hay una realidad moral objetiva. Ella va a proponerse no *en fundar la* moral sino simplemente en analizar la realidad moral. La ciencia de las costumbres no concluirá condenando tal o cual práctica moral. Este concepto de la ciencia de las costumbres ha sido muy difícil de hacerla admitir. Primeramente ha encontrado la objeción general que quiere que el reino moral sea el imperio

de la libertad. De una manera más precisa, la objeción ha tomado la forma siguiente: Muchos han dicho que esta ciencia objetiva era inútil porque cada uno de nosotros es esclarecido subjetivamente sobre los hechos morales. Para esto es necesario que cada uno de nosotros haga uso de la introspección. Lévy Bruhl responde que cuando queremos conocer las actitudes morales de hombres de civilizaciones diferentes de la nuestra, nos damos cuenta que estamos en presencia de conciencias completamente diferentes.

Si queremos tener una noción clara de esas conciencias, se investiga la explicación de esas actitudes morales al lado de la ciencia, cualquiera que sean los dogmas. Ellos se esfuerzan en conocer esto por un estudio objetivo y buscar como esos hechos pueden haber determinado la conciencia moral. Sin embargo, si consultamos a esos individuos, ellos nos dirán que ellos tienen sus conciencias, sus aptitudes morales. Sería inverosímil que este método que nosotros aplicamos a otras civilizaciones no tenga ningún valor para nuestra civilización.

La ciencia de las costumbres es distinta de la moral, y ella es útil en el sentido que podrá darnos los factores objetivos explicativos. El método de la ciencia de las costumbres. Este, será el de todas las ciencias, es decir, objetivo. Sin embargo hay que precisar. A menudo las gentes que se han ocupado de los hechos morales al faltarles un método riguroso no han encontrado conclusiones seguras. Este método tiene dos corolarios. Es necesario concretarse a conocer antes de comprender. Y si queremos verdaderamente conocer es necesario antes comparar. Es necesario tratar de conocer antes de ensayar de comprender. A menudo los sociólogos y los moralistas han creído que ya tenemos el conocimiento científico de los hechos morales. De esta manera el estudio de los hechos morales, no implicaría ningún estudio especial. Y así como los hombres inteligentes no tienen la pretensión de resolver las cuestiones de física sin haber hecho estudios anteriores, estos podrían explicar las corrientes morales. Ahora bien, dice Lévy Bruhl que este error reposa sobre la creencia de que los hechos morales son completamente claros. Esto no es sino un error. Si se admite que el estudio debe ser experimental, se deben reunir hechos. No es sino después que nosotros podemos ensayar en construir una teoría nueva explicativa. PARA CONOCER BIEN ES NECESARIO COMPARAR.

Todos los sistemas de moral teórica se dan como absolutos. Ellos formulan principios válidos para todos los hombres, de todos los tiempos y de todos los países; ellos implican la identidad esencial de la naturaleza humana. En realidad cada constructor de una moral teórica tiene presente no al hombre abstracto de todos los tiempos, sino el hombre de cierta raza y de cierta época. En la antigüedad griega cuando se daba una moral, se entendía que el hombre era griego, los no griegos permanecían fuera de esta moral.

En la época moderna pasa lo mismo, los sistemas morales tratan implícitamente al hombre blanco de civilización oriental, europeos o cristianos, sin embargo pretenden que la moral teórica es una moral universal.

Si se quiere construir una ciencia de las costumbres es necesario que partamos de un punto diferente: Las sociedades humanas son extremadamente diversas; las morales que corresponden son también diversas. De esta diversidad hay pruebas numerosísimas. El estudio comparativo, que se puede hacer, muestra de una manera indubitable la diversidad extrema de las prescripciones morales siguiendo las épocas y las civilizaciones. Según las épocas: la antigüedad griega justifica la esclavitud. La edad media, en cambio, justifica la intolerancia religiosa. (St. Tomás). En nuestra época se reprueba la esclavitud y la intolerancia religiosa, pero se acepta el asalariado. En nuestra época la regla moral varía siguiendo los países.

La regla moral ordena respetar la vida de los otros? Respuesta negativa absoluta de las tribus antropófagas del centro de África. (Para destruir el mal espíritu del enemigo). Los occidentales tienen sobre este punto una actitud intermediaria; no se puede matar a otro humano, pero sin escrúpulos se puede matar a los animales. Los budistas ortodoxos no matan ni hombres ni animales. (Monjes de Ceilán). Otras sectas tienen el respeto particular por ciertos animales. Brahamanas, vacas). Es posible que al terminar este estudio lleguemos a la unidad en el sentido que es posible que las diversas creencias se aproximen por ciertas características,que la estructura mental sea poco más o menos siempre la misma. (Unidad del mecanismo psicológico). Pero es otra cosa que llegar a la comprobación de esta unidad o de presentar como punto de partida una unidad artificial. Los antiguos físicos explicaban todos los fenómenos de la naturaleza por un principio único: desde el punto de partida era una unidad falsa. Hoy se ve que los fenómenos físicos son diferentes, pero al fin hay una rama de la ciencia, la energética que vuelve a encontrar la unidad.

¿Cuál va a ser el alcance práctico de esta ciencia de las costumbres? ¿Tendrá ella repercusiones sobre la moral? En un sentido sí, ella nos permitirá construir un arte moral racional. La función de este arte será modificar con procedimientos racionales la realidad moral por lo mejor de los intereses humanos, de la misma manera que la medicina que es un arte, interviene apoyándose sobre la biología para mejorar la realidad. Esta noción tiene dos afirmaciones. ¿ Está en el poder de los hombres el mejorar la realidad moral? Este mejoramiento no puede hacerse sino basándose en el conocimiento científico de la realidad moral?

1). Está en el poder de los hombres el mejorar la realidad mo-

ral? Esta afirmación encuentra una objeción. No es abandonar el punto de vista objetivo de las ciencias de las costumbres? No es hacer un juzgamiento de valor? Lévy Bruhl ha comprobado esta objeción. Los biólogos no abandonan el terreno científico cuando utilizan las artes que tratan de la biología y así pueden tener juzgamientos que los hacen salir de la realidad. El fisiólogo Hellmotz pudo decir que el ojo es un medio mediocre de óptica. Quería decir que el ojo es un instrumento mal adaptado a su función de ver. De la misma manera le sucede a un sociólogo que comprueba que una época dada tal creencia moral es un resabio de épocas desaparecidas. El sociólogo que estudia la creencia sobre las cuales reposa nuestro sistema penal, encuentra que ciertas de ellas son la expresión de creencias a las cuales hemos renunciado hace tiempo y entonces podrá decir que mejorando nuestro sistema penal tendríamos conciencia que ciertas de las creencias sobre las cuales éste reposa son resabios de épocas pasadas. Entonces se mejoraría la realidad moral, es decir, se la haría mejor adaptable a la sociedad contemporánea.

Por otra parte este arte moral racional no se desarrollará sino en límites muy estrechos. Aquellos que lo construirán no tratarían de darnos una moral. Una sociedad no puede tener sino la moral que ella tiene. La sola obra que se puede seguir es el mejoramiento parcial de esta moral. Se podrá mejorar la moral como un jardinero mejora sus árboles podándolos. Esta ciencia de las costumbres infiere de la moral tradicional.

Crítica: En la demostración de Lévy Bruhl la parte esencial es muy sólida, es decir, la idea de que es posible estudiar de manera científica la moral. En los hechos morales, sin embargo, se puede hacer algunas reservas sobre los puntos secundarios. Lévy Bruhl abre su libro por una crítica de la moral teórica. Su capítulo primero tiene por título "No hay y no puede haber moral teórica". En el capítulo primero se encuentra la demostración que establece no que la moral teórica es imposible, sino que la moral científica es imposible. Aún si se admite esta demostración, esto no quiere decir que la moral teórica sea aceptada por Lévy Bruhl. La moral práctica se analiza en una multiplicidad de prescripciones. Arriba de esta moral práctica aplicada se puede concebir como útil, disciplinas teóricas, moral teórica. Esta moral teórica sería una construcción cómoda para nuestro espíritu la que nos permitiría representarnos, bajo una forma esquemática, la diversidad de las reglas aplicadas. Resulta de esto que en el dominio de la moral hay lugar para las disciplinas teóricas y aplicadas como también hay lugar para una teoría jurídica. Esta moral teórica no es de ninguna manera la ciencia en el sentido propio del término. No se puede decir, pues, que no puede existir una moral teórica.

El segundo punto al cual debemos hacer reservas es el concepto del arte moral racional. Que se puede sacar de las ciencias de

las costumbres un arte racional, es posible a condición que no se pierda de vista, que los fines de este arte no serán dados por las ciencias de las costumbres. Hay un equívoco en el pensamiento de Lévy Bruhl. La comparación que es su punto de partida es la comparación de Helmholtz "El ojo es un instrumento mediocre para la visión". El dice que éste no sale del cuadro de la ciencia. En la especie el fin perseguido por el ojo es único y no puede ser discutido. El fin escapa a todo debate. El solo punto que puede ser objeto de un debate es de saber si el ojo es un buen instrumento para la visión. Mejorar la moralidad de una sociedad, será hacer realizar el orden para los unos, la justicia para los otros, la igualdad para los más. Estamos en presencia de fines diversos que tiene cada uno sus partidarios. En materia de arte moral racional hay discusiones posibles sobre el mismo fin. En materia de moral y de ciencia de las costumbres cuando se quiere pasar de la comprobación a los caminos, es necesario disociar los fines y los medios.

Hay un tercer punto extremadamente discutido. La ciencia de las costumbres a medida que se constituiría no engendra el escepticismo moral. Se ha dicho: se tratan las reglas morales como una sección de la naturaleza, así llegamos a darnos cuenta que las creencias morales de una época y de un país no tienen sino alcance relativo. Esto no destruirá el prestigio a las creencias morales? Antes que se constituyan las ciencias de las costumbres las reglas morales se representaban como imperativos categóricos.

Si se reintegran estas reglas en su tiempo y en su país, si se les disipa, no vamos a destruir su prestigio? Lévy Bruhl y Durkheim han contestado que al contrario, la ciencia de las costumbres nos muestra la legitimidad de la moral de nuestro tiempo y de nuestro país, porque ella nos muestra que nuestra época y que nuestro país al ser lo que son, nuestra moral no podrá ser otra.

## CONTRADICCION DE LA DOCTRINA DE DURKHEIM Y DE LEVY BRUHL

Es necesario escoger entre la tesis de Durkheim y la de Lévy Bruhl. Se puede confundir la moralidad con la legalidad? Caso de la tutela. Insuficiencia de la legalidad para dar a cada uno los principios de la moralidad. La autoridad legal, el constreñimiento moral, no pueden explicar la autoridad de la conciencia moral.

Problemas presentados a la sociología por el estudio de la Historia. Explicación de la ley moral. La comprobación de las variaciones y de los errores de la conciencia deja lugar a un escepticismo moral que debemos combatir.

Pero podemos conservar tal cual, el método de los sociólogos? Durkheim ha formulado las reglas de este método en su obra "Re-

glas del método sociológico". Es la filosofía social y moral de Durkheim la que debemos revisar. En efecto el describir la conciencia moral como un reflejo del constreñimiento social. El aplica a la ciencia de las costumbres las reglas de la sociología general, pero se puede encontrar en su obra conceptos sucesivos de la sociología. Estos dos conceptos son incompatibles. En efecto, en las reglas del método, la sociología está considerada como una ciencia concreta y en un artículo (sociología y ciencias sociales) considera a la sociología como síntesis de las obras sociales (etnografía, economía social, mitología comparada, etc.). Estas dos definiciones no pueden concordar por dos razones; en su primera obra Durkheim rehusa reconocer la existencia de las ciencias sociales, de donde se desprende que no puede existir ninguna síntesis; la sociología debe ser construida de todas sus piezas.

**En revista Universidad, No. 26, pp. 145-154, Panamá, 1947.**

# DEFINICION DEL CONCEPTO "INDIO" Y "DE LO INDIO" SEGUN UN CRITERIO ETNICO Y SOCIOLOGICO

Por DIOGENES DE LA ROSA

## EXPOSICION DE MOTIVOS

No existiría el problema del indio americano si no hubiese una previa realidad histórica, de la cual todos nuestros indígenas y los no indios somos, en este momento, resultado y consecuencia. Esa realidad histórica, que condiciona originalmente el problema del indio americano, es un hecho de fuerza, un hecho de violencia y se llama la conquista de América, por diferentes naciones europeas. Por haber existido el hecho de la conquista, existe hoy el problema del indio.

Si las culturas americanas hubiesen continuado su proceso de desarrollo, que comenzó, posiblemente, según los datos más atendibles, ya como cosa orgánica, allá por el segundo siglo de la era cristiana; si hubiesen ellas apurado su proceso sin intervención de una cultura, de una civilización extraña que lo interrumpiera, quizá no existiría ahora el problema del indio, de lo indio, o, con seguridad, no existiría en las condiciones en que a nosotros se nos plantea en este momento.

En el comienzo de este problema, pues, está la conquista de América, que tiene todas las características de cualquier conquista. Es decir, de la irrupción en un territorio determinado, donde habita una población dada, con sus costumbres que responden a un desarrollo autóctono, por una raza o una nación o una fuerza extranjera, que se interpone en la vida de la comunidad aborigen, la interrumpe, la moldea, la desfigura y la desnaturaliza.

Ahora circulan por allí unos ciertos conceptos que tratan de imponerse, no por su fuerza científica sino por el poder político que los respalda, a la luz de los cuales la conquista de la América, no sólo por los españoles sino por todas las demás naciones europeas, pero, predominantemente, por los españoles —porque esta tesis se ha suscitado en medios hispánicos— no es una conquista sino, solamente, una empresa misional. Aquello no es cierto históricamente y no tenemos por qué falsear la historia, si queremos deducir de ella criterios que nos ayuden a resolver los problemas presentes.

La conquista fue simplemente conquista: la conquista de un pueblo de una cultura determinada, que tenía como tal cultura una serie de cosas características, unos usos materiales, una manera de trabajar, de producir lo necesario para el sustento de la vida y, también, una manera de resolver el problema del hombre frente al hombre y del hombre frente a la sociedad. Sobre esa cultura, formas extrañas de vida se impusieron por la fuerza material, aunque

tuvieran un fin ideológico, un revestimiento espiritual y funcionaran, también, como sistema de creencias religiosas, justificadoras de aquella fuerza. La conquista, como hecho histórico, es por eso un hecho de fuerza que tuvo, desde luego, consecuencias espirituales. Estos son los datos históricos del problema indigenista, los que nos van a servir como punto de arranque para llegar al esclarecimiento de la definición del indio, aceptada por los Congresos Indigenistas Interamericanos.

La civilización extranjera, europea, que en sus diferentes módulos —español, portugués, inglés, francés— llega a la América, desde fines del siglo XV y que para mediados del siglo XVI ya ha subrogado, se ha superpuesto a las civilizaciones y culturas indígenas, produce un hecho bien conocido: el mestizaje.

La conquista de América, no obstante tener caracteres generales, presenta variantes, de acuerdo con las diferentes regiones geográficas donde llegan los invasores europeos y, también, conforme al grado de cultura de los pueblos americanos. Al norte y al sur del Continente existían ya dos culturas poderosas, que contaban con varios siglos de evolución y que formaban imperios, realidades políticas unificadas. El Imperio Azteca, al norte, producto de una evolución de varios siglos, y el Imperio de los Incas, al sur, el "imperio de las cuatro direcciones", y en el resto de la América, tribus y familias indígenas dispersas, con diferentes grados de cultura que iban desde el estadio recolector hasta otras de una mayor evolución.

Las diferencias de las culturas encontradas en América imponen modalidades distintas en la constitución del Imperio Español. Así, en vastas regiones como México y el Perú, asiento de los imperios azteca e inca, los españoles encuentran indígenas que se regían por ciertos mecanismos políticos, bastante desarrollados, que estaban acostumbrados a obedecer a una autoridad central, que tenían sus sistemas de gobierno, sostenidos mediante impuestos. Sobre ellos la monarquía española establece enseguida el Virreinato. La organización política extranjera encuentra un medio en el cual puede proyectarse de una vez y, por eso, las grandes poblaciones de México y Perú quedan prontamente organizadas, integradas como Virreinatos, pues las propias tradiciones, la propia realidad indígena, los métodos de vida ofrecen, desde el primer momento, la posibilidad del establecimiento de una jerarquía política, poderosa y superior como la del Virreinato. En cambio, en el resto de la América, donde las diferentes tribus indígenas se encontraban en estadios inferiores de cultura, los Virreinatos no surgen desde el primer momento, sino que surgen otros mecanismos administrativos —las Capitanías Generales—, más adecuados a una realidad donde los mecanismos autóctonos de gobiernos eran más rudimentarios.

La consecuencia de todo lo apuntado es que hoy, a cuatrocientos años de distancia del doce de octubre de mil cuatrocientos no-

venta y dos, de todas las poblaciones aborígenes de América quedan, según los cálculos más cuidadosamente hechos, treinta millones de descendientes de los primitivos pobladores americanos, que no están integrados económica, social y políticamente en las entidades nacionales, que han surgido como resultado de una larga transformación. Y esos treinta millones de almas que, en diferentes estadios de cultura, hay en las diferentes regiones de América, con rasgos comunes que las identifican, presentan a todas las naciones americanas o, por lo menos, a las naciones americanas con fuerte población indígena, este problema: el problema del indio y de lo indio. Un problema que no ha sido hasta ahora propiamente definido. Y, como es natural, se han buscado varias fórmulas para identificar, para señalar, para distinguir esa parte de la población de América: Esos treinta millones de indios constituyen un problema que hay que resolver, porque la vida política, la vida económica, la vida social de ningún país de América, donde se encuentran en condición de sometimiento, de atraso o de relegación, esos treinta millones de indígenas, no podrán desenvolverse normalmente, mientras ese problema no se resuelva.

Parecería tan fácil definir quiénes son los indios, cuántos son y cómo son. Sin embargo, después de muchos intentos se ha visto que la definición no es tan sencilla. Hay que definirlos; hay que saber quiénes son, cuántos son y cómo son, porque si no lo sabemos no descubriremos qué clase de acción, qué clase de política hay que desarrollar, para sacarlos de la condición de inferioridad en que se encuentran y ponerlos al nivel común de las demás partes de la población americana, para que entonces sea verdad lo que dicen las Constituciones democráticas de nuestros países, que todos somos iguales y que del pueblo en sí emana el poder público.

Mientras ese problema no se resuelva y mientras los indígenas de América no salgan de la condición de inferioridad en que se hallan en punto a economía, a relaciones sociales y a política, todas las Constituciones de América estarán diciendo una mentira, porque no es verdad que los habitantes de toda la América seamos iguales en la realidad.

La primera dificultad para la definición que trataremos de hallar es la de que con todo y la situación de apartamiento o de segregación de las comunidades indígenas, ellas en su condición actual, son el resultado de cuatrocientos años de mestizaje. No han permanecido en el estado de pureza en que estuvieron originalmente, con respecto al conquistador y colonizador europeo, ni han permanecido inmunes a las mezclas raciales ocurridas a partir de la conquista y la colonia. Ellas se han mezclado en múltiples formas y esas mezclas, desde luego, las han influído sensiblemente. Por eso, para definir al indio y a lo indio, no puede uno atenerse, exclusivamente, al criterio racial, porque en América, además, no hubo nunca una sola raza indígena. Las razas indígenas america-

nas son varias: poseen ciertos rasgos físicos, fisiológicos comunes; pero tienen también diferencias somáticas y peculiaridades culturales. No ha habido una raza aborígen americana única sino varias que, sobre un fondo común de caracteres que las identifican, despliegan otros diferenciales. Resulta, pues, que desde el punto de vista racial o étnico, y desde el punto de vista de los intercambios y cruzamientos, falla el criterio racial al tratar de establecer quiénes son y cuántos son los indios de América.

Lo mismo ocurre, si prescindiendo del criterio estrictamente étnico, en el sentido físico, o tratando de llenar sus lagunas, acudiéramos al criterio cultural. Cuando los conquistadores europeos llegaron a la América, repetimos, encontraron a los aborígenes con diferentes grados de cultura. La conquista se caracterizó, entre otras cosas, por el intento de arrasar esas culturas, de barrerlas, de limpiarlas, de imponer a los aborígenes americanos los modos de producir lo necesario para la vida y con los modos de producir lo necesario para la vida, los modos de conducta que traían los europeos, conformados a sus creencias religiosas, morales y políticas y a las instituciones en que tales creencias se objetivaban.

El intento de arrasar las culturas aborígenes no se cumplió plenamente, por una simple razón: porque los europeos no podían prescindir del indio y podían menos en aquellas regiones de América donde encontraron a los indios cohesionados por poderosas culturas propias, como las de México y el Imperio Incaico, ya que en definitiva, no les importaba tanto la tierra como el indio que la podía hacer producir. De aquí la necesidad de conservar al indio para ponerlo a producir en beneficio de la cultura y del sistema de usos, del sistema de ideas, del sistema de costumbres que los europeos trajeron a la América. Y, por ello, la obra de arrasamiento, aunque adquirió grados de extensión y profundidad considerables, no pudo llegar a su culminación porque, destruir totalmente la cultura de los indígenas, era destruir a los indios que vivian dentro de esa cultura, pues una cultura es una unidad de vida; no es algo exterior a nosotros, sino que está dentro de nosotros mismos y cuando nos lo rompen, nos rompen no sólo la columna vertebral del cuerpo sino del espíritu.

Ocurrió, pues que los remanentes de esa cultura fueron influidos por las culturas importadas, las cuales impuestas a la vez, influían sobre éstas. En los usos de los indígenas de América de hoy nos encontramos, por ejemplo, en el aspecto de la producción, instrumentos de trabajo de origen indígena, como la coa, el chuzo con que se abren los hoyos para la semilla, pero variados por la influencia cultural extraña, porque la coa de los indios era de un palo de cierta resistencia, aguzado, mientras que la que hoy utilizan lleva un casquete de acero o de hierro. La coa actual es producto de dos tipos de cultura: la indígena y la impuesta. Este fenómeno se presenta en los diferentes aspectos de las culturas aborígenes al

punto que hoy, por mucho que se hayan conservado en un movimiento difusivo de repliegue, lo que tienen de cultura viva al presente muestra las influencias culturales extranjeras que, durante cuatrocientos años, las han estado modificando y a las cuales, a su vez, en un movimiento de reversión, han influido de varias maneras. Tomemos otro ejemplo: Los indígenas de la América del Sur, de las regiones andinas, se tocan la cabeza con un sombrero, una especie de burra o bombín, pero eso es una adaptación una importación cultural europea.

De manera que, por el camino de las culturas, exclusivamente, tampoco podremos caracterizar al indio porque nos encontraremos con formas culturales manifiestas en diferentes aspectos de la vida social que, aunque propias de los indígenas en su condición de tal, es el resultado de un proceso de cuatrocientos años de interculturación.

El tercer elemento —en que se ha puesto cuidado— es el elemento lingüístico. Las lenguas, menos que cualquiera otra manifestación de la vida, han sido producto accidental del hombre. La lengua es un instrumento social. Si el hombre hubiera aparecido aislado, individualmente perdido en la inmensidad de la tierra y quedado así por milenios, el lenguaje no habría surgido jamás o a lo sumo tendría el lenguaje característico de los animales: ladridos, chillidos, silbidos. El lenguaje es un producto social. El hombre habla cuando, por las necesidades de la vida social tiene algo que decir, que comunicar. Por eso, la lengua es un medio de identificar a un grupo humano porque en ella se vacían nuestros sentimientos, emociones y pasiones, como pueden ustedes apreciar fácilmente en el propio ejemplo que les doy, diciendo esas palabras en que pongo mi acento, en el cual se traduce mi propia psicología, la que me he formado en el intercambio con todos mis semejantes, en este pedazo de mundo que es la sociedad panameña. Por eso, el lenguaje revela uno de los caracteres típicos de todo grupo humano y ofrece camino para definir a los indios americanos. Pero no podría tampoco atribuírsele primacía, pues hay en América comunidades indígenas que hablan una sola lengua (monolingües) y otras hablan dos lenguas (bilingües), que a más de su lengua autóctona hablan el español, el portugués u otra de las lenguas que he llamado invasoras. Y también hay comunidades indígenas que han perdido su propio idioma, que ha ido arrinconándose, reduciéndose a un mínimo esencial de palabras y al cual se han superpuesto los idiomas traídos por los conquistadores. La lengua, en consecuencia, no podría ser el determinante único de la definición del indio americano; pero si es uno de los elementos que han de tomarse en cuenta para caracterizarlo.

Se ha pensado, también, que bastaba, para determinar quiénes, cuántos y cómo son los indios de América, una cosa que está a la vista de todos nosotros: su situación de necesidad y que se podría

decir: son indígenas o indios americanos aquellos a quiénes les falta ésto o aquello, etc.

Este criterio, sumamente inteligente, tropieza, sin embargo, con la dificultad de que es ahora cuando en toda la América, en virtud de la organización de los conceptos indigenistas, se está procediendo mediante las investigaciones de campo, de las indagaciones parciales, a hacer lo que se llama la plantilla de las deficiencias, de las ausencias, de las necesidades de la vida indígena americana y que, justamente, ese es el problema que trata de resolver la política indigenista.

Llegamos, finalmente, al criterio del cual no parecen disentir, cualquiera que sea el énfasis que pongan sobre uno u otro de los aspectos nacionales, los antropólogos, en el cual hay más acuerdos y todos encuentran un punto de referencia, que puede servir para unir las diferentes culturas en una y arriba a ese punto que hemos estado buscando: el de la definición del indio y de lo indio. Es un criterio psico-sociológico; es un criterio de conciencia social. Todos los elementos, todos los criterios que he enumerado antes, el racial, el cultural, el lingüístico, el punto de vista de las deficiencias, vienen a integrarse dentro del que acabamos de mencionar. Arribamos así a la conclusión de que es indio el que se siente indio y reacciona como indio, y que no es indio el que no siente, que no actúa de una manera natural, podemos decir así, dentro de ese ámbito de conciencia, dentro de ese repertorio de usos y costumbres, dentro de esa manera de ver y reaccionar, que forman la envoltura de las comunidades indígenas. Por eso, el criterio del indio no es de orden individual.

Para filiar al indio, no nos vamos a atener sólo a sus rasgos fisonómicos ni al lenguaje que hable, ni exclusivamente a su régimen natural de vida, a lo que produce ni a lo que come, sino al criterio de conciencia de grupo, o de conciencia de comunidad, y de allí que la definición del indio sea una definición comunitaria y no individual, en la cual se incluyen los elementos que he dicho: el étnico, el cultural, el lingüístico, el comunitario. El status de conciencia social es lo que puede darnos la base de la política y acción indigenistas.

La acción indigenista, la política indigenista, tienen en cuenta las comunidades indígenas, al indio como comunidad y a lo que es expresión de esa comunidad, lo indio, a la manifestación de esa psicología de grupo, de esa conciencia de comunidad, en sus reacciones, en sus actos. Y por eso la acción indigenista de política indigenista, la concepción de una acción sobre las comunidades indígenas, a través de ellas mismas, ha de tener un sentido también comunitario.

La conquista, como decía antes, destruyó algunas ideas pero no pudo destruir otras, de la civilización o de las culturas existentes y la política indigenista, la acción indigenista, es decir, el trata-

miento teórico y práctico de una serie de cosas por hacer, para sacar a los indígenas de América de su condición de inferioridad económica, social, cultural y política, mediante la acción de los gobiernos, de las organizaciones del tipo de los institutos indigenistas y de todas las entidades cívicas y también religiosas, a las cuales preocupe la vida de los indígenas.

Pero, y entramos ya en el terreno del planteamiento de este concepto unitario del indígena, de esta concepción a base de la conciencia de ser indio: ¿qué es lo que en el último instante define a los indios como individuos y como comunidad? Se presentan, a su vez, dos vertientes al pensamiento y a la acción. ¿Qué debe proponerse la acción indigenista? ¿Conservar al indio como indio? ¿Mantenerlo en su status actual o transformar al indio a través de sí mismo y llevar su cultura a una integración cultural superior?

Voy a repetir mi pregunta: ¿Qué hacer con el indio? ¿Mantenerlo como indio o transformarlo? Esta pregunta y todas las que de quí se desprenden, presentan una serie de dificultades iniciales, porque las formulamos nosotros, las formulo yo, como parte de una generación, porque al cabo de cuatrocientos años de Historia se dan cuenta de que no podemos tener en América treinta millones de indios —como decía el profesor Rubio—, en una condición marginal respecto a nuestra cultura y a nuestra vida nacional y que tenerlos es para nosotros una especie de "negra conciencia". Esos treinta millones de indios en condiciones de inferioridad, de personas relegadas, son un problema de conciencia para las naciones americanas.

Ante esa realidad, nos percatamos de la gravedad de nuestra posición al preguntarnos: ¿Y al cabo de cuatro siglos, nosotros vamos a resolver el problema del indio? ¿Para quién lo vamos a resolver? ¿Para el indio o para nosotros?

Porque el indio mismo puede alzarse para preguntarnos: Bien, ¿y en virtud de qué van a definir y desarrollar ustedes una política indigenista? Si la *definen* desde su punto de vista de lo indio, será de indígenas. Nos encontramos, pues, sencillamente, ante un serio problema de confrontación de culturas, pero que no es, en ninguna forma, un problema insoluble.

La conquista, he dicho, destruyó parte, pero no pudo destruir unas cosas de las culturas aborígenes. Después del período de la eliminación física del indígena, los conquistadores se dieron cuenta de que no podía ser esa la *práctica* conveniente. Conocemos la Historia: Del propio seno de los conquistadores, surgieron tres o cuatro grandes figuras que nosotros, en la Historia de América, debemos tener como signos y como símbolos de la acción indigenista. Sólo mencionaré a Bartolomé de Las Casas, a la cabeza de los que se pronunciaron contra la destrucción del indio y plantearon el problema moral a los colonizadores, reclamando respeto y consideración para el indio. De allí procede, *históricamente* hablando,

lo que nosotros hoy llamamos la acción y la política indigenista. Bajo la acción de De Las Casas y de todos los seglares y religiosos que se hicieron eco de sus palabras —que no todos se hicieron eco porque del mismo seno de las organizaciones religiosas le salieron tremendos contradictores, como le salieron también del seno de los seglares— y al darse cuenta de que ese grito era justo, la Corona buscó los medios de corregir los desmanes de la conquista. Entonces surge toda esa rica, toda esa cuantiosa floración de las Leyes de Indias, cuyo resumen es una política, es una concepción indigenista y es una acción indigenista desde el punto de vista colonial que siempre, en el fondo estaba regida por el concepto de que el indio es un ser en condición de menor valía y que sin alterar esa condición dentro de una determinanda organización social, hay que asegurarle el mínimo de condiciones que le corresponden como ser humano.

La revolución de independencia, que se hizo bajo el dominio de unas ideas y unos intereses contrapuestos a los intereses de la monarquía feudal española, también tiene un tratamiento y una concepción indigenista, que aunque no expuesta en términos explícitos se deja ver en su manera de actuar. Bajo el influjo del pensamiento liberal, de sus tesis del Estado abstencionista, la República supone que con suprimir la esclavitud de los negros y la servidumbre del indio, y dejarlos en absoluta libertad, está resuelto el problema. Sin darse cuenta de que el indígena abandonado al funcionamiento mecánico de leyes que no entiende, podría por sí solo resolver los problemas que ha dejado la conquista y la colonia. Por eso no vino sino a complicarlo. De tal modo, que, al cabo de ciento treinta años de República, estamos frente al hecho de que las leyes que adoptan para la redención del indio no operan porque la realidad del indio no es conocida en sus términos verdaderos. Surgen entonces los nuevos conceptos que dan base y orientación a la política indigenista y que se resumen en la solución del problema de este confrontamiento de culturas.

Tenemos que decirlo de una vez. Desde el punto de vista histórico, la cultura que nosotros llamamos occidental, tiene ciertas formas, ciertos ideales, ciertos objetivos, indudablemente de tipo superior respecto de ciertas formas, ideales, objetivos de las culturas indígenas. El problema, consiste entonces, en llevar a las comunidades indígenas esas formas superiores de vida, pero sin introducir en esta política, en esta acción, ningún elemento de violencia o coacción. Y para que no haya eso debemos enfrentarnos a las culturas indígenas como culturas que tienen, también además de sus propios valores, valores universales. Debemos comprender que en el fondo de la concepción religiosa del indígena hay un punto de verdad, como en el fondo de todas las concepciones religiosas de la humanidad; hay conceptos de bondad y justicia que no han encontrado una forma adecuada, desde nuestro punto de vista. Y esa cosa común, humana, que encontramos en todas las culturas,

ha de dirigir el pensamiento y la acción indigenistas.

De las formas de vida comunitarias indígenas les queda a ellos —y quedan frente a nosotros— algunas cosas valiosas que sirven para su propia elevación a un superior estado de cultura que suponemos es la nuestra. El sentido de comunidad, el sentido de asociación para la realización de tareas comunes es, por ejemplo, un elemento valioso de la cultura indígena y si pasamos al terreno del arte, que es una de las manifestaciones esenciales del hombre, porque el arte, en definitiva, no es sino una de las maneras que el hombre tiene para resolver las contradicciones de su existencia y de organizar la propia sociedad, si pasamos a ese terreno, las culturas indígenas nuestras presentan un ejemplo realmente admirable de capacidad extraordinaria, para convertir en cosas ideales las cosas brutas, los materiales que la Naturaleza ofrece: el barro, la piedra, la madera, etc. Allí debe ir la política indigenista al conocimiento de las culturas indígenas, al señalamiento de los valores artísticos que hay allí, al aprovechamiento de esos valores, para desarrollar una acción que eleve al indígena económica, cultural y socialmente, que lo saque del estado de penuria y de atraso económico en que se encuentra, que lo redima de males que son extirpables, que levante de la conciencia de las poblaciones indígenas esa sensación de humillación que les produce el verse desamparados, no tanto ante la Naturaleza, a la que supieron enfrentarse antes de que los españoles llegaran a América, de una manera más o menos feliz, sino en cuanto a la sociedad, en cuanto a nosotros mismos, que somos, a cuatrocientos años de distancia, los herederos responsables del hecho inicial que produjo el problema indigenista que enunciamos. Es así como tenemos que delinear una política indigenista en lo económico, en lo social, en lo religioso, que actuando a través de los indígenas y con los indígenas, los supere, los eleve a la integración con la cultura que llamamos occidental. Y cuando esa política indigenista llegue a su consumación, el problema indigenista habrá desaparecido en las naciones de América que hoy lo tienen planteado y será verdad que todas ellas sean naciones democráticas, fundadas en el principio de la igualdad de todos los pueblos. Entonces, digamos, los indígenas de Panamá no serán indígenas en el sentido en que hoy los concebimos, sino una agrupación que tendría ciertas características, pero que desde el punto de vista económico, político y social se encontrarán en el mismo status de todos los demás panameños.

Por lo dicho, propongo:

## EL PRIMER CONGRESO INDIGENISTA PANAMEÑO

### CONSIDERANDO:

Primero.— Que la adecuada definición del indio y lo indio,

condicionada necesariamente por su objeto, que es una realidad en proceso y no una entidad estática, debe dar base a una política indigenista justamente concebida y a una acción indigenista correctamente desarrollada; y,

Segundo.— Que el debate previo sobre esta definición entre los estudiosos, investigadores y tratadistas de la materia y en varias reuniones americanas ha establecido algunos acuerdos provisionales que sirven como pauta para ulteriores estudios y para el señalamiento de la política y acción indigenistas,

RESUELVE:

Primero.— La definición del concepto de indio y de lo indio tiene como objeto la comunidad y la cultura indígenas, caracterizadas como una realidad variante y transformable, sometida a la interacción de los elementos biológico, cultural, lingüístico y sociológico; y,

Segundo.— Adoptar como definición general, susceptible de ulteriores precisiones, del "indio", la que acogió el Segundo Congreso Indigenista Interamericano, celebrada en Cuzco en 1949, en los términos siguientes:

"El indio es el descendiente de los pueblos y nacidos precolombinos que tienen una misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños, en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque éstas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños. Lo indio en la expresión de una conciencia social vinculada por los sistemas del trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes."

**"Definición del Concepto 'Indio' y 'de lo indio' según un criterio Etnico y Sociológico", en revista Lotería, 2a. época, No. 84, pp. 84-92, Panamá, noviembre de 1962.**