

ANTROPOLOGÍA INDIGENISTA EN EL ECUADOR

*desde la década de 1970:
compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos*

CARMEN MARTÍNEZ NOVO

FLACSO, SEDE ECUADOR

cmartinezn@flacso.org.ec

Resumen

ESTE ARTÍCULO RESPONDE INTERROGANTES SOBRE LAS OPORTUNIDADES Y PROBLEMAS QUE SE PRESENTAN al hacer ciencia social en lugares política y económicamente inestables, sobre la inserción del investigador en los procesos sociales y políticos que analiza, y sobre las dificultades de la producción y la participación académica de los antropólogos indígenas en la antropología ecuatoriana. Uno de sus hallazgos es que los actores que contribuyeron a la organización del movimiento indígena en el Ecuador, la iglesia progresista y la izquierda, son también los principales productores de pensamiento antropológico; por tanto, cuestiona la creencia generalizada de que la izquierda no comprendió la importancia de la cultura y la etnicidad. Finalmente, analiza la relación ambigua de los académicos con el movimiento indígena y sus posibles efectos políticos.

PALABRAS CLAVE: antropologías del mundo, indigenismo, Ecuador, movimiento indígena.

INDIGENIST ANTHROPOLOGY IN ECUADOR SINCE THE 1970S: POLITICAL, RELIGIOUS, AND TECHNOCRATIC COMMITMENTS

Abstract

THIS ARTICLE IS AN ATTEMPT TO ANSWER SOME QUESTIONS ABOUT THE OPPORTUNITIES AND OBSTACLES faced when doing social science in politically and economically unstable places; the insertion of the researcher in the social and political processes that he/she is trying to analyze; and the difficulties faced by indigenous anthropologists regarding academic participation and production in Ecuadorian anthropology. One of the findings of this article is that the same actors that helped organize the indigenous movement in Ecuador, the progressive Catholic Church and the left, are also the main producers of anthropological knowledge. Thus, the article questions the common assumption that the left did not understand the importance of culture and ethnicity for contemporary politics. Finally, the complex relationship of Ecuadorian academics with the indigenous movement and the political effects of these tensions are analyzed.

KEY WORDS: World anthropologies, indigenism, Ecuador, indigenous movement.

INTRODUCCIÓN¹

EN EL LIBRO *ETHNOGRAPHY IN UNSTABLE PLACES* LA ANTROPÓLOGA CAROL Greenhouse (2002) señala que la investigación en condiciones de cambio intenso nos permite cuestionar reificaciones del estado y la sociedad, porque las estructuras dejan de entenderse como naturales cuando colapsan, se vuelven ambiguas o se

1. Algunas personas inspiraron este trabajo y ayudaron a mejorarlo con sus sugerencias y comentarios. Quisiera agradecer a Deborah Poole, Víctor Bretón, Francisco Rhon, José Yáñez, Andrés Guerrero, Segundo Moreno, Carlos de la Torre, Mercedes Prieto, Gioconda Herrera, Carlos Arcos, Fernando García y otros colegas de la Flacso. Agradezco también a los dos lectores anónimos de la *Revista Colombiana de Antropología* por sus sugerentes comentarios.

convierten en motivo de debate y lucha. Los grandes sistemas se revelan como amalgamas de improvisaciones y de agencia, y los proyectos sociales que de otra manera estarían latentes salen a la superficie. De esta forma, según Greenhouse, la inestabilidad permite una reflexión teórica

más productiva y la oportunidad de una etnografía de tipo reflexivo, ya que los métodos etnográficos y la ética se cuestionan con más facilidad cuando los etnógrafos se involucran en las situaciones sobre las que escriben.

Greenhouse, sin embargo, mira a la inestabilidad desde la posición de relativa estabilidad del investigador en la academia del norte, reduciendo la inestabilidad, además de a las oportunidades descritas arriba, al riesgo y al peligro que el investigador confronta durante el trabajo de campo. El trabajo de campo, sin embargo, es una condición pasajera. No importa cuánto tiempo esté investigando, el etnógrafo europeo o estadounidense está allí como un forastero cuya supervivencia y seguridad a largo plazo no dependen de las condiciones del campo. Por tanto, al sugerente libro de Greenhouse le falta discutir cómo las cuestiones relacionadas con la inestabilidad y la coyuntura afectan el trabajo de los académicos localizados en las instituciones de los llamados “lugares inestables”.

Algunos investigadores ecuatorianos, por ejemplo, se quejan de que la coyuntura puede comerte. Los eventos se suceden de manera tan vertiginosa que una interpretación puede quedar obsoleta en cuestión de días. Básicamente, a veces no hay suficiente tiempo para reflexionar académicamente sobre los eventos. Además, muchos investigadores sienten la presión de cambiar de materia de estudio de acuerdo con la coyuntura, y por supuesto

de acuerdo con los medios económicos para la investigación, que a menudo se mueven según la coyuntura en un contexto de fragilidad institucional y económica, sacrificando por esta razón la reflexión académica de largo aliento. Por otra parte, la intensidad de los periodos de cambio y la inserción del investigador en el medio social que trata de analizar pueden dar lugar a agendas de investigación que muchas veces son más importantes desde el punto de vista político y social que las de una academia más institucionalizada como puede ser la estadounidense o la europea. Como ha señalado recientemente Arturo Escobar (2006: 12, mi traducción):

Los campos académicos latinoamericanistas con base en los Estados Unidos han tratado a América latina generalmente como un objeto de estudio, aun cuando muchos de ellos lo hayan hecho desde una perspectiva política y hayan construido prácticas de solidaridad en el camino. En contraste, las perspectivas críticas que surgen de América latina han estado en conjunto más inclinadas a resaltar cuestiones y posiciones políticas radicales.

Este trabajo se centrará en la reflexión de algunas condiciones institucionales, de economía política y epistemológicas que han dado forma al pensamiento antropológico ecuatoriano, en particular al centrado en la cuestión campesina e indígena, desde principios de la década de 1970, cuando se creó el primer departamento de antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, hasta el presente. En este periodo son importantes dos asuntos que han preocupado a la investigación antropológica en Ecuador: el proceso de reforma agraria como posibilidad de una transformación profunda de la sociedad ecuatoriana, y el surgimiento, la consolidación y, se podría decir, que actual crisis de uno de los movimientos indígenas más poderosos de América latina. Las líneas generales que aquí se trazan sobre el pensamiento antropológico ecuatoriano se basan en la revisión de textos, en entrevistas con algunos de los principales actores y en mi experiencia personal, observación participante, como académica en Estados Unidos y en Ecuador.

Este trabajo se inserta en una corriente intelectual emergente que está reclamando la necesidad de recuperar las historias de la antropología en lugares que se han definido como “periféricos” desde el punto de vista de la institucionalización internacional

de la disciplina (Lins Ribeiro, 2006; Krotz, 2006; Lins Ribeiro y Escobar, 2006; Restrepo y Escobar, 2004). Este proyecto es importante no sólo porque aportará mayor riqueza epistemológica a una disciplina que desde su origen ha estado preocupada por la diversidad, aun cuando también la ha usado para congelar jerarquías (Abu-Lughod, 1991), sino también porque estimula una reflexión sobre la importancia de los contextos institucionales, económicos y políticos locales y globales que hacen posible el desarrollo y la mayor o menor legitimación del quehacer intelectual.

LA ANTROPOLOGÍA ECUATORIANA Y LA IMPORTANCIA DE REFLEXIONAR SOBRE ELLA

DEFINO LA ANTROPOLOGÍA ECUATORIANA COMO AQUELLA ESCRITA DESDE del Ecuador y desde instituciones académicas ecuatorianas, ya sea por ecuatorianos o por extranjeros que residen a largo plazo en el Ecuador. Excluyo entonces de mi análisis la antropología ecuatorianista escrita por residentes en el extranjero. Sin embargo, citaré algunos autores extranjeros, selectiva y quizás arbitrariamente, cuando sus argumentos me sirvan para explicar y contrastar los producidos desde la academia ecuatoriana, que constituyen el centro de este análisis. La razón para centrarme en lo producido desde el Ecuador es que considero que las condiciones de economía política e institucionales dan lugar a una forma específica de comprender el mundo que es importante analizar. Por tanto, sostengo que aun cuando el objeto de estudio de la antropología ecuatorianista y ecuatoriana sea el mismo, y ambos campos se crucen e influyan de maneras importantes, la perspectiva es diferente.

Por numerosas razones el silencio tiende a rodear a la producción intelectual escrita desde el Ecuador en las últimas décadas, tal como ha señalado Carlos Arcos (2005) para el campo de la literatura. Las revisiones de la bibliografía sobre el país escritas en el norte no toman en cuenta a menudo el trabajo de los autores ecuatorianos, llevando a algunos a quejarse de manera no oficial de que son tratados como informantes nativos o como asistentes de campo por investigadores extranjeros que toman sus ideas pero no citan sus trabajos o añaden su nombre a sus publicaciones. Este problema no es específico del Ecuador, sino que se repite en

distintos contextos latinoamericanos y de otros lugares del sur, reflejando las dinámicas de poder en el campo del conocimiento, así como lo que se ha llamado “provincianismo de las metrópolis” (Lins Ribeiro y Escobar, 2006; De la Cadena, 2006).

De forma similar, la antropología ecuatoriana tiende a ser más abierta hacia el exterior, hacia las cosas nuevas que provienen principalmente de Europa y Estados Unidos, aun cuando también de otros países de América latina, que hacia la recuperación de la tradición nacional. A este fenómeno se le ha llamado “cosmopolitismo de las provincias” (Lins Ribeiro y Escobar, 2006). Sin embargo, no es sólo el cosmopolitismo el que nos hace mirar al norte buscando orientación teórica y epistemológica; por el contrario, nos condicionan un conjunto de factores complejos que incluyen la dependencia intelectual que resulta del legado colonial, el énfasis en marcos teóricos en los que predominan los autores del norte en detrimento de las revisiones del estado del arte de aspectos específicos –factor enmarcado en tradiciones intelectuales en las que han primado lo teórico sobre lo empírico–, el miedo al conflicto académico interno que puede tener consecuencias graves para la subsistencia cotidiana del investigador, y, podríamos añadir, la politización de la academia en las décadas de 1970 y 1980, cuando, según Francisco Rhon (entrevista, 14 de agosto de 2006), los académicos no se concebían a sí mismos tanto como intelectuales, sino como miembros de partidos que eran o aliados a los que no se podía cuestionar o enemigos a los que había que ignorar.

Pese a la escasa reflexión sobre este asunto, con algunas salvedades como el trabajo de largo aliento de Segundo Moreno (manuscrito, 1992), el énfasis desde la década de 1970 en la investigación políticamente comprometida y aplicada ha llevado a que las ideas antropológicas hayan tenido un impacto social importante en el Ecuador, que es interesante considerar. De hecho, tras revisar las instituciones y los principales autores encuentro que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador: concretamente, me refiero a la iglesia católica y en particular a las órdenes jesuita y salesiana, y a la izquierda política. A menudo las fronteras entre ambos grupos de actores son borrosas, ya que han participado mano a mano tanto en el campo como en las instituciones académicas.

Como he señalado, a diferencia de lo que a veces se critica, que la antropología en el Ecuador, o la ciencia social en general, es provinciana, se debe enfatizar su carácter transnacional. Este transnacionalismo va más allá del reconocimiento de los grandes teóricos del norte mencionado arriba y, como ha señalado Marisol de la Cadena (2006), refleja también circuitos propios del pensamiento del sur, particularmente en el caso que aquí nos ocupa del indigenismo. Por ejemplo, hay una relación antigua e intensa con la antropología mexicana. Grandes pensadores mexicanos como Moisés Sáenz, José Vasconcelos, Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil y otros visitaron el Ecuador e influyeron en las políticas públicas ecuatorianas por medio del Instituto Indigenista Interamericano. Debido a la fuerte influencia del indigenismo mexicano, muchos académicos ecuatorianos han estudiado en México y han traído los grandes paradigmas de ese país a la discusión nacional. Todavía el peso de citar a los grandes indigenistas mexicanos es tan fuerte que a veces se hace en detrimento de un análisis más detallado de cómo la realidad del Ecuador difiere de la de allí, particularmente teniendo en cuenta que en México existe un estado fuerte de origen revolucionario, del que carece Ecuador. La influencia de Perú y Bolivia en interpretaciones de lo andino y de la comunidad campesina es innegable, así como el impacto intelectual de exiliados del cono sur que vivieron por algún tiempo en el Ecuador, como Eduardo Archetti. Muchos académicos ecuatorianos también han salido a estudiar en Estados Unidos, Canadá y Europa, a veces apoyados por los mismos investigadores de esos países que han tenido una relación estrecha con Ecuador y que han contribuido en gran medida al conocimiento antropológico del país.

LAS INSTITUCIONES

POR MOTIVOS DE ESPACIO VOY A ENFOCARMEN EN TRES INSTITUCIONES, AUN cuando hay otras que han sido importantes para el desarrollo de la antropología en el Ecuador. Como señalé, esta disciplina se institucionaliza en 1972 con la fundación del primer departamento de antropología en la Universidad Católica, institución creada por la orden de los jesuitas. Según una entrevista con Andrés Guerrero (20 de enero de 2006), el interés por promover

la disciplina en el país surgió a partir de una reunión de jesuitas comprometidos, influidos por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y por la reunión de obispos Latinoamericanos de Medellín (1968). Estos reflexionaron sobre la situación opresiva en la que vivían los campesinos indígenas en Ecuador, así como sobre la pervivencia del dominio de la clase terrateniente. Francisco Rhon (14 de agosto de 2006) añade que grupos progresistas apoyaron la institucionalización de la antropología porque sintieron la necesidad de promover una investigación crítica con sólidos fundamentos empíricos, que trascendiera las explicaciones rígidas y teóricas del marxismo ortodoxo y ayudara a comprender mejor la realidad del país.

El programa de antropología de la Católica tenía originalmente dos líneas principales de investigación. Una de ellas, inspirada por la política de izquierdas de la época y por la reflexión sobre los cambios desencadenados por las reformas agrarias de 1964 y 1973, se centraba en los estudios del campesinado. La discusión que sigue sobre la línea de estudios del campesinado de la Universidad Católica me servirá de apoyo para esbozar debates más amplios en Ecuador como en el resto de América latina.

La reforma agraria se entendió en líneas generales como la transición de un sistema casi feudal de dominación al capitalismo, puesto que las grandes propiedades agrarias serranas se basaron en el trabajo servil, hasta que la reforma agraria de 1964 abolió las relaciones laborales precarias, no basadas en el salario. Según algunos autores, la transición al capitalismo daría lugar a la formación de nuevos sectores campesinos. Una de las preguntas clave era qué pasaría con los campesinos durante esa transición, si se proletarizarían o lograrían subsistir como tales mejorando su nivel de vida. Otra opción era la diferenciación de clases en el campo: algunos se convertirían en proletarios, mientras que otros devendrían en una pequeña burguesía rural. La respuesta a esta pregunta, que reflejaba un debate latinoamericano más amplio entre campesinistas y descampesinistas, tenía consecuencias importantes para las estrategias políticas de los partidos de izquierda, desde el punto de vista de si debían esforzarse organizando el proletariado urbano o a los campesinos.

Algunos campesinistas de la Universidad Católica, influidos quizá por el agrarista ruso Chayanov, traducido al español por Eduardo Archetti, se enfocaron en cómo estrategias culturales tradicionales de los campesinos como la reciprocidad, el parentesco

y el trabajo comunal podían ayudarles a resistir al capitalismo. Sin embargo, pensaban también que el capitalismo estaba erosionando estos tipos de solidaridad tradicional (García, 1977, 1980). La migración del campo a la ciudad se veía como la principal forma de articulación con el capitalismo y de destrucción de esas formas tradicionales de resistencia (Sánchez Parga, 2002). Desde este periodo se da una visión estigmatizada de la migración, que desde mi punto de vista aún perdura en interpretaciones de la migración internacional. Los descampesinistas (L. Martínez, 1984), sin embargo, sostenían que el contacto con el sistema capitalista llevaría ineludiblemente a la desintegración de la comunidad campesina. Otros autores mantenían una posición intermedia, documentando procesos complejos de semiproletarización y recampesinización que estaban tomando lugar en el campo ecuatoriano (Farga y Almeida, 1981).

Debate conectado con el anterior, que se dio tanto dentro como fuera de la Universidad Católica, fue el de la transición de las grandes propiedades agrarias a la modernización capitalista. Las haciendas de la costa fueron percibidas como ligadas al capitalismo desde el siglo diecinueve, porque exportaban cacao y más tarde banano y otros productos al mercado mundial (Chiriboga, 1980; Guerrero, 1980; Striffler, 2002).

Sin embargo, Chiriboga y Guerrero mostraron que la articulación de estas propiedades costeñas con el mercado mundial convivía con formas de trabajo heterogéneas. Por otra parte, las haciendas de la sierra producían para el mercado nacional usando arreglos laborales en los que el salario no era factor sobresaliente. A pesar de que la hacienda serrana fue percibida como feudal, Andrés Guerrero (1983) mostró que los hacendados pensaban y actuaban como capitalistas cuando vendían sus productos en el país y compraban tecnología en los mercados mundiales. Sin embargo, mostró también que las relaciones laborales en las haciendas se estructuraban mediante derechos y obligaciones consuetudinarios y rituales que subordinaban a los trabajadores al dominio del patrón, mientras que también ayudaban a preservar algunas formas de organización social prehispánicas (Guerrero, 1991).

Los investigadores amazonistas ligados a la Universidad Católica trataron de entender principalmente la articulación entre el Oriente y los procesos de colonización y penetración estatal y capitalista (Salazar, 1986; Bustamante, 1988). Teodoro Bustamante, por ejemplo, interpretó la violencia no como una característica

tradicional de los grupos amazónicos sino como una reacción al proceso de colonización. Así mismo, interpretó la formación de la Federación Shuar como un proceso moderno de etnogénesis que era una reacción a la colonización del Oriente y presentaba interesantes paradojas con respecto a la recuperación de tradiciones cuya importancia en un contexto moderno era cuestionable incluso para los shuar mismos.

Una segunda línea de investigación, liderada por el padre Marco Vinicio Rueda, se dedicaba al estudio de la religiosidad popular. Sólo tras el Concilio Vaticano II la iglesia aceptó la legitimidad de las formas de religiosidad popular y la importancia de elementos culturales no-occidentales para la evangelización. Por esta razón, Rueda lideró una investigación colectiva sobre religión popular en la sierra ecuatoriana que se plasmó en el libro *La fiesta religiosa campesina* (1982). Una contribución importante de este investigador fue su énfasis en el trabajo de campo y la investigación empírica, mientras criticaba la tendencia al ensayismo en las ciencias sociales latinoamericanas. La Universidad Católica formó en este periodo a los primeros intelectuales indígenas que tuvieron acceso a la educación superior, particularmente mediante sus esfuerzos en etnolingüística y educación intercultural.

El trabajo de la orden salesiana también ha sido fundamental para el desarrollo tanto del movimiento indígena como de la reflexión antropológica en Ecuador. A fines del siglo diecinueve el gobierno ecuatoriano otorgó a la orden autoridad sobre el sur de la amazonia ecuatoriana, para “cristianizar y civilizar a los shuar” y para establecer la presencia del estado ecuatoriano en una zona que estaba en disputa con Perú (Botasso, 1986; Rubenstein, 2005; Audiovisuales Don Bosco [Misiones en el Oriente]), prerrogativa que ha sido renovada hasta el presente. El objetivo original de los salesianos era transformar la cultura shuar según el modelo occidental. Comenzaron a compilar diccionarios del lenguaje shuar y colecciones de mitos y costumbres (Pelizzaro, 1990) para comprender mejor cómo transformar esta cultura. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo veinte los salesianos fueron pioneros en un proceso de reflexión eclesiástica sobre la importancia de preservar la cultura indígena y de tomarla en cuenta en los procesos de evangelización. Además, cuando debido a la ley de reforma agraria y colonización (11 de julio de 1964) aumentó la presión de colonos de la sierra sobre los territorios

shuar, los salesianos lideraron un proceso organizativo que dio lugar a la formación de la Federación de Centros Shuar (1964), una de las primeras organizaciones indígenas de corte moderno de América latina y miembro fundador de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Los salesianos han sido influyentes también en la organización política de corte étnico de la sierra, proceso que estudié en un trabajo anterior sobre la misión salesiana de Zumbahua (Martínez Novo, 2004).

Como se conoce bien, han sido líderes en el Ecuador en la publicación de trabajos antropológicos por medio de su esfuerzo editorial Audiovisuales Don Bosco (Abya Yala). Comenzaron con la colección *Mundo Shuar* que empieza a publicarse en 1975, y que se amplía más tarde con *Mundo Andino* (1980), ambas unificadas en la editorial Abya Yala a partir de 1983. El objetivo principal de Abya Yala ha sido promover el respeto por los pueblos indígenas entre los ecuatorianos urbanos blanco-mestizos y, a la vez, proveer de materiales a las comunidades indígenas para una reflexión sobre su propia identidad (Cucurella, 2005). En 1987, los salesianos fundan la escuela de antropología aplicada con el objetivo de apoyar a las organizaciones indígenas en su desarrollo y de formar personal misionero con capacidad de comprender el respeto por la diversidad cultural en los procesos de evangelización (Bartoli, 2002). En 1994 se funda la Universidad Politécnica Salesiana. Hay que señalar que los salesianos han promovido el acceso a la educación universitaria de indígenas, afroecuatorianos y otros grupos vulnerables.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) sede Ecuador también ha otorgado a ecuatorianos y extranjeros títulos en historia andina, estudios amazónicos y antropología desde fines de la década de 1980. La Flacso es un sistema internacional de enseñanza de posgrado fundado en 1957 con el fin de desarrollar un pensamiento latinoamericano que contribuya a formular propuestas de desarrollo para la región. La primera sede se creó en Chile pero se tuvo que cerrar tras el golpe de estado de Augusto Pinochet (1973). Los centros de México y Ecuador se fundaron en 1975, en parte para dar asilo a intelectuales chilenos y más tarde argentinos exiliados por las dictaduras, quienes influyeron fuertemente en los debates intelectuales de los países receptores, particularmente sobre la cuestión agraria. El programa de antropología de Flacso se creó a principios de la década de 1990 y se basó originalmente en la enseñanza de

profesores invitados de reconocido prestigio de Estados Unidos, Europa y América latina. Muchos eran ejemplos de teoría crítica y un buen número de ellos eran mujeres. Lo último, de acuerdo con Xavier Izco, coordinador del programa de antropología en aquel tiempo, contrastó con la cultura académica ecuatoriana de entonces, en la que la participación de las mujeres en la vida académica era escasa. La historia de Flacso da fe de una característica importante de la academia ecuatoriana, su cosmopolitismo, característica que aún retiene. Sin embargo, la otra cara de la moneda fue la relativa falta de sostenibilidad económica de este modelo a largo plazo, y la sensación de que del talento nacional podría haberse hecho más uso. Aun cuando es importante señalar también que algunos investigadores ecuatorianos tuvieron la oportunidad de formarse en un contexto de rigor académico. La crisis económica que afectó a Flacso después de este periodo la forzó a enfatizar la investigación aplicada que pudiera encontrar fondos externos. En los últimos años está en un proceso de fortalecimiento, en parte relacionado con el mayor apoyo del estado ecuatoriano, lo que le ha permitido independizarse relativamente de una forma de hacer ciencia social basada en las consultorías. También en Flacso, principalmente por medio del programa de antropología, ha tenido oportunidad de acceder a los estudios de posgrado una nueva generación de líderes indígenas.

EL DEBATE SOBRE CULTURA, DISCRIMINACIÓN Y RESISTENCIA

SE HA CONVERTIDO EN UN LUGAR COMÚN DECIR QUE LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA de la década de 1970 se caracterizó por un énfasis en la categoría de clase social y que tuvo poca sensibilidad hacia el potencial político de la etnicidad. Sin embargo, una revisión de las distintas posiciones que se dieron en Ecuador en las décadas de 1970 y 1980 en torno a la cultura indígena y a su potencial político contribuye a cuestionar este lugar común. De hecho, la contribución de militantes de diferentes tipos de izquierda, incluida la católica, no es desdeñable para la formación de un movimiento campesino con énfasis en lo identitario.

Autores como Hugo Burgos (1970) y Diego Iturralde (1980), ambos con influencia de la academia mexicana donde estudiaron,

sostuvieron que un énfasis en las diferencias étnicas, que interpretaban como un legado del colonialismo, el colonialismo interno y el dominio de las elites y del estado, resultaría en una opresión mayor de los campesinos. Burgos analiza aspectos centrales de la cultura indígena como es la minga (trabajo comunal) y las fiestas religiosas populares como mecanismos de dominación: la minga, por ejemplo, fue utilizada por los incas, los españoles, los hacendados y el estado para extraer trabajo gratuito de los campesinos. Las fiestas religiosas, según él, han sido un factor importante de explotación económica por parte de las elites pueblerinas mestizas y de la iglesia tradicional, por medio del arrendamiento a los campesinos del espacio público, las imágenes, los disfraces y la venta de alcohol y comida. Según Burgos, estas obligaciones festivas dejaban a los campesinos muy endeudados, por lo que a veces tenían que hipotecar o vender sus tierras. Esto contrasta con la visión de Rueda (1982) sobre la fiesta religiosa campesina, interpretada por él como un factor de resistencia y de creatividad de la cultura popular campesina frente al proceso de colonización. Este debate lo retoma más tarde Andrés Guerrero (1991) en *La semántica de la dominación*, donde analiza los cambios en las fiestas indígena-campesinas. A diferencia de Burgos y de Rueda, para Guerrero las fiestas tienen múltiples significados, que mezclan aspectos de dominación y de resistencia.

De forma similar a Burgos, Diego Iturralde (1980) sostiene que la comunidad campesina fue promovida por el estado desde la ley de comunas de 1937, y reactivada tras la reforma agraria de 1964, para controlar a un campesinado que se estaba independizando del poder de la hacienda y que se había organizado políticamente. Iturralde demuestra que aun cuando las autoridades de las comunas se elegían en asamblea de acuerdo con la ley de comunas, en realidad eran impuestas por el teniente político, un representante del estado que no era elegido. Además, el Ministerio de Previsión Social tenía la prerrogativa de autorizar o retirar las autoridades comunales y de dictar las reglas internas de las comunas.

Gladys Villavicencio (1973) observó en su trabajo de campo en Otavalo que los mestizos locales promovían la diferencia visible –vestido, cabello y lengua indígena– de los campesinos otavaleños para producir un grupo claramente distinguible al que pudieran explotar económicamente. Los mestizos de Otavalo consideraban, por ejemplo, que los campesinos que podían

hablar español o que se vestían como mestizos eran “alzados”, por lo que preferían contratar a los que hablaban sólo kichwa y se vestían de forma tradicional. Sin embargo, Villavicencio notó también a principios de la década de 1970 que un grupo de dueños de talleres textiles y otros otavaleños con movilidad social ascendente estaban reforzando el orgullo étnico y quizá comenzando a formar una nacionalidad indígena como una estrategia de lucha contra la discriminación, conclusión que fue rechazada como peligrosa por el indigenista ecuatoriano Rubio Orbe (1973), director entonces del Instituto Indigenista Interamericano.

Aun cuando algunos indigenistas como Aníbal Buitrón (1971) habían trabajado la discriminación, las vívidas descripciones de Burgos y Villavicencio con referencia a la discriminación de los indígenas en el mercado, los espacios públicos y las instituciones, los convierten en los primeros análisis del racismo en Ecuador, aspecto que ha sido retomado recientemente (J. Almeida, 1996; De la Torre, 1996, 2002; Cervone y Rivera, 1999; Rahier, 2003).

A diferencia de los autores que interpretaban la diferencia étnica como una estrategia que facilitaba la explotación de los campesinos, los investigadores del Centro Andino de Acción Popular (Caap), que también eran militantes de partidos políticos de izquierda o de la izquierda cristiana, rescataron la comunidad andina y sus tradiciones históricas como estrategias de resistencia al avance del capitalismo, que debían ser promovidas por aquellos que buscaban el bienestar campesino y su viabilidad como grupo después de la reforma agraria. De hecho, el Caap promovió en sus políticas de desarrollo prácticas de solidaridad y reciprocidad que se consideraban inherentes a las comunidades campesinas andinas, pero que esa misma organización se encargaba de recrear. Según Andrés Guerrero (entrevista, 20 de enero de 2006), este énfasis en la comunidad tenía varias fuentes de inspiración, entre ellas las ideas de reciprocidad y solidaridad derivadas del análisis de la micro-verticalidad andina de John Murra; la influencia de Chayanov y los agraristas populistas rusos que, según William Roseberry (1989: 176) buscaban preservar la comunidad de la penetración capitalista, viendo en la comuna la célula para formar una futura sociedad comunista; las ideas de José Carlos Mariátegui y el trabajo de los antropólogos peruanos sobre las comunidades andinas; y la estrategia católica de las comunidades eclesíásticas de base. Es interesante señalar que los autores del Caap no rastrearon el pensamiento ecuatoriano sobre la comunidad, que

existía desde la década de 1930, por ejemplo en el trabajo de Pío Jaramillo (Prieto, 2004), ni debatieron el libro de Iturralde (1980) sobre las comunidades, contemporáneo de los libros fundacionales del Caap (1981, 1984). Por el contrario, prefirieron enmarcar su discusión en un debate con autores extranjeros, sobre todo peruanos.

Como los antropólogos peruanos (Degregori, 2000; Pajuelo, 2000), los autores ecuatorianos asociados al Caap enfatizaron el origen prehispánico de la comunidad, así como la importancia de la propiedad colectiva, de las redes de parentesco y de las relaciones de reciprocidad para la supervivencia de estas comunidades en condiciones de pobreza. Tal como algunos peruanos, los ecuatorianos que escribieron sobre la comunidad no escribieron sobre la base de estudios históricos y empíricos de comunidades concretas, sino que hicieron semblanzas generales, que tendían a percibir las comunidades como instituciones estáticas hasta que entraban en contacto con la modernidad en momentos recientes. Sin embargo, esta concepción idealista de la comunidad se mezclaba con influencias más recientes de la antropología peruana, que enfatizaban la historicidad de las comunidades, su estudio empírico y sus relaciones con contextos más amplios y con la modernidad.

Es curioso que tanto en Perú (Pajuelo, 2000) como en México (Hewitt de Alcántara, 1984) se dio una transición en la década de 1970, desde el énfasis en las comunidades, que reflejaba la visión de la antropología funcionalista de los indígenas como sujetos aislados y diferentes, a estudios de regiones insertas en contextos de poder más amplios. Esta transición se dio por influencia de las corrientes marxistas y de la teoría de la dependencia. Sin embargo, en Ecuador, los estudios de relaciones interétnicas precedieron al énfasis en la comunidad.

Otro grupo dentro de la izquierda que fue importante en la creación de un movimiento indígena con una agenda etnicista fueron los etnolingüistas, localizados en torno a la Universidad Católica, que influyeron en el movimiento indígena a partir de su contribución a la creación de la educación intercultural bilingüe, una institución con enorme impacto sobre la cultura política y la identidad de los campesinos (Martínez Novo, 2004). Según José Yáñez (entrevista, 5 de mayo de 2006) etnolingüistas como Consuelo Yáñez y Ruth Moya (1981) estuvieron entre las primeras en darse cuenta del potencial político de la etnicidad y en

promover esta agenda. Además, Ileana Almeida (1996), que estudió lingüística en la Unión Soviética, importó el concepto estalinista de las nacionalidades oprimidas al Ecuador, una idea que llevó al movimiento indígena a definirse como un conjunto de nacionalidades. José Yáñez (1988), que recogió una serie de historias orales en la hacienda de Pesillo (Cayambe), enfatiza la importancia de la investigación colectiva con los campesinos para concienciarles y promover su organización política, así como para aprender de sus estrategias históricas de resistencia.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA DEL ECUADOR

COMO SABEMOS, EN 1990 SE DA EL PRIMER LEVANTAMIENTO INDÍGENA NACIONAL que fue capaz de paralizar el país y produjo sorpresa en el Ecuador urbano y blanco-mestizo, sobre el grado de organización que había llegado a adquirir el movimiento indígena. Desde ese momento, levantamientos periódicos han tenido éxito en dificultar la puesta en marcha de algunas reformas neoliberales en el país. En 1998 se redacta una Constitución que reconoce el carácter multicultural de la nación ecuatoriana y los derechos indígenas a ciertas esferas de autonomía y apoyo estatal. Es indudable que el movimiento indígena ha democratizado en gran medida al Ecuador, dando lugar junto con otros procesos socioeconómicos a la formación de una clase media indígena (De la Torre, 2002 [1996]). Pero también ha tenido sus limitaciones, como han señalado sus críticos (Santana, 2004). El nivel de vida en las comunidades no parece haber mejorado sustancialmente; existe una separación progresiva entre el liderazgo y las bases; se han establecido alianzas erradas, como la que se dio con el coronel Lucio Gutiérrez, que dejó al movimiento dividido y malparado; se está dando una división personalista entre liderazgos regionales o locales; y no se ha luchado para exigir la creación de leyes secundarias que ayuden a que los derechos constitucionales de los pueblos indígenas se cumplan en la práctica. ¿Cómo han interpretado los antropólogos este proceso y cómo han intervenido en él?

Se ha dicho que el primer levantamiento indígena tomó a los analistas por sorpresa. Sin embargo, en el trabajo antropológico de

la década de 1980 se puede rastrear todo un énfasis en la historia de las formas de resistencia indígena. Estas interpretaciones no estaban desconectadas de la participación de los investigadores-activistas en la politización de los campesinos (Prieto, 1980; Moreno, 1985; Ramón, 1987; Bustamante, 1988; Trujillo, 1993). Es interesante señalar, por ejemplo, que el movimiento indígena tomó la palabra levantamiento para sus protestas de la investigación histórica de Segundo Moreno (1985) sobre la resistencia indígena. También la *wipala*, símbolo del movimiento indígena, parece haber sido tomada de las investigaciones de los etnohistoriadores (José Almeida, II Congreso ecuatoriano de antropología, noviembre 2006).

Sin embargo, la mayoría de los antropólogos quizá no enfatizaron suficientemente la poderosa maquinaria organizativa que se estaba formando en la década de 1980. Dos posibles explicaciones para esto son que los campesinos, reprimidos en su actividad política desde las décadas de 1930 y 1940, ocultaran hasta cierto punto su trabajo político. Esto explica, por ejemplo, que Mary Weismantel (1988) haya señalado a fines de los años 1980 la falta de conocimiento y de participación de los indígenas en la política nacional en una zona de Cotopaxi donde hubo un fuerte activismo de izquierdas desde la década de 1930 y donde en la de 1980 se estaba creando una de las ramas más activas de la Conaie (Becker y Clark, 2004; Martínez Novo, 2004). Quizá por esta razón haya sido más fácil percibir el activismo del movimiento indígena en la amazonia, donde el aparato represivo estatal y terrateniente eran más débiles (Bustamante, 1988; Trujillo, 1993). La segunda razón puede ser el importante papel de la iglesia católica en la constitución de la Conaie. Algunos investigadores de izquierda eran anticlericales e interpretaban las actividades de la iglesia como una contribución a reforzar el *statu quo*. En contraste, Juan Botasso (1986) era muy consciente del poderoso movimiento indígena que se estaba formando y en el que los salesianos tenían una participación importante.

Después del levantamiento de 1990, y siguiendo las movilizaciones periódicas del movimiento indígena cada año o cada dos años, se han publicado numerosos estudios, que caracterizados por niveles desiguales de análisis reflejan una importante característica de las ciencias sociales en Ecuador: muchos son de coyuntura. Tres libros influyentes sobre el movimiento indígena han sido *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, coordinado por Diego Cornejo (1991); *El levantamiento indígena*

del Inti Raymi de 1990 (1992), escrito por Segundo Moreno y José Figueroa; y *Sismo étnico en el Ecuador* (1993), un libro colectivo encabezado por José Almeida. Los dos primeros, escritos al calor de la coyuntura son, sin embargo, documentos importantes para comprender los orígenes del movimiento. El primero, de tipo periodístico y pensado para un público general, cuenta con artículos de expertos junto con el punto de vista de los actores del conflicto. *El levantamiento indígena del Inti Raymi* combina el análisis de largo aliento de Segundo Moreno sobre la historia de las sublevaciones indígenas con un análisis más coyuntural del levantamiento de 1990. Una interesante contribución de este libro es la discusión de la heterogeneidad regional del movimiento indígena y la forma en que las luchas locales, regionales y nacionales se articulan. *Sismo étnico en el Ecuador*, publicado algo después que los otros dos, cuenta con análisis importantes de las raíces del movimiento indígena por León Zamosc, Andrés Guerrero, Jorge León, Jorge Trujillo, José Almeida y otros autores. Un aporte interesante mucho más reciente es *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, de Fernando Guerrero y Pablo Ospina (2003). Los autores demuestran con abundantes datos las conexiones entre los momentos de movilización indígena y los intentos estatales de introducir el ajuste estructural. Sin embargo, señalan también la colaboración del movimiento con algunas estrategias neoliberales desde su entrada en el juego político en 1995. Nos muestran así algunas ambigüedades y contradicciones del movimiento indígena, con numerosas anécdotas que dan fe de la participación de los autores en la política interna del movimiento, pero sin analizar más a fondo su lógica. También se han escrito estudios sobre demandas y procesos más específicos del movimiento indígena como pueden ser la educación intercultural bilingüe (Yáñez Cossío, s. f.; Martínez y Burbano, 1994), la salud intercultural o el pluralismo jurídico (García, 2002; Chávez y García, 2004).

En resumen, desde el primer levantamiento de 1990 se ha escrito mucho sobre el movimiento indígena. Algunos trabajos han sido inspirados por las diferentes coyunturas, otros son el resultado de consultorías para organismos internacionales, para empresas públicas o privadas como las petroleras, o para las mismas organizaciones indígenas, mientras que otros son más analíticos. La mayoría han apoyado al movimiento indígena, siendo las interpretaciones críticas escasas incluso en los momentos de crisis,

cuando ha cometido errores importantes como fue, desde mi punto de vista, su alianza con el coronel Lucio Gutiérrez, un gobernante que se caracterizó por el autoritarismo, la falta de respeto al estado de derecho y su interés por fraccionar al movimiento indígena.

La escasez de posiciones críticas puede responder al deseo de apoyar a un movimiento que ha democratizado un país donde hasta recientemente dominaba la servidumbre y la falta de derechos ciudadanos, y donde aún impera una desigualdad social muy profunda. Además, algunos de estos investigadores han colaborado estrechamente con el movimiento indígena como asesores políticos, en consultorías o en trabajo de desarrollo. Esta colaboración tan estrecha hace que sea difícil tomar la distancia necesaria para el análisis académico, ya que, por ejemplo, los investigadores necesitan los avales de las organizaciones para obtener fondos de investigación. La visión crítica tampoco es popular entre los funcionarios de organismos internacionales o empresas petroleras, que según algunos autores han buscado cooptar o despolitizar estos movimientos (Bretón, 2005). Estas instituciones suelen estar más interesadas en una visión despolitizada que en una reflexión que pueda fortalecer la lucha política a largo plazo. Quizás un análisis más distante y crítico podría contribuir a fortalecer el movimiento indígena y a refinar su proyecto político e ideológico en vez de debilitarlo como a menudo se asegura para silenciar este tipo de posiciones.

La actitud poco crítica de los antropólogos quizás haya contribuido a que a los líderes indígenas se les haya hecho más fácil desarrollar una actitud pragmática y llevar a cabo maniobras políticas oportunistas guiadas por intereses coyunturales, sin tener que justificarlas contrastándolas con un proyecto político coherente. Las contradicciones creadas por estas estrategias políticas cortoplacistas han debilitado la confianza de las bases, que muestran un cansancio organizativo y han contribuido a la actual crisis del movimiento.

Como los investigadores estadounidenses tampoco se han decidido a analizar críticamente la trayectoria del movimiento indígena en un contexto de merecida, pero también ingenua celebración de las luchas y los éxitos indígenas, y en un contexto en que los filtros académicos tienden a marginar las visiones menos optimistas, las críticas han tendido a provenir más desde Europa. Roberto Santana (2004) y Víctor Bretón (2001, 2005) han escrito este

tipo de análisis. Santana, profesor de la Universidad de Toulouse, Le Mirail, con trabajo de largo plazo sobre el movimiento indígena del Ecuador, sostiene que se ha caracterizado por lo que él denomina el fetichismo organizativo: según Santana se ha enfatizado la maquinaria organizativa y la movilización en detrimento de la reflexión sobre un proyecto político coherente a largo plazo. La falta de gobernabilidad causada por los levantamientos periódicos sólo ha beneficiado, según él, al proyecto continuista de unas elites que no son capaces de competir en un contexto de globalización. Bretón, por su parte, señala que los proyectos de desarrollo de las organizaciones no gubernamentales (ONG), y en particular el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (Prodepine), financiado por el Banco Mundial, no han dado lugar a un mejor nivel de vida para los pueblos indígenas, sino a la despolitización de un importante movimiento que fue radical en su día y a la promoción de una mentalidad clientelar y cortoplacista entre los liderazgos, y las organizaciones de segundo grado. Otra crítica importante es la de Miguel Ángel Cabodevilla (2004), quien escribe un libro apasionado sobre el genocidio de los llamados pueblos ocultos, grupos cercanos culturalmente a los huaoranis que viven en la amazonia con poco contacto con la sociedad ecuatoriana. Cabodevilla denuncia la participación de miembros destacados de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (Onhae) en las matanzas impulsadas por intereses madereros, así como la complicidad de la Conaie, a la que la primera organización pertenece, en encubrir estos hechos bajo el palio de la justicia tradicional y las costumbres ancestrales. Cabodevilla resalta la paradoja de que estos pueblos amenazados por el genocidio son representados ante el estado por la misma organización que está contribuyendo a aniquilarles.

GÉNERO Y ETNICIDAD

LOS ESTUDIOS DE GÉNERO EN ECUADOR COMIENZAN A DESARROLLARSE EN LA década de 1980 y a institucionalizarse en la de 1990 (Cuvi, 2006; Herrera, 2001). El desarrollo de esta bibliografía ha estado relacionado con dos preocupaciones: la necesidad de reconocimiento de la desigualdad de género y de los derechos de las mujeres a

partir de un movimiento feminista principalmente urbano y de clase media, y las agendas de los organismos internacionales de desarrollo. Por estas razones, la mayoría de los trabajos han sido aplicados y se han llevado a cabo desde fuera de la academia. La reflexión sobre género y etnicidad ha sido escasa ya que han dominado los estudios sobre la opresión de la mujer en espacios privados de clase media, la desigualdad en espacios públicos como la economía y la política, y el género en programas de desarrollo (Herrera, 2001). Sin embargo, según Herrera, la mayoría de las investigadoras extranjeras que han trabajado en Ecuador sobre el género han privilegiado el estudio de las mujeres indígenas y rurales (Crain, 1991, 1996; Weismantel, 1988; Stolen, 1987).

Los primeros trabajos sobre género en contextos indígenas en Ecuador se centraron en el papel de la mujer en las economías campesinas. Se enfatizó la flexibilidad de los roles de género en los contextos indígenas de la sierra así como la dignidad del estatus de la mujer en las comunidades indígenas (Poeschel, 1986; A. Martínez, 1998). Sin embargo, el trabajo pionero de Stolen (1987) desató una reflexión sobre la opresión y la violencia que sufren las mujeres campesinas de la sierra, en este caso mestizas. No obstante, la violencia contra las mujeres rurales fue caracterizada por Sánchez Parga (1990) como una forma de restaurar la armonía y como un ritual andino de lucha ligado al famoso Tinkuy o lucha ritual panandina entre las comunidades de arriba y abajo. En otras palabras, Sánchez Parga interpretó la violencia contra la mujer indígena como parte de la complementariedad andina.

Desde entonces el debate ha estado enfocado en definir si las sociedades indígenas son igualitarias desde un punto de vista de género o caracterizadas por la violencia y la discriminación contra la mujer. Este es un debate que no es específico del Ecuador, sino que se extiende al resto de los países andinos. El discurso de complementariedad de género, que es parte también de la autodefinition de las organizaciones indígenas, justificaría que las mujeres indígenas se enfoquen en la opresión étnica y no en la de género, así como la carencia de agendas comunes con las mujeres mestizas urbanas (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998). Por otra parte, se ha sostenido que las sociedades indígenas son jerárquicas desde el punto de vista de género y que, por tanto, las mujeres indígenas se beneficiarían de una agenda feminista, así como la agenda feminista se enriquecería con una mayor diversidad étnica y de clase (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998).

Las diferencias desde el punto de vista de los roles de género entre la sierra y la amazonia también se han enfatizado en la bibliografía (Cervone, 1998). Mientras que a pesar de las desigualdades existentes las mujeres indígenas de la sierra se han beneficiado de la flexibilidad de los roles de género y de mayores espacios para la acción política, las relaciones de género en la amazonia han estado caracterizadas por espacios separados para las mujeres y los hombres, y las mujeres parecen haber perdido poder e independencia con los procesos de modernización que han limitado sus espacios de acción tradicionales, por ejemplo su acceso a la tierra (Cervone, 1998).

A menudo, la violencia y la opresión contra las mujeres indígenas tanto de la sierra como de la amazonia se han interpretado como una influencia occidental o capitalista que ha enturbiado aquellas relaciones tradicionales descritas como armoniosas. Esta idea es cuestionada por Blanca Muratorio (2001), que usando fuentes orales y de archivo ha documentado que la violencia de género entre los napo-quichuas tiene raíces tanto internas a su propia tradición como relacionadas con el proceso de colonización.

Pese a la existencia de algunas posiciones críticas aquí reseñadas, en los estudios de género y etnicidad ha dominado también una actitud celebratoria de lo indígena, se ha insistido en la armonía entre hombres y mujeres, dificultando la crítica, y se han impuesto los estudios aplicados muy influidos por las fuentes de financiamiento y por los breves plazos para desarrollarlos.

LOS INTELECTUALES INDÍGENAS Y LA ANTROPOLOGÍA

UN CUANDO EL DERECHO DE TODOS LOS ECUATORIANOS A RECIBIR EDUCACIÓN fue reconocido desde el siglo diecinueve (Ramón, 1991), en la práctica la mayoría de los indígenas y particularmente las mujeres fueron excluidas del sistema educativo hasta la década de 1960 ó 1970, cuando se expandieron los programas de alfabetización y educación popular. Los esfuerzos de los partidos de izquierda, junto con líderes indígenas que comenzaron a abrir escuelas para niños campesinos en los años 1940, de la iglesia progresista con programas de alfabetización y educación

para niños y adultos indígenas, y de las mismas organizaciones indígenas que han demandado el derecho a la educación en la propia lengua y cultura, han permitido la formación paulatina de un grupo de intelectuales indígenas. Estos intelectuales se alfabetizaron, adquirieron educación primaria y secundaria, y a partir de la década de 1970 comenzaron a tener acceso a la educación superior y más recientemente, aun cuando en pequeño número, a programas de posgrado. Algunos de ellos han disfrutado de ayudas de la cooperación internacional para sus estudios, al volverse más conocido el movimiento indígena y al encontrar amplio apoyo en el extranjero. El papel de estos intelectuales indígenas, particularmente de los etnolingüistas y antropólogos formados en la Universidad Católica como Luis Macas, en los orígenes y posterior desarrollo del movimiento indígena es innegable. Este fenómeno ha sido destacado en la bibliografía tanto del Ecuador como de otros países de América latina (Guerrero, 1993; Warren y Jackson, 2002).

A pesar de estos logros, la inserción de los intelectuales indígenas en el mundo académico no es completa todavía. A diferencia de hace unas décadas, hoy se pueden ver estudiantes, ponentes y público indígenas en los espacios académicos del Ecuador. Sin embargo, una vez finalizados sus estudios la mayoría de los intelectuales han conseguido empleo en el movimiento político o en las burocracias interculturales nacionales o internacionales. Todavía existe gran resistencia a su acceso a trabajos académicos. Incluso la enseñanza del kichwa está dominada por profesores mestizos al nivel universitario. Como los espacios académicos que permiten tiempo para la reflexión intelectual aún están prácticamente cerrados para los intelectuales indígenas salvo algunas excepciones, y como los intelectuales de los grupos étnicos están insertos en espacios laborales que requieren mucha acción, su producción escrita es limitada, lo cual se intensifica por el miedo a escribir, el resultado de siglos de exclusión colonial de la palabra escrita (Ramón, 1991). Por estas razones, me atrevo a cuestionar el punto de vista de Segundo Moreno (en prensa: 15) de que “la temática indígena, en un futuro no lejano, será estudiada preferentemente por intelectuales indígenas”. Esta afirmación, aun cuando deseable, me parece demasiado optimista a no ser que cambie bastante el mundo académico ecuatoriano. Tomando en cuenta estas dificultades, comentaré brevemente algunos ejemplos de trabajos publicados por autores indígenas.

En la década de 1970 los salesianos comenzaron a publicar el trabajo de autores amazónicos en la colección Mundo Shuar. En esto, como en otros aspectos, también fueron pioneros. Un ejemplo es el libro de José Vicente Jintiach (1976), un líder histórico de la Federación Shuar y uno de los primeros que tuvieron acceso a la educación superior en la Universidad Católica. El libro es interesante porque refleja las dificultades que sufrieron los jóvenes shuar para adaptarse a las escuelas e internados de los salesianos. Así, deja ver la transición, a veces dolorosa y a veces afortunada según el autor, entre las dos culturas. Jintiach retrata a los shuar como un pueblo deseoso de integrarse a la modernidad, ya que, por ejemplo, disfrutaban de las pocas películas que podían ver en Sucúa y de la música de los Beatles. Como es característico de la igualitaria cultura shuar, siempre cuestionadora de la autoridad, Jintiach es muy crítico de los salesianos. Según él, lo más doloroso para los adolescentes shuar internados en las escuelas salesianas fue la falta de libertad personal y la represión sexual. Sin embargo, Jintiach reconoce sin ambigüedad la importancia que para ellos tuvo la oportunidad de educarse en la cultura occidental. No sólo es interesante que los salesianos hayan publicado el trabajo de un autor indígena en una época tan temprana, sino que se hayan atrevido a publicar una obra que cuestionaba su propio quehacer misionero.

Un trabajo mucho más reciente que también disputa una visión esencialista de los indígenas y que les presenta como un grupo plenamente integrado a la modernidad y a la globalización es el libro de Gina Maldonado (2004), *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*. Maldonado cuestiona la imagen antropológica de los otavalos congelados en el pasado mediante entrevistas con jóvenes otavaleños que son empresarios y viajeros y están luchando para redefinir la identidad indígena en el contexto de la modernidad.

A diferencia de Jintiach y Maldonado, Raúl Ilaquiche (2004), actual vicepresidente de Ecuvarunari (Ecuador Runacunapac Rikcharimui/Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador) y diputado por el partido Pachakutik, representa la cultura indígena como anclada en el pasado prehispánico y estática, para legitimar la reivindicación que el movimiento indígena hace del pluralismo legal, un derecho reconocido en la Constitución de 1998. Ilaquiche es poco crítico de la tensión entre

la justicia indígena y los derechos humanos, uno de los cuellos de botella para el desarrollo del pluralismo legal. Así mismo, retrata los usos y las costumbres jurídicas de las comunidades como ancestrales, negando la evidencia del legado hacendatario en el tipo de castigos físicos –por ejemplo, el uso del látigo o acial– y la forma simbólica en que se llevan a cabo, por ejemplo, invocando al padre, al hijo y al espíritu santo.

Los trabajos publicados por parte de intelectuales indígenas, aun cuando no abundan debido a las dificultades descritas arriba y suelen estar ceñidos a las tesis para adquirir grados académicos, presentan una variedad de perspectivas que debemos tomar en cuenta en el debate académico.

CONCLUSIÓN

VOLVIENDO A LAS PREGUNTAS DE LA INTRODUCCIÓN: ¿CÓMO AFECTA ENTONCES la inestabilidad o la intensidad política el trabajo de los antropólogos ecuatorianos? ¿Produce una reflexión más productiva como señala Greenhouse (2002)? ¿O conduce a la falta de profundidad analítica de la que se quejan algunos investigadores? Pienso que la respuesta es compleja. Por un lado, la inserción del investigador en los eventos políticos como actor destacado produce conocimiento importante para el medio social. Como hemos visto, los antropólogos, sean laicos o eclesiásticos, estuvieron insertos en los debates claves para explicar y dirigir los cambios sociales que tuvieron lugar en Ecuador desde los años 1970. Desde este punto de vista es importante la tarea de escribir la historia de estas antropologías (Lins Ribeiro y Escobar, 2006).

Sin embargo, como hemos visto, la inestabilidad y la fragilidad institucional también han conducido a una cierta superficialidad de los estudios. Los investigadores han necesitado fondos para consultorías, que han sido fundamentales para su supervivencia cotidiana. Las agencias que les han financiado a menudo exigen análisis técnicos, apresurados y poco políticos.

Ambos procesos, el compromiso político con la sociedad o la necesidad de hacer estudios técnicos y apolíticos, han conducido a una situación similar de falta de distancia y de tiempo para análisis académicos de largo aliento. Por esta razón, a menudo los documentos más interesantes producidos por los investigadores,

tanto blanco mestizos como indígenas, han sido las tesis de licenciatura o de posgrado. La actitud poco crítica o celebratoria de los investigadores, debida a su cercanía a los procesos políticos o a su necesidad de aval para realizar consultorías, ha podido tener un efecto negativo en el movimiento indígena. La falta de crítica ha facilitado quizá ciertas actitudes pragmáticas o cortoplacistas de los liderazgos. Además, en el caso de los investigadores indígenas, los estímulos para su inserción en la política o la burocracia intercultural y el desestímulo producido por la discriminación que todavía existe en la academia ecuatoriana, han tendido a excluirlos de los espacios puramente académicos que permiten tiempo para la reflexión. Esto ha podido incidir también en la actual crisis del movimiento indígena, que algunos autores explican por el “fetichismo organizativo” y por la falta de proyectos políticos coherentes producto de la reflexión (Santana, 2004). Además, los líderes indígenas también han dispuesto de sus propias consultorías que de acuerdo con algunos autores les han despolitizado (Bretón, 2005).

Al contrario de lo que a menudo se señala, la izquierda ecuatoriana, íntimamente imbricada con la antropología, no fue ciega al potencial político de la etnicidad. Por el contrario, desde la década de 1970 los antropólogos campesinistas, los que realizaban estudios de comunidad y los etnolingüistas enfatizaron la importancia política de la cultura para resistir el capitalismo y contribuir a la liberación de los pueblos indígenas. Estas corrientes tuvieron una enorme influencia en el movimiento indígena, tanto como organizadores directos de los campesinos, como educando a los liderazgos étnicos. Sin embargo, es posible que la influencia de estas corrientes culturalistas haya tenido también consecuencias que han debilitado al movimiento indígena. Por ejemplo, se han impuesto en ocasiones imágenes *esencialistas* de lo indígena sobre una realidad más compleja e híbrida de las bases. Esto ha podido influir sobre la mencionada separación entre los proyectos de los liderazgos y los de las bases indígenas, y ha podido conducir al cansancio organizativo que hoy se observa. Por ejemplo, por influencia de la antropología el movimiento indígena sigue retratando a los indígenas como campesinos de subsistencia, cuando la realidad socioeconómica de las bases es más compleja. La mayoría ya no subsisten de la agricultura, sino de una mezcla de ingresos procedentes de la migración interna y externa, de trabajos urbanos, de trabajos en plantaciones de

agricultura comercial y fábricas, turismo y otras ocupaciones. El desfase entre el discurso del movimiento indígena y esta realidad socioeconómica ha impulsado proyectos que no han sintonizado del todo con las necesidades reales de la población a la que se han dirigido.

Hay que destacar también el papel de los religiosos en la esfera pública ecuatoriana, tanto promoviendo movimientos sociales como produciendo conocimiento antropológico. Se ha dicho que la antropología, como conocimiento especializado en la diversidad cultural, ha tenido dos funciones principales: contribuir a la construcción de imperios y a la construcción de naciones (Lins Ribeiro y Escobar, 2006). Por ejemplo, la antropología británica tuvo una función importante en el estudio de los pueblos colonizados, para contribuir a su administración. En otros contextos, como México, la antropología contribuyó a conocer mejor a los indígenas para tratar de integrarlos a la nación (Hewitt de Alcántara, 1984). En el caso del Ecuador, el papel del estado en el desarrollo de la antropología es marginal y ambiguo. En la década de 1970, en un momento de auge petrolero, financió a algunos antropólogos por medio del Banco Central del Ecuador o del programa Foderuma (Fondo de Desarrollo Rural Marginal). Sin embargo, como hemos visto en este artículo, el estado no ha sido el principal promotor del pensamiento antropológico, sino la iglesia, y en todo caso las organizaciones no gubernamentales o internacionales como el Centro Andino de Acción Popular o la Flacso. Tal como se ha argumentado en otros estudios (Martínez Novo, 2007; Herrera, 2005), la iglesia en Ecuador parece ocupar parte de aquellos espacios que un estado débil es incapaz de llenar. La iglesia católica en Ecuador, y en particular de las órdenes religiosas, va más allá de los lugares comunes de la antropología de las misiones, que ha destacado el rol de la iglesia como apoyo a la colonización y a la aculturación estatal. Relacionando de nuevo el papel de la iglesia con la construcción antropológica de imperios o naciones, quizá la antropología religiosa ecuatoriana ha tenido algo de estos efectos. Por un lado, pudo apuntalar el dominio transnacional de la iglesia, pero, a partir de la década de 1960, con una sensibilidad hacia la cultura y su preservación. Por otro lado, los salesianos han manifestado su interés en dar a conocer la diversidad cultural del Ecuador a las elites y clases medias urbanas, realizando de esta forma una particular tarea de construcción nacional.

REFERENCIAS

Libros y artículos

- ABU-LUGHOD, LILA. "Writing against culture". En *Recapturing anthropology, working in the present*, editado por Richard Fox. Santa Fe: School of American Research. 1991.
- ALMEIDA, JOSÉ. "Fundamentos del racismo ecuatoriano". *Ecuador Debate*, 38 (1996): 55-71.
- ALMEIDA, JOSÉ et al. *Sismo étnico en Ecuador*. Quito: Cedime-Abya Yala, 1993.
- ARCOS CABRERA, CARLOS. "Los avatares de la literatura ecuatoriana: el caso Chiriboga". *Letras*. Septiembre, 2005.
- BARTOLI, LAURA. *Antropología aplicada: historia y perspectivas desde América Latina*. Quito: Abya Yala, 2002.
- BECKER, MARC Y KIM CLARK. "Indigenous struggles for land rights on the Zumbahua hacienda in twentieth century Ecuador". Ponencia preparada para la conferencia New Directions in the History of Rural Society, Iowa State University. 2004.
- BOTASSO, JUAN. "Las nacionalidades indígenas, el estado y las misiones en el Ecuador". *Ecuador Debate*, 12 (1986): 151-159.
- BRETÓN, VÍCTOR. *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Quito: Caap, 2005.
- . *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*. Quito: Flacso-Universidad de Lleida, 2001.
- BUITRÓN, ANÍBAL. *El valle del amanecer*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1971.
- BURGOS, HUGO. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1997 [1970].
- BUSTAMANTE, TEODORO. *La larga lucha del kakaram contra el sucre*. Quito: Abya Yala, 1988.
- CAAP. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: Caap, 1984.
- . *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*. Quito: Caap, 1981.
- CABODEVILLA, MIGUEL ÁNGEL. *El exterminio de los pueblos ocultos*. Quito: Cicame, 2004.
- CERVONE, EMMA. *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*. Quito: Ceplaes, 1998.

- CERVONE, EMMA Y FREDDY RIVERA. *Ecuador racista: imágenes e identidades*. Quito: Flacso, 1999.
- CHÁVEZ, GINA Y FERNANDO GARCÍA. *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*. Quito: Flacso, 2004.
- CHIRIBOGA, MANUEL. *Jornaleros y gran propietarios en 135 años de explotación cacaotera*. Quito: Ciese, 1980.
- CORNEJO, DIEGO, editor. *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Ildis-Duende-Abya Yala, 1991.
- CRAIN, MARY. "The gendering of ethnicity in the Ecuadorian Andes". En *Machos, Mistresses and Madonnas*, editado por A. Stolen y M. Melhus. Nueva York: Verso, 1996.
- . "Poetics and politics in the Ecuadorian Andes: Women's narratives of death and devil possession". *American Ethnologist*, 18 (1) (1991).
- CUCURELLA, LEONELLA. *Abya Yala: Tierra en plena madurez*. Quito: Abya Yala, 2005.
- CUVI, MARÍA. *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990*. Quito: Unifem-Unicef, 2006.
- DE LA CADENA, MARISOL. "The production of other knowledges and its tensions: From andeanist anthropology to interculturalidad". En *World anthropologies: Interdisciplinary transformations within systems of power*, editado por Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar. Oxford: Berg, 2006.
- DE LA TORRE, CARLOS. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: Caap, 2002.
- . *El racismo en el Ecuador. Experiencias de los indios de clase media*. Quito: Caap (segunda edición en 2002 con Abya Yala), 1996.
- DEGREGORI, CARLOS IVÁN. *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*. Lima: IEP-Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico, 2000.
- ESCOBAR, ARTURO. "Revisioning Latin American and Caribbean studies: A geopolitics of knowledge approach". *Latin American Studies Association Forum*, 37 (2) (2006): 11-14.
- FARGA, CRISTINA Y JOSÉ ALMEIDA. *Campesinos y haciendas de la sierra norte*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.
- GARCÍA, FERNANDO. *Formas indígenas de administrar justicia*. Quito: Flacso, 2002.
- . "Introducción". *Revista de la Universidad Católica*, 8 (26) (1980): 7-14.

- . “Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1977.
- GREENHOUSE, CAROL. “Introduction”. En *Ethnography in unstable places: Everyday lives in contexts of dramatic political change*, editado por C. Greenhouse, E. Mertz y K. Warren. Durham: Duke University Press, 2002.
- GUERRERO, ANDRÉS. “La desintegración de la administración étnica en el Ecuador”. En *Sismo étnico en el Ecuador*, editado por José Almeida et al. Quito: Cedime-Abya Yala, 1993.
- . *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito: Libri Mundi, 1991.
- . *Haciendas, capital y lucha de clases andina*. Quito: el Conejo, 1983.
- . *Los oligarcas del cacao*. Quito: el Conejo, 1980.
- HERRERA, GIOCONDA. “The Catholic Church and public life in Ecuador under liberalism”. Tesis doctoral inédita. Columbia University, Nueva York, 2005.
- . “Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento”. En *Antología de estudios de género*, editado por Gioconda Herrera. Quito: Flacso, 2001.
- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA. *Anthropological perspectives on rural Mexico*. Londres: Routledge, 1984.
- ILAQUICHE, RAÚL. *Pluralismo jurídico y administración de justicia indígena en Ecuador*. Quito: Hans Seidel, 2004.
- ITURRALDE, DIEGO. *Guamote: campesinos y comunas*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.
- JINTIACH, JOSÉ VICENTE. *La integración del estudiante shuar en su grupo social*. Sucúa: Mundo Shuar, 1976.
- KROTZ, ESTEBAN. “Towards unity in diversity in world anthropology”. *Critique of Anthropology*, 26 (2) (2006): 233-238.
- LINS RIBEIRO, GUSTAVO. “World anthropologies: Cosmopolitics for a new global scenario in anthropology”. *Critique of Anthropology*, 26 (4) (2006): 363-386.
- LINS RIBEIRO, GUSTAVO Y ARTURO ESCOBAR, editores. *World anthropologies: Interdisciplinary transformations within systems of power*. Oxford: Berg, 2006.
- MALDONADO, GINA. *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*. Quito: Flacso, 2004.

- MARTÍNEZ, ALEXANDRA. “La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre”. En *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*, coordinado por Cristóbal Landázuri. Quito: Puce-Marka, 1998.
- MARTÍNEZ, LUCIANO. *De campesinos a proletarios*. Quito: el Conejo, 1984.
- MARTÍNEZ, RODRIGO Y JOSÉ BOLÍVAR BURBANO. *La educación como identificación cultural*. Quito: Abya Yala, 1994.
- MARTÍNEZ NOVO, CARMEN. “¿Es el multiculturalismo estatal un factor de profundización de la democracia en América Latina? Una reflexión desde la etnografía sobre los casos de México y Ecuador”. En *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, editado por Víctor Bretón et al. Madrid: Catarata, 2007.
- . “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi 1970-2004”. *Ecuador Debate*, 63 (2004): 235-268.
- MORENO YÁNEZ, SEGUNDO. “Antropología abierta, antropología ambigua: tendencias actuales de la antropología ecuatoriana”. Manuscrito.
- . *Antropología ecuatoriana: pasado y presente*. Quito: Ediguías, 1992.
- . *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del S. XVIII hasta finales de la colonia*. Quito: Puce, 1985.
- MORENO YÁNEZ, SEGUNDO Y FIGUEROA, JOSÉ. *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya Yala, 1992.
- MOYA, RUTH. *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino*. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.
- MURATORIO, BLANCA. “History and cultural memory of violence against indigenous women in the Ecuadorian upper Amazon”. Manuscrito, 2001.
- . “Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la amazonia ecuatoriana”. En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero. Quito: Flacso-Ildis, 2000.
- OSPINA, PABLO Y FERNANDO GUERRERO. *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Quito: Clacso, 2003.
- PAJUELO, RAMÓN. “Imágenes de la comunidad: indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”. En *No hay país más diverso: compendio de antropología peruana*, editado por Carlos Iván Degregori. Lima: IEP-Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico, 2000.
- PELIZZARO, SIRO. *Arutam: mitología shuar*. Quito: Abya Yala, 1990.
- POESCHEL, URSULA. *La mujer salasaca*. Quito: Abya Yala, 1986.

- PRIETO, MERCEDES. *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*. Flacso: Quito, 2005.
- . *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial*. Quito: Flacso, 2004.
- . “El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y étnia”. En *Mujeres contracorriente*, editado por E. Cervone. Quito: Ceplaes, 1998.
- . “Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina”. En *Ecuador: cambios en el agro serrano*, editado por O. Barsky et al. Quito: Flacso-Ceplaes, 1980.
- PRIETO, MERCEDES, CLORINDA CUMINAO, ALEJANDRA FLORES, GINA MALDONADO Y ANDREA PEQUEÑO. “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades*, coordinado por Mercedes Prieto. Quito: Flacso, 2005.
- RAHIER, JEAN MUTEBA. “Blackness, the racial spacial order, migrations and miss Ecuador 1995-1996”. *American Anthropologist*, 100 (2) (1998): 421-430.
- RAMÓN, GALO. “Ese secreto poder de la escritura”. En *Indios*, coordinado por Diego Cornejo. Quito: Ildis-Duende-Abya Yala, 1991.
- . *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Quito: Caap, 1987.
- RESTREPO, EDUARDO Y ARTURO ESCOBAR. “Antropologías en el mundo”. *Jangwa Pana*, 3 (2004): 110-131.
- ROSEBERRY, WILLIAM. *Anthropologies and histories: Essays in culture, history, and political economy*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1989.
- RUBENSTEIN, STEVEN. “La conversión de los Shuar”. *Iconos*, 22 (2005): 27-48.
- RUBIO ORBE, GONZALO. “Prólogo”. En Gladys Villavicencio. *Relaciones interétnicas en Otavalo*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1973.
- RUEDA, MARCO VINICIO. *La fiesta religiosa campesina*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica, 1982.
- SALAZAR, ERNESTO. *Pioneros de la selva*. Quito: Abya Yala, 1986.
- SÁNCHEZ PARGA, JOSÉ. *Crisis en torno al Quilotoa: mujer, cultura y comunidad*. Quito: Caap, 2002.
- . *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*. Quito: Caap, 1990.
- SANTANA, ROBERTO. “Cuando las élites indígenas giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”. *Ecuador Debate*, 61 (2004): 235-258.

- STOLEN, KRISTI ANNE. *A media voz: relaciones de género en la sierra ecuatoriana*. Quito: Ceplaes, 1987.
- STRIFFLER, STEVE. *In the shadows of state and capital. The United Fruit Company, popular struggle and agrarian restructuring in Ecuador*. Durham: Duke University Press, 2002.
- TRUJILLO, JORGE. “La insurrección imaginaria”. En *Sismo étnico en el Ecuador*, editado por José Almeida et al. Quito: Cedime-Abya Yala, 1993.
- VILLAVICENCIO, GLADYS. *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano, 1973.
- WARREN, KAY Y JEAN JACKSON. *Indigenous movements, self-representation, and the State in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- WEISMANTEL, MARY. *Food, gender, and poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- WHITTEN, NORMAN. *Ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.
- YÁNEZ COSSÍO, CONSUELO. *La educación indígena en Ecuador*. Quito: Icam, s. f.
- YÁNEZ, JOSÉ. *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic*. Quito: Abya Yala, 1988.
- ZAMOSC, LEÓN. “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”. En *Sismo étnico en el Ecuador*, editado por José Almeida et al. Quito: Cedime-Abya Yala, 1993.

Materiales audiovisuales

Audiovisuales Don Bosco. Abya Yala.

Audiovisuales Don Bosco. Misiones en el Oriente.

Audiovisuales Don Bosco. Salesianos en el Ecuador.

Recibido: 13 de mayo de 2007.

Aprobado: 10 de julio de 2007.
