

ANTROPOLOGIA APLICADA

Laura Bartoli

ANTROPOLOGIA APLICADA
Historia y perspectivas desde América Latina

Ediciones
Abya-Yala
2002

ANTROPOLOGÍA APLICADA
Historia y perspectivas desde América Latina
Laura Bartoli

1era. edición: Ediciones Abya-Yala.
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2562-633
Fax: (593-2) 2506-255
e-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala

Diseño de Portada: Raúl Yépez

ISBN: 9978-22-270-7

Impresión: Sistema DocuTech
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, 2002

INDICE

Introducción	7
<i>Capítulo 1</i>	
Breve panorama histórico de la Antropología aplicada en Gran Bretaña y en Estados Unidos	19
<i>Capítulo 2</i>	
La antropología aplicada y la antropología indigenista en América Latina	37
<i>Capítulo 3</i>	
Indigenismo y antropología aplicada en Ecuador	59
<i>Capítulo 4</i>	
La Escuela de Antropología Aplicada de Quito	93
<i>Capítulo 5</i>	
La organización de la Escuela	123
Bibliografía	137

INTRODUCCIÓN

En su sentido más general el término antropología aplicada se refiere al uso de teorías, métodos y técnicas antropológicas para obtener fines específicos predeterminados que se refieren al mejoramiento de las condiciones de la vida social y económica.

El radio de actividad y de procesos tratados por la antropología aplicada es bastante amplio, incluyendo los asuntos relativos a la administración de los territorios coloniales, la mediación en las disputas y los problemas interétnicos, los de la cooperación internacional y el desarrollo, además de industriales, etc.

Las potenciales aplicaciones de la antropología ya habían sido reconocidas por los padres fundadores de la disciplina (Tylor, Lubbock, Morgan) con referencia a los problemas relativos a la administración de las poblaciones nativas, la actividad de grupos antiesclavistas y la reforma de las condiciones de pobreza en las áreas urbanas. Nacida y desarrollada en concomitancia con la expansión del interés europeo por los demás pueblos, la antropología aplicada tuvo una relación particularmente estrecha con el pragmatismo de la administración inglesa, fundado en la cooptación y el conocimiento previo de los sistemas de poder indígenas. Los esfuerzos de la antropología funcionalista se concentraron, pues, en el análisis de los sistemas indígenas y las normas que rigen las sociedades tribales. En este contexto, Malinowski puede ser considerado el fundador de la antropología aplicada, habiendo acuñado el término 'antropología práctica' en 1929. A ésta le asigna la tarea de dar a los funcionarios coloniales las nociones sobre los métodos de la etnografía y de sensibilizar a los etnólogos en el aspecto práctico de su disciplina.

También en los Estados Unidos, donde la antropología aplicada fue 'inaugurada' por los problemas de la supervivencia y la adaptación

de los indios y, más tarde, por los estudios sobre la aculturación y el cambio cultural, esta área de estudios se desarrolló notablemente a causa de la implicación posbélica de los Estados Unidos en las políticas administrativas y de desarrollo en los países del llamado Tercer Mundo. Ya la Segunda Guerra Mundial, sin embargo, había llevado a los antropólogos a una directa colaboración con el gobierno, con el fin de proporcionar datos etnográficos sobre las poblaciones del Pacífico, preparando guías escritas para facilitar la comprensión de la psicología cultural del enemigo o de la población civil de los territorios ocupados. Además, a partir de los años cuarenta, con la fundación de la *Society for Applied Anthropology* (1941), se intensifica el empleo de instrumentos y técnicas antropológicas en el análisis de problemáticas relativas a los programas de asistencia económica y de desarrollo.

En la historia de los estudios antropológicos, la posición de la antropología aplicada fue bastante ‘ambigua’. Eso en primer lugar, por la contraposición que se fue creando, muy pronto, entre perspectivas académicas y perspectivas externas a la academia. A los estudios de antropología aplicada se reprochó, por tanto a menudo, una ausencia o escasa presencia de carácter científico. Tal disciplina ha sido considerada de segundo nivel a causa de la metodología de investigación que la caracteriza (períodos de breve permanencia en el campo), por los intereses que mueven la investigación misma (trabajos excesivamente enfocados a un predeterminado propósito práctico), y finalmente, por las insuficientes bases teóricas de la propia disciplina.

Laura Thompson, miembro fundador de la *Society for Applied Anthropology*, en los años sesenta afirma que la causa de la levedad teórico – metodológica de la antropología aplicada está estrechamente relacionada con el rápido desarrollo de la disciplina misma. Si éste se hubiera dado de una forma gradual, como sucedió con la antropología ‘pura’, no sería tanta la confusión acerca de su *status*, la función del antropólogo ‘aplicado’ y finalmente hubiera menos desconfianza respecto a ella por parte de los antropólogos ‘puros’ o académicos. Además, Thompson sostiene que tal diferencia surgió (justamente) también del hecho de que, incluso antes de que un solo texto de antropología aplicada fuera publicado, y antes de que pudiera desarrollarse cierto consenso sobre esta disciplina, se realizaron cursos de antropología aplica-

da como parte de *currículum* de muchos departamentos de antropología. En conclusión, según la antropóloga americana, esta realidad contribuyó al hecho de que la antropología aplicada sea a menudo considerada como una disciplina de segundo nivel, marcada por cierta dosis de superficialidad en el estudio, a diferencia de la académica.

Entre antropología aplicada y antropología pura existen, sin duda, unas diferencias, tanto en las aproximaciones metodológicas como en los propósitos de la investigación. Thompson, para explicar la metodología y los fines de la investigación en la antropología aplicada, propone una interesante analogía entre antropología aplicada y medicina. El antropólogo aplicado, involucrado en los proyectos de cooperación, debe diagnosticar los “problemas”, sugerir los “tratamientos” y controlar los “recursos”. Debe pues, desarrollar, contemporáneamente, instrumentos de investigación, de diagnóstico y de ‘tratamiento’, justamente como lo hacen los médicos. El antropólogo, por tanto, no puede trabajar directamente en la práctica. Primeramente, debe ‘traducir’ la realidad en un problema científico que debe resolverse en los métodos de la ciencia, y tan solo en una fase sucesiva, puede concentrarse en el aspecto aplicado o ‘clínico’ de la propia disciplina.

Una segunda acusación contra la antropología aplicada, deriva del hecho de que el propio término nace para definir el ámbito de aplicación de las ciencias antropológicas para los fines de la administración colonial. A causa de este ‘pecado original’ suyo, el término conservó, por largo tiempo, un sabor colonialista. A la antropología aplicada se le reprochó por ser cómplice de políticas colonialistas o neo colonialistas, de someter el conocimiento y la práctica antropológica a grandes centros de interés político y económico en menoscabo de las poblaciones indígenas, contribuyendo a su aculturación y modernización forzada. En honor a la verdad, debe decirse que la mayoría de tales acusaciones resultaron, después de cuidadosos estudios, poco documentadas y fundadas históricamente.

Bien miradas, las diferencias entre antropología pura y aplicada son formales más que sustanciales y la distancia que las separa en realidad no es mucha. Las recíprocas acusaciones aparecen, en realidad, como una radicalización de posiciones extremas. En muchos casos, la diferencia recíproca tiene sus raíces en situaciones históricas particula-

res que, en la actualidad, ya no reflejan la realidad de los hechos, así que no contribuye a colmar, en forma de propuestas, aquellas carencias y aquellos errores que se pueden encontrar en las disciplinas antropológicas en su conjunto.

En primer lugar, pues, podemos notar que la antropología en sí, como parte del sistema de pensamiento occidental, puede ser involucrada en una acusación de complicidad con políticas colonialistas o neo colonialistas. Además, las técnicas de investigación de la antropología pura no son, a priori, una garantía de seriedad y carácter científico. No solamente las diferencias entre antropología aplicada y antropología pura son formales y no cualitativas, sino sobre todo, nada quitan al hecho de que la antropología aplicada, profundamente relacionada con las bases teóricas de la disciplina antropológica, pueda aportar contribuciones realmente válidas a las estructuras teóricas de la disciplina y al conocimiento científico.

Las acusaciones, pues, si hay que hacerlas, creo que deberían dirigirse a la seriedad y ética profesional, de cada investigador, y no a una disciplina considerada como conjunto indistinto y homogéneo.

El choque entre antropólogos puros y aplicados, sobre la base de las acusaciones susodichas, duró al menos hasta los años '60, cuando la visión teórica sobre la 'naturaleza' de la antropología cambió profundamente. En efecto, se demostró que las investigaciones y todas las intervenciones antropológicas están, implícita o explícitamente, basadas en criterios ideológicos y políticos, no sólo en los declaradamente aplicativos. Además, se constató que la antropología aplicada está en posibilidad de proporcionar importantes contribuciones teóricas. Por tanto, la misma distinción, antes tan neta, entre antropología aplicada y antropología pura, ha sido puesta en discusión. Así, por ejemplo, ya en 1963, David Mandelbaum, reflexionando sobre la importancia de la enseñanza de la antropología aplicada en los cursos universitarios, sostiene que debería ser mínima la diferencia entre la formación del antropólogo que debe 'ocupar' un puesto académico y la de un antropólogo que se está preparando para un trabajo aplicado en el campo. Mandelbaum pone en evidencia la común raíz de las dos disciplinas y la importancia de un nivel igual de preparación teórica – metodológica de los profesionales de la misma disciplina. Hay más. Para presentar esta

nueva actitud, cito el ejemplo de Robert Rapaport, quien durante un encuentro de la *Society for Applied Anthropology* en 1960, sugiere a los docentes de antropología poner menos énfasis al presentar las potencialidades aplicativas como exclusivas de la antropología aplicada, por un lado, y el total dominio teórico como característica exclusiva de la antropología pura. Rapaport critica además aquella antropología académica que evita absolutamente concesiones a valores extraños a los del método científico. Rapaport, pues, evidencia el hecho de que el verdadero desafío de un curso de antropología aplicada es el de desarrollar en los estudiantes la capacidad de traducir el conocimiento científico en aplicaciones específicas y concretas.

Estos testimonios sirven para presentar la actitud asumida por algunos antropólogos en los años '60, quienes desean e intentan, en varios ámbitos, realizar un acercamiento entre las dos dimensiones de la disciplina, la teórica y la aplicada. Algunos de ellos, entre los cuales Rapaport, Thompson, Barnett y Little, detectan en los cursos universitarios de antropología el 'lugar' adecuado para reducir la distancia entre antropología pura y antropología aplicada, y para formar una nueva generación de antropólogos que tengan la capacidad de aplicar los conocimientos científicos en situaciones de acciones prácticas, dominando igualmente ambas fases del trabajo.

Como ya lo dijimos, a partir de finales de los años '60, las disciplinas antropológicas entran en una profunda crisis. La antropología es duramente atacada por una cantidad notable de acusaciones y escándalos, y en este clima se genera un fuerte debate que asume muchas facetas: desde la ética de la relación personal entre etnógrafo e informador, hasta las relaciones entre investigación en el campo y situaciones políticas, y desemboca, entre otras cosas, en un famoso y 'candente' relato (conocido como "Beals Report") de una comisión, nombrada en 1966 por la *American Anthropological Association* y publicado en 1967. En tal relato, se critican las intolerables ingerencias e imposiciones de censura hechas por el gobierno estadounidense sobre las investigaciones etnográficas promovidas con fondos públicos, y se denuncian a las agencias gubernamentales americanas por el uso que éstas hacen de las documentaciones obtenidas en otros países, especialmente en los latinoamericanos. Entre otras cosas, el clima se hace aún más candente

por las revelaciones que se obtuvieron, en 1956, sobre el llamado “Proyecto Camelot”, un proyecto de investigación etnográfica, auspiciado y costado por el ejército de los Estados Unidos, tendiente a conocer la existencia de precondiciones de conflictos internos en algunos países de América Latina. Son muchas las propuestas para oponerse a este estado de cosas: desde el pedido de los investigadores de ocultar a las autoridades los datos etnográficos, con el fin de evitar un uso incorrecto de los mismos, hasta los llamados a los antropólogos para que actúen, protegiendo a los grupos minoritarios amenazados en tantas partes del mundo.

Muchos antropólogos responden con un intenso proceso de auto-crítica, preparando el camino para el nacimiento de una antropología ‘crítica’. Los antropólogos comienzan a hacerse preguntas de naturaleza ética, poniendo en discusión el carácter etnocéntrico y universal de las intervenciones realizadas en los países en vías de desarrollo, y en las cuales se constata una implicación activa de los mismos. Además, empiezan a reflexionar sobre relatividad y pluralidad de los requerimientos y valores de los grupos locales. La antropología crítica comienza a acusar, primeramente, a la antropología estadounidense, demasiado comprometida con políticas gubernamentales, que contribuyeran a la pérdida de la cultura de las poblaciones indígenas. Se acusa también la actitud de aparente ingenuidad de muchos antropólogos que toman parte en iniciativas, o asumen colaboraciones decididamente comprometedoras en el sentido de la moralidad profesional y científica. Para muchos antropólogos, a finales de los años ’60, una antropología que no se preocupe de salvaguardar y mejorar las condiciones de la humanidad es una disciplina irresponsable. Desde su punto de vista, los resultados brindados por las investigaciones antropológicas deben dar su contribución sobre todo a la solución de los grandes problemas humanos.

En América Latina, sobre todo en México y en Perú, a partir de finales de los años ’30, comienza a desarrollarse una tradición de estudios sociológicos y antropológicos, en los cuales el compromiso social y político a favor de las poblaciones indígenas, se funde con la investigación de las condiciones favorables para la modernización y los procesos de cambio social y aculturación. Esto sucede mientras, en casi to-

dos los países del continente, surgen instituciones que desarrollan su actividad para favorecer la promoción social de los indígenas y su integración, con plenos derechos, en la sociedad de la cual, a menudo tan solo formalmente, hacen parte. El reconocimiento del problema indígena, como problema social fundamental, favorece el desarrollo de una antropología indigenista. En México, A. Caso y G. A. Beltrán, en Ecuador P. J. Alvarado y G. R. Orbe, en Perú L. E. Valcárcel y V. A. Belaunde, son los primeros representantes de esta veta investigativo – aplicada del indigenismo latinoamericano. Los primeros estudios de indigenismo social se basan en la constatación del carente desarrollo económico, del retraso tecnológico, de las deficiencias higiénicas y los anacronistas y supersticiosos métodos curativos de los indígenas. Muchos indigenistas se consideran unos mediadores culturales, a quienes se les ha dado la tarea de favorecer un proceso de adaptación de las poblaciones indígenas a la sociedad dominante. Estos estudiosos quieren asegurar la comunicación entre dos frentes, atenuando los contrastes, los conflictos y las incomprendiones. Está claro que los procesos de descentralización administrativa, la introducción de la escolarización de masas, de creación de un sistema médico nacional, de definición de derechos sobre la tierra, en vista de la difícil y trabajosa realización de reformas agrarias, comprendiendo también la modernización tecnológica de la agricultura, conciernen de una manera especial a las poblaciones indígenas de todos los países latinoamericanos. Se inicia así un proceso de pedagogía social y progresiva absorción de los indígenas dentro de la trama social media nacional que tiene el carácter de ‘aculturación planificada’. El indigenismo asumió muy pronto un carácter continental, mostrando consistentes paralelismos entre los distintos países del área. Eso sucede a partir de 1940, año en que se convoca en Pázcuaru (México) al Primer Congreso Indigenista Interamericano, en el cual intervienen estudiosos, políticos, intelectuales y promotores sociales de todo el continente, a quienes les interesa fundar un programa común y coordinado, destinado a mejorar las condiciones de las poblaciones indígenas.

Los caracteres comunes del indigenismo son: una visión integracionista de las sociedades indígenas y la preponderancia de un punto de vista externo, es decir, el de intelectuales, estudiosos y promotores

sociales provenientes de la sociedad dominante, con ninguna o escasa participación directa de las poblaciones indígenas.

A partir del comienzo de los años '70, el marco del indigenismo en el continente latinoamericano, cambia por completo. Se abren paso puntos de vista críticos y conflictivos en los enfrentamientos de la sociedad dominante, y el debate se concentra en torno al problema de las relaciones entre gobiernos locales, antropólogos y comunidades indígenas. Un grupo consistente de disidentes y radicales se compromete, desde 1971, junto con algunos representantes de organizaciones indígenas latinoamericanas, a trazar los principios y métodos del nuevo indigenismo. Esta nueva corriente no deja de poner en discusión la intervención de los gobiernos, los intereses particulares, las investigaciones de los antropólogos y la acción de los misioneros. Luego del simposio sobre el conflicto interétnico en Sudamérica realizado en Barbados en enero de 1971, numerosos antropólogos entre los cuales estaban G. Bonfil Batalla, G. C. Cárdenas, M. Ch. Sardi, G. Grunberg, D. Ribeiro, St. Varese, preparan un documento, la Declaración de Barbados, publicado más tarde en la revista *Current Anthropology*. En este documento, se declara que las poblaciones indígenas de América permanecen en una situación colonial de subordinación, y que la misma política indigenista adoptada por los gobiernos latinoamericanos está dirigida a la destrucción de las culturas autóctonas. Se denuncia la responsabilidad de los gobiernos, las misiones y los antropólogos, frente al problema del libre y auto determinado desarrollo de las poblaciones indígenas. Condena el cientismo, que niega cualquier relación entre investigación académica y futuro de los pueblos estudiados. La Segunda reunión de Barbados, en 1978, confirma las posiciones neo indigenistas y propone, por primera vez, conceptos tales como el de etnodesarrollo, etnocidio, diversidad cultural y pluralismo cultural. En 1993, se organiza la Tercera reunión de Barbados, en la cual se detectan y discuten los principales problemas de las poblaciones indígenas en los años '90.

En este contexto, antropólogos, sociólogos e intelectuales de varias nacionalidades, enfrentan el delicado problema de cuál debe ser el papel de la antropología frente a los grandes conflictos que se presentan en el mundo contemporáneo y las propias responsabilidades éticas – sociales. Por ejemplo, Rodolfo Stavenhagen, sociólogo y antropólogo

del *Colegio de México*, sostiene que aquel que percibe una ciencia social aplicada no puede, por definición, permanecer neutral respecto a los grandes problemas políticos e ideológicos que condicionan el contexto dentro del cual él ejerce su profesión. Una ciencia social crítica y comprometida debe por tanto salir de los ‘confines’ del estudio tradicional de los grupos subordinados, para tomar en cuenta a las élites dominantes propias del mismo sistema hegemónico.

También el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla insiste en este concepto: el estudio de los grupos oprimidos es en sí mismo insuficiente. Es indispensable prestar una atención aún mayor y prioritaria al estudio de los grupos opresores y al sistema global de dominación. Las posibilidades de un individuo aislado, en este campo, son muy limitadas y sus esfuerzos personales difícilmente llegan a una modificación sustancial de las relaciones sociales. Por tanto, no existe otra solución que no sea la participación del científico social en aquellas organizaciones políticas que expresan mejor sus convicciones.

El planteamiento de la antropología crítica, pues, no solamente define nuevamente el papel que debe asumir la antropología en América Latina, sino que insiste en la importancia del compromiso ético, político y profesional del antropólogo. Además, contribuye al desarrollo de nuevas técnicas de investigación antropológica, tal como la investigación participativa, en la cual el papel de protagonista del investigador externo se reduce progresivamente y en la cual la investigación es funcional para la investigación de los problemas sociales de la comunidad objeto de su análisis. El antropólogo es el profesional en capacidad de analizar los procesos de cambio social internos de la comunidad indígena y con relación al contexto nacional, intentando en todo caso comprender la política especial adoptada respecto de esta comunidad, y al mismo tiempo de descubrir cuáles son los puntos de vista y las expectativas de la comunidad.

En el Ecuador la influencia del indigenismo crítico se siente sobre todo a partir de los años '80. Norman Whitten, Ronald Stutzman, Marcelo Naranjo, Frank Salomón, Blanca Muratorio, Ernesto Salazar, James Yost y Muriel Crespi, son solo algunos de los nombres de aquellos antropólogos, ecuatorianos y extranjeros, que desempeñan su trabajo profesional en el territorio nacional, que comienzan a comprometerse

en la redefinición de las políticas de intervención en las comunidades indígenas. Refutan pues la política indigenista oficial, la llevada por antropólogos como Gonzalo Rubio Orbe, y critican todos los proyectos fundados en la política ‘desarrollista’ de los años ’50 y ’60, en la cual ‘blanco’ es sinónimo de salud, poder, cultura nacional, civilización y desarrollo e ‘indio’ representa todo lo opuesto. Según esta política, la *Sierra*, compartida entre blancos e indígenas, ve a los primeros como progresistas y a los segundos como retrógradas.

Estos antropólogos evidencian el hecho de que en el Ecuador se ha encaminado un proceso de desarrollo al cual el país no estaba preparado. En los años ’50, el país fue involucrado en una ‘revolución tecnológica’ que tuvo un fuerte impulso en los años ’70 por el descubrimiento de yacimientos petroleros en el territorio nacional. Este ‘progreso’ es considerado como la causa de la profunda alteración en los sistemas de vida tradicionales de las poblaciones indígenas del país. El boom industrial provocó el abandono de los campos; los campesinos se trasladaron a la ciudad en busca de mejores salarios, pero todo eso creó una situación de dramática tensión, de desocupación, y además, la pérdida de identidad, el abandono de los valores tradicionales y la pérdida del idioma original.

Las poblaciones indígenas, a pesar de las condiciones de opresión en las cuales se hallaron desde que el Ecuador se convirtió en Estado nacional independiente, nunca dejaron de reivindicar su especificidad cultural, y su poder organizativo se hizo, sobre todo a partir de los años ’70, cada vez más fuerte. Por medio de manifestaciones de protesta, las poblaciones indígenas demuestran no querer ser más objeto de decisiones y elecciones político – económicas, sino de desear ser sujetos política y económicamente activos. En el Ecuador, desde hace varios años, el componente mayoritario de la población, los indígenas, se organizó de manera eficaz para combatir, no solo contra la tradicional estructura colonial, en la economía así como en la cultura y la política, sino también contra los efectos del neo liberalismo, como la privatización de todo bien de servicio público, la destrucción de la pequeña economía campesina, artesanal y comercial, el endeudamiento catastrófico, la desocupación y la marginación social. La síntesis de todo esto es el plan de dolarización que involucra al país desde enero del 2000.

Los últimos diez años son el testimonio del ingreso y participación activa de las organizaciones indígenas en la vida pública. En 1990 comienza con el primer *levantamiento indígena* que ve involucradas a las organizaciones indígenas a escala nacional. Y también, en enero del 2000, el Ecuador vive otro *levantamiento* que lleva a la ‘caída’ del presidente Jamil Mahuad. En el 2001, nuevamente, todas las organizaciones indígenas del país fueron a las calles en manifestaciones contra las medidas económicas establecidas por el gobierno.

Paralelamente, con el desarrollo de numerosas organizaciones indígenas, extremadamente críticas respecto de las políticas gubernamentales, se desarrolla una veta de estudios antropológicos que ‘piensa’ en su profesionalidad como en un instrumento en capacidad de contribuir a la defensa y respeto de las comunidades indígenas del país. A partir de los años ’80, y cada vez más en estos últimos años, muchos antropólogos, solidarios con los sectores más marginales de la sociedad ecuatoriana – en forma particular con las poblaciones indígenas – realizan su actividad profesional en proyectos de autogestión o de *etnode-sarrollo* de la comunidad. Estos estudiosos, responden a la necesidad de fundar una ‘nueva’ antropología, basada en la redefinición del papel profesional que la nueva generación de antropólogos deben – mejor dicho desean – asumir dentro de la sociedad ecuatoriana. Este rol está basado en la estrecha colaboración con las comunidades indígenas, con el fin de que éstas asuman autónomamente la defensa de sus derechos y se conviertan en artífices de su futuro.

Todo eso además llevó a un nuevo florecer de investigaciones antropológicas en el territorio nacional y a la consolidación de una tradición local de estudios antropológicos. Fruto de esta nueva situación es la amplia producción de textos antropológicos y la presencia de cursos de antropología en diversas universidades del país.

Capítulo 1

BREVE PANORAMA HISTÓRICO DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA EN GRAN BRETAÑA Y EN ESTADOS UNIDOS

RESUMEN: 1.1 La antropología aplicada ‘pre-específica’; 1.2 La antropología británica; 1.3 La antropología aplicada entre las dos guerras mundiales; 1.3.1 *‘El antropólogo del Gobierno’*; 1.3.2 El *International Institute of African Languages and Cultures*; 1.4 La antropología aplicada británica después de la Segunda Guerra Mundial; 1.5 La antropología cultural aplicada en los Estados Unidos; 1.5.1. El expansionismo externo; 1.5.2 El expansionismo interno; 1.5.3 *El Bureau of Indians Affairs* y el *Soil Conservation Service*; 1.5.4. Durante la Segunda Guerra Mundial.

1.1 La antropología aplicada ‘pre-específica’

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se comienzan a detectar los primeros signos de una nueva tendencia en las disciplinas etno-anropológicas en que, por primera vez, resultados de investigaciones teórico-científicas se utilizan para fines prácticos. Lewis Henry Morgan (1818 – 1883), antropólogo americano de formación jurídica, utiliza la investigación en el campo y el análisis de los datos recogidos con la finalidad específica de emplear el resultado de sus investigaciones a favor de la comunidad Seneca, que corría el riesgo de perder sus tierras a causa de un grupo de especuladores. Efectivamente, Morgan había tenido la posibilidad de conocer costumbres y formas de vida en la reserva de los Seneca y, como abogado, había asumido la defensa legal de los derechos de esta tribu iroquesa en una causa que concernía el derecho de propiedad de la tierra. Él no aceptaba la idea dominante según la cual las únicas instituciones jurídicas válidas eran aquellas de la civilización europea y americana. Así, dirige su estudio hacia la investigación de aquellas bases institucionales indígenas, que fundan el derecho de propiedad.

El texto de Morgan sobre la Liga de los Iroqueses¹ de 1851, en la cual el autor ofrece una descripción de la organización socio-política de las seis tribus de la confederación iroquesa, de las cuales los Seneca constituyen la tribu más numerosa, “[...] fue saludado por los indigenistas de la época como un evento de alcance excepcional. En efecto, esta obra fue definida como la primera descripción científica de una población indígena que se hiciera en el mundo”².

El intento aplicativo de la antropología se manifiesta, por tanto, desde el momento en que ésta asume institucionalmente el *status* de disciplina científica, o sea, con la fundación de la primera escuela de etnólogos evolucionistas (la Sociedad Etnológica de Londres) en 1843. Según el antropólogo italiano Domenico Volpini, la antropología aplicada de tipo evolucionista, aún con las graves limitaciones teóricas que la caracterizan, tuvo el mérito de ‘imponer’ a los antropólogos una nueva actitud. “Desde ese momento en adelante, existe un notable empeño para superar la actitud pre-científica y las perspectivas aproximativas y apriorísticas totalmente subjetivistas propias de la comparación iluminista del siglo XVIII, que aún dominaban la mentalidad de la época. Para trazar las líneas epistemológicas de la antropología cultural, sea como ciencia pura sea como ciencia aplicada, era necesario fundar científicamente el acercamiento antropológico”³.

La experiencia de Morgan queda por largo tiempo como caso aislado, y a pesar de ser vivaz el debate que sostiene la aplicación de la nascente ciencia antropológica a los problemas sociales, de una manera particular en Gran Bretaña y más tarde en los Estados Unidos, en esos años los antropólogos raramente eran involucrados en ámbitos de intervención práctica directa. En esta fase ‘pre-específica’, las primeras sociedades antropológicas británicas no son estrictamente académicas, sino que están formadas, en su mayoría, por cultores de la materia que profesionalmente realizan otras actividades. Ellos ‘recuperan’ el valor práctico de tal disciplina a través de la elaboración de teorías que, aún no habiendo sido producidas en el ámbito de intervenciones prácticas específicas, influyeron directamente en el planteamiento, la interpretación y la solución de los problemas socio-culturales y políticos que atormentaron los últimos siglos de la historia de la humanidad. Obviamente, en un contexto dominado por la ideología evolucionista, las

teorías elaboradas tuvieron sobre todo el propósito de crear las bases culturales necesarias para fundar y justificar las relaciones de desigualdad social y económica con las razas consideradas inferiores, dentro de una escala general del desarrollo, en cuya cumbre está la sociedad occidental. Cuando, en 1843, se funda la Sociedad Etnológica de Londres, Europa había entrado desde hacía algunas décadas en aquel período de su historia que el economista Karl Polanyi llama ‘la paz de los cien años’. Con el Congreso de Viena, Europa recibe un arreglo político destinado a quedar inalterado durante un siglo entero: un arreglo que, con el nombre de ‘restauración’, está en realidad destinado a asegurar un proceso de desarrollo económico y social como Europa nunca conociera antes. El excepcional incremento de la productividad industrial, el desarrollo de los mercados y la empresa colonial, son elementos que se insertan en el rápido proceso de expansión del mundo capitalista de producción. La imagen de la sociedad que brota de tal situación, es la de una sociedad que sube fuertemente y este ascenso se hizo concebible gracias al concepto de progreso.

Los métodos etnográficos de todo el siglo XIX están amoldados en las contemporáneas concepciones del evolucionismo: es decir, que los datos que interesa recoger preferiblemente son aquellos que contribuyen al descubrimiento de las ‘pruebas’ sobre las etapas evolutivas de las sociedades y la cultura. Los diferentes tipos de investigación tendientes a las grandes reconstrucciones histórico – culturales, planteadas exclusivamente sobre la base de perspectivas de amplio radio, siguen siendo predominantes en la investigación etnográfica hasta las primeras décadas del siglo XX.

Dentro de la problemática de la igualdad o de la superioridad racial, del sostén o de la lucha contra la esclavitud, en Gran Bretaña, ya en la primera mitad del siglo XIX, toma vida un fuerte debate en el que muchos hombres de cultura se ven comprometidos en movimientos humanitarios que luchan a favor de la abolición de la esclavitud y por los derechos de las poblaciones nativas de las colonias.⁴ En 1838, se funda en Londres, por el doctor Thomas Hodgkin, la *Aborigenes Protection Society*, que se asume la tarea de sostener a las poblaciones nativas, justamente partiendo del estudio profundizado de su cultura para la realización de programas de ayuda, realmente en sintonía con el sis-

tema de vida indígena.⁵ Dentro de la Sociedad se viene a delinear un planteamiento diferente, realizado por algunos misioneros que consideran urgente proteger los derechos de las poblaciones nativas de las colonias, transfiriendo de inmediato a éstas todos los ‘privilegios’ de la civilización europea. Los componentes de la *Aborigenes Protection Society*, después de separarse del grupo de los misioneros, crean en 1843, la *Ethnological Society of London*⁶. Sir B.C. Brodie, miembro de la Sociedad, en un discurso suyo publicado tan solo en 1956 por el *Journal of the Ethnological Society*, da indicaciones claras sobre los propósitos de esta sociedad y la importancia de la aplicación de la antropología a la solución de problemas prácticos, sobre todo para un país como Gran Bretaña que, con sus numerosas colonias, y una actividad comercial a gran escala, se halla en constante contacto con distintas poblaciones.

Ya en aquellos años se había abierto camino la idea de que muchas culturas, como consecuencia del encuentro devastador con los europeos, estaban en rápida vía de extinción. La urgencia de la que la *Ethnological Society* se hace portavoz, se resuelve en la promoción de programas para la recolección de datos obtenibles gracias a la compilación de cuestionarios enviados a aquellos que vivían en constante contacto con las poblaciones, de las cuales se deseaba tener cuidadosas noticias: administradores, misioneros, comerciantes. El proyecto de enviar cuestionarios a ciudadanos británicos residentes en los territorios controlados por Gran Bretaña se realiza después de 1871 (año de clausura de la *Ethnological Society*) por el *Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, fundado ese mismo año. Esta institución científica prepara una publicación, *Notes and Queries in Anthropology*, como manual estándar para la encuesta etnográfica para el uso de administradores, funcionarios, misioneros y exploradores británicos. Esta publicación fue actualizada hasta 1951 y tuvo un enorme impacto en las modalidades de recolección de datos, al menos hasta vísperas de la Primera Guerra Mundial.

1.2 La antropología práctica británica

La definición ‘antropología práctica’ se utiliza por primera vez en 1929 por parte de Bronislaw Malinowski.⁷ La antropología práctica británica se desarrolla, después de la evolucionista, sobre todo bajo el impulso de la aventura colonial, y tiene como objetivo principal la pro-

ducción de conocimiento útil para la gerencia de las colonias. El bien de las poblaciones administradas es considerado imprescindible por una forma de dominio colonial iluminado y la explotación económica y social de los pueblos sometidos es considerada el mejor medio de civilización, con tal de que evite en lo posible el surgir de conflictos dañinos, tanto por los intereses de los grupos de hegemonía como por los mismos pueblos sometidos. Tal objetivo es perseguido enfatizando la importancia de la formación antropológica de los administradores destinados a prestar su servicio en las colonias, y a través de la institución de algunas cátedras de antropología en las distintas universidades del Imperio. Así, en 1904, sir R. Temple, director de la sección 'H' de antropología de la *British Association for the Advancement of the Science*, propone la creación de una escuela de antropología aplicada en la Universidad de Cambridge, con el fin de preparar al personal consular y administrativo.⁸ En 1908, sir R. Wingate escribe a las universidades de Cambridge y Oxford, pidiendo a las dos instituciones universitarias su disponibilidad para realizar cursos de etnología y religión primitiva para los candidatos al *Sudan Civil Service*. En 1909, una comisión compuesta por funcionarios coloniales y estudiosos, va a visitar al Primer Ministro H. H. Asquith, pidiendo ayuda para la fundación de un centro destinado a la enseñanza de la antropología, al servicio de funcionarios y comerciantes coloniales. Una de las tesis centrales defendida por esta delegación era que muchos de los errores que tuvieran consecuencias graves para la administración, se hubieran podido evitar gracias al conocimiento de usos, costumbres y culturas de los pueblos administrados.⁹

En los primeros años del siglo XX, se asiste a una notable participación de antropólogos británicos en varios proyectos. Los ejemplos al respecto son numerosos y conciernen principalmente las colonias de África, en donde los antropólogos están implicados en forma notable en la administración colonial. Así, por ejemplo, en 1908, el antropólogo W. Thomas es empleado en Nigeria para estudiar las poblaciones que se hallaban en las provincias Occidentales y Sur Orientales del país, para facilitar la introducción, en tales regiones, del Gobierno indirecto, introducido en el Norte del país desde 1900. En 1909, en África Oriental, es contactado el antropólogo Charles Seligman para realizar una investigación por cuenta del Gobierno sudanés, en este caso también

con el fin de facilitar operaciones gubernamentales. En 1921, el gobierno de Nigeria da a C. K. Meek, él también funcionario administrativo con formación antropológica, la tarea de realizar una investigación en la región septentrional del país, con el propósito de obtener la mayor cantidad posible de datos etnográficos en vista de la reforma del sistema de Gobierno local.

1.3 La antropología aplicada británica entre las dos guerras mundiales

Con la finalización de la primera guerra mundial y la ulterior consolidación del sistema colonial británico en África, las investigaciones de los antropólogos vuelven a hacerse activas. Como lo afirma la antropóloga británica Lucy Mair, alumna de Malinowski en la *London School of Economics*, “[...] Al final de la guerra mundial, algunos grandes ideales humanitarios parecieron convertirse en instituciones adecuadas, entre los intereses de las cuales existía justamente la condición de los pueblos sujetos a leyes coloniales. En ese tiempo, no existía aún un propósito directo de terminar con el abuso colonial como tal; su continuidad era considerada descontada y los agitadores de ideales se limitaban a asegurar que se actuaría en forma tal de beneficiar a los pueblos sometidos al dominio colonial. Tales ideales hallaban su fuente en la afirmación pronunciada en el Convenio de la Sociedad de Naciones según el cual el bienestar y desarrollo de las poblaciones aún no capaces de guiarse por sí mismas formaba un sagrado compromiso de civilización”.¹⁰

1.3.1. ‘El antropólogo del Gobierno’

El Gobierno inglés impulsaba a aquellos que recibieran una buena preparación en el campo de la antropología y demostraran poseer cierta aptitud para la investigación, a realizar estudios en las poblaciones sometidas al dominio colonial. En los puestos de servicio colonial inglés se consolida la figura del antropólogo empleado por el Estado, el llamado ‘antropólogo del Gobierno’, con la tarea de realizar actividades de investigación y de asesoría.¹¹ En 1920, en la Costa de Oro, el puesto de antropólogo del Gobierno está a cargo de R. S. Rattray, funcionario administrativo de formación antropológica. En este mismo período, W. P. Chinnery, quien había comenzado a trabajar en Papua como oficial de campo y que, en 1909, había empezado a aproximarse al estudio de la

antropología, dicta algunas conferencias en la Universidad de Cambridge. En 1924, acepta el encargo como antropólogo del gobierno en Nueva Guinea, en donde desempeña importantes investigaciones etnográficas.

1.3.2 *El International Institute of African Languages*

El interés por el estudio de las sociedades africanas es aprobado en el ámbito oficial con la creación de dos importantes centros de cultura: en 1926 el *International Institute of African Languages and Cultures* y en 1938 el *Rodees-Livigstone Institute*.¹² El *International Institute of African Languages and Cultures* fue creado con la participación de antropólogos, lingüistas, misioneros y funcionarios de varios países europeos. Hacen parte de éste, entre otros, Lord Lugard, el misionero Edwin Smith, el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, el misionero etnógrafo Paul Schebesta y el etnólogo británico Charles Seligman.

Lord Lugard, primer presidente del Instituto, sostiene que el principal deber de éste es el de promover una mayor relación entre la investigación, la sabiduría científica y los ‘negocios prácticos’. Lugard propone pues, una profundización de reflexiones e investigaciones acerca de las posibilidades de ‘utilización práctica’ de la antropología en contextos de acción social, o sea, hacia una antropología aplicada.¹³ Insiste, en particular, sobre la importancia de la recolección de informaciones acerca del efecto que la civilización y el contacto con los Europeos tiene en la vida de los nativos. En efecto, en este período, las administraciones coloniales se hallan frente a una serie de fenómenos sociales y políticos totalmente nuevos e inesperados, tales como el primer surgimiento de movimientos nacionalistas o de liberación religiosa. La nueva urgencia viene a ser la de estudiar los efectos causados por el contacto entre las sociedades africanas y la europea. El problema dinámico de los contactos y las transformaciones llega a ser el objetivo predominante de las investigaciones, tanto con relación a las planificaciones programáticas de los administradores como de las investigaciones antropológicas. Toda una serie de temáticas nuevas – *the new branches of anthropological inquiry* – van sobresaliendo junto a los temas tradicionales de investigación. Se empieza a prestar atención al estudio de los sistemas nativos de derechos sobre la tierra y, en general, a las costumbres jurídicas usuales. Se estudian las consecuencias de la introducción

de innovaciones técnicas en los sistemas locales; se analizan las reformas necesarias a los sistemas educativos y se dedica gran atención a las unidades sociales fundamentales en vía de transformación. Llega a ser fundamental realizar profundos análisis de tales instituciones, tales como se presentan en la situación actual. Bajo esta nueva óptica, la antropología ya no debe trabajar duramente en la investigación de un pasado hipotético, ni reconstruir aquella que podía haber sido la sociedad indígena antes de la llegada de los blancos. En vez de competir con la historia, ella debe interesarse en la realidad actual. A una etnología histórica que cristaliza un momento, a menudo imaginario, de lo vivido, se sustituye así una etnología de las dinámicas culturales, de los efectos del contacto entre europeos y las sociedades nativas y de los fenómenos de difusión.

Las investigaciones promovidas por el *International Institute of African Languages and Cultures* y las monografías publicadas, fueron determinantes para el conocimiento científico de las poblaciones y culturas africanas. Siguiendo la enseñanza de Malinowski, la *conditio sine qua non* para convertirse en un buen antropólogo, es realizar la investigación en el campo y utilizar el método de la observación participativa.¹⁴ Evans-Pritchard dirige una investigación sobre la brujería entre los Zande, población bantu de Sudán y Congo y más tarde entre los Nuer del Alto Nilo de Sudán, describiendo su organización política, el sistema de parentesco, el matrimonial y la religión. Meyer Fortes, profesor de antropología social en la Universidad de Cambridge, hace sus investigaciones entre los Tallensi, población de Ghana septentrional, estudiando la relación entre la concepción religiosa del culto de los antepasados y el sistema de parentesco. Isaac Schapera estudia las tradiciones históricas de los Tswana de Bechuanaland.

Sin embargo, el propósito del Instituto, está claramente delimitado en sentido científico. Su finalidad es la de estudiar los procesos de cambio de una manera puramente objetiva y científica. Está excluida de sus reglas constitutivas la posibilidad de ocuparse de cuestiones políticas. El objetivo de su actividad es el de ofrecer, a través del estudio desinteresado de los hechos, una base sociológica y científica para enfrentar las cuestiones prácticas de la administración. Los antropólogos que trabajaron para el *Institute of African Languages and Cultures*, pues, realizaron sus investigaciones intentando no abanderarse a favor o en contra

de una política determinada, poniendo a disposición de los funcionarios gubernamentales aquellas informaciones que podían ayudarlos a determinar una elección política. En definitiva, el Instituto, desde el momento en que es constituido, elimina de su actividad toda clase de decisión política, concentrando su atención en el estudio de hechos y procesos que generan problemas prácticos y dejando a los hombres políticos la decisión final sobre el cómo aplicar los resultados de las investigaciones. Al respecto, el antropólogo británico Evans-Pritchard afirmaba que los antropólogos, aún teniendo la real posibilidad de influenciar elecciones políticas a través de sus mismas investigaciones y descubrimientos, debían abstenerse de sugerir cuál política seguir.

Por tal actitud, como lo veremos mejor más adelante, los antropólogos que colaboraron con el gobierno inglés fueron acusados, sobre todo desde los años '70, básicamente por esta actitud 'neutral' respecto de la política imperialista británica.

Sobresale en este panorama, el antropólogo Siegfried Nadel, alumno de Malinowski y de Seligman en la *London School of Economics*, quien durante su colaboración con el Gobierno militar en Eritrea, tuvo una posición de cierta importancia a nivel de consultas gubernamentales. Nadel afirmaba que trabajando para los respectivos gobiernos, los antropólogos brindaban, sobre las poblaciones sometidas, datos que, si no existía un adecuado control, podían servir incluso para fines sumamente dañinos. Según Nadel, los antropólogos, en virtud de su experiencia, tenían el derecho pero también el deber de hacerse escuchar en los asuntos de materia política y no debían ocultarse detrás de la excusa de que su conocimiento era incompleto.

De cualquier forma, se puede concluir que, a partir de los años cuarenta, los antropólogos británicos prefirieron, en general, seguir su 'vocación' por tradición 'académica'. Fueron los antropólogos americanos quienes heredaron los intereses y las tareas que caracterizaron a la antropología práctica británica por muchos años.

1.4 La antropología aplicada británica después de la Segunda Guerra Mundial

Con el fin de la Segunda Guerra Mundial, los imperios coloniales entraron en crisis y, poco a poco, se derrumbaron. Este proceso fue re-

lativamente lento, y puede considerarse definitivamente concluido solamente a finales de la primera mitad de los años setenta, cuando conquistan la independencia las últimas importantes colonias portuguesas.¹⁵ Entre las potencias coloniales, Gran Bretaña fue la primera de todas que comprendió la necesidad de restringir su propia potencia imperial, orientándose hacia una relación más suave de los vínculos entre madre patria y territorio de ultramar, sin dejar de asegurar el mantenimiento de una serie de relaciones económicas e institucionales con sus colonias. Gran Bretaña opta por una gradual abdicación de su dominio, preparando sus colonias a la independencia mediante la concesión de constituciones y organismos representativos, aplicando la política del *Indirect Rule*: un estilo de gobierno indirecto que, a través de las autoridades de los sistemas políticos locales que son mantenidos bajo control (con amplia libertad de organización interna), podía asegurar un cambio lento y gradual proveniente del interior de la propia sociedad nativa.

Desde 1945, el Departamento Colonial adopta la llamada política del ‘desarrollo y asistencia’, formando grupos de planificación política, económica y social compuestos por especialistas en varios campos, entre quienes hay antropólogos. Se da una atención, cada vez mayor, al análisis de aspectos ligados con el desarrollo económico-social y los consiguientes problemas que éste implica. En 1952, ya veinticinco antropólogos habían recibido el encargo de conducir unas investigaciones en sectores como el mejoramiento de las técnicas en la cría del ganado, el control de la erosión del suelo, la educación, la enseñanza, el desarrollo agrícola y los problemas ligados al fenómeno del trabajo no asalariado en las ciudades.

También la enseñanza de la antropología es posteriormente incentivada a través de la institución de escuelas locales: en 1950 en Kampala, capital de Uganda, se abre un Instituto de investigaciones Sociales de África Oriental. Ese mismo año en Nigeria se funda el instituto de Investigaciones Sociales y Económicas de África Occidental y en Ghana, dentro de la Universidad de Accra, comienza su actividad el Departamento de Estudios Sociales.

1.5 La antropología cultural aplicada en los Estados Unidos

En los Estados Unidos, la antropología aplicada nace y se desarrolla marcada por motivaciones y características muy similares a las de la antropología práctica británica y fue grande, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, la influencia del funcionalismo británico en la misma. En ambas naciones el reconocimiento de que las diferencias culturales presentaban problemas especiales para las administraciones de los pueblos dependientes, y que por tanto era importante tener informaciones sobre éstos, se entiende muy pronto.

El expansionismo de los Estados Unidos se desarrolla tanto interiormente en el territorio nacional como hacia el exterior. Desde finales del siglo XVIII, empieza la conquista de los territorios del Noroeste, con la cual los inmensos territorios indios, comprendidos entre Mississippi y los montes Alléanos, son declarados territorios federales abiertos a la libre conquista¹⁶. Según algunos estudiosos, las poblaciones que habitaban estos territorios, constituyen el equivalente de pueblos dependientes en un imperio colonial. Por ejemplo, Domenico Volpini sostiene que la conquista de los territorios del Noroeste fue una auténtica colonización y que el camino que aquí llevó la antropología a constituirse como antropología aplicada parte justamente de la colonización. Diferente es la opinión del antropólogo francés Bastide según el cual, mientras que Inglaterra usaba sus colonias como un 'laboratorio' de antropología aplicada, en los Estados Unidos (que no tenían colonias) la antropología aplicada nace con el surgimiento de problemas internos, determinados por episodios de violencia, por las huelgas salvajes, por la proliferación de grupos de bandidos en las ciudades y así por el estilo.

1.5.1 'El expansionismo externo'

En 1898, como consecuencia de la guerra contra España, los Estados Unidos dan un paso decidido en su posición de potencia internacional con la anexión del entero archipiélago de las Filipinas y la isla de Puerto Rico. En el mismo año, procedieron a la anexión de las islas Hawái.

El gobierno de los Estados Unidos, así como el de Gran Bretaña, se dirigió pronto a los antropólogos, habiendo intuido la utilidad que, pa-

ra una mejor administración, podía tener un conocimiento lo más profundo posible de la cultura de los pueblos colonizados. Así en el archipiélago de las islas Filipinas, entre 1906 y 1910, se realizaron, bajo la dirección del antropólogo Albert E. Jenks, algunos estudios etnográficos. También en este caso, el propósito de tales investigaciones era el de ofrecer al gobierno estadounidense, informaciones sobre la cultura, las tradiciones y la lengua de las poblaciones nativas.

1.5.2 El expansionismo interno

Al interior del territorio nacional, el estudio de las culturas indias es favorecido, a partir de la mitad del siglo XIX, por la creación de instituciones dedicadas a la documentación de la vida de las poblaciones aborígenes. La *Smithsonian Institution* fue fundada en 1846 y, a través de ésta, fue creado y puesto en práctica un gran programa de recogimiento de datos etnográficos bajo el cuidado del estudioso Henry Rowe Schoolcraft.¹⁷ En 1879 se instituye el *Bureau of American Ethnology*, una iniciativa gubernamental destinada a tener profunda influencia en la organización de los estudios etnográficos en vísperas del siglo XX. El ejemplo y las indicaciones de Schoolcraft son seguidos, en los años siguientes, por muchos investigadores. Entre tales estudios hay que señalar el de Alice Fletcher sobre el rito de iniciación de los Indios Pawnee (*The Hako*, 1904), de James Mooney (*The Ghost Dance Religion*, 1896) y los de John Henry Powell sobre los mitos y las lenguas aborígenes. Powell fue el fundador y el director, por unos veinte años, del *Bureau of American Ethnology*. Sus trabajos conciernen principalmente la clasificación de los grupos lingüísticos de los Indios de los Estados Unidos, una clasificación que tiene, aún hoy, mucho crédito entre los especialistas. El gran trabajo etnográfico realizado por los investigadores del *Bureau of American Ethnology* tuvo un efecto de estímulo en las iniciativas tomadas en esos mismos años por los institutos de investigación británicos que promovieron una *survey* de los Indios de la costa canadiense del Pacífico.¹⁸

1.5.3 El *Bureau of Indians Affairs* y el *Soil Conservation Service*

Las primeras iniciativas, promovidas oficialmente para la solución de problemas administrativos del gobierno federal, y en las cuales se recurrió ampliamente a antropólogos, se hacen en 1934 y han sido pro-

movidas por dos oficinas del Gobierno: el *Bureau of Indians Affairs* y por el *Soil Conservation Service*. En ese mismo año, fue aprobado el *Indian Reorganization Act*, documento destinado a extender a las poblaciones indígenas la legislación progresista del *New Deal* promovida por el presidente Roosevelt. Esta ley pretendía devolver a los indios buena parte del control de su asuntos internos e intentaba controlar el agotamiento de los recursos naturales para realizar una reforma económica compatible con los sistemas de vida tribal.

John Collier, director del *Bureau of Indians Affairs*, había dado al antropólogo Scudder McKee el encargo de formar un departamento de Antropología Aplicada dentro del Bureau. La tarea principal de este departamento era la de investigar, detectar y describir la naturaleza de las formas ya existentes de *leadership* locales y formas de gobierno de las poblaciones autóctonas. Muchos antropólogos habían hecho unas propuestas sobre el camino a seguir para la creación de los nuevos consejos indios y la constitución de formas de autogobierno local, autorizadas por el *Indian Reorganization Act* de 1934. Sin embargo, los agentes del *Indian Service*, probablemente ansiosos de lucir los resultados de su trabajo, antes de que las investigaciones de la sección de Antropología Aplicada fueran terminadas, habían redactado las nuevas constituciones, sometiéndolas a voto tribal y formaron los nuevos Consejos. Además, creaban, en las comunidades indígenas, actividades económicas antes de evaluar la real presencia de estructuras socio económicas adecuadas para ‘recibir las’ y por tanto la compatibilidad de los proyectos mismos con las formas de vida tradicionales. Así pues, a pesar del entusiasmo inicial, los antropólogos no lograron coordinar, o al menos influenciar, por medio de sus investigaciones, las políticas que en aquellos años estaban dirigidas a las comunidades indias.

Los antropólogos que trabajaron para el *Soil Conservation Service*, se hallaron experimentando una nueva situación, prestando su servicio junto a otros profesionales, como biólogos, economistas, ingenieros y especialistas en la explotación de los recursos naturales. El fin de esta cooperación era el de planificar programas de desarrollo económico a ser encaminados en las reservas indias.

Los antropólogos involucrados en tales proyectos, evidenciaron el hecho de que, a pesar del contacto con la ‘cultura blanca’, seguían sien-

do extremadamente vitales y funcionales las normas tradicionales que regulan las relaciones sociales y económicas. Por tanto, si se deseaba tener éxito promoviendo un cambio en el ámbito económico y social, insertando pues unos elementos extraños dentro de las reservas, los administradores debían reconocer este estado de cosas, llegando a reconocer el funcionamiento de la vida tribal como una fuerza real a reevaluar. Muchos administradores, a pesar de tales indicaciones, hicieron políticas destinadas a la adaptación de las poblaciones indígenas a las normas fundamentales de los norteamericanos blancos. Antropólogos y administradores llegaron a tener un fuerte contraste y los primeros fueron acusados de haberse ‘sentimentalmente’ abanderado junto a los indios y de apoyar, en forma poco realista, una política destinada a la preservación de las formas tradicionales de vida.

1.5.4 Durante la Segunda Guerra Mundial

La Segunda Guerra Mundial brindó a los antropólogos una posibilidad sin precedentes de prestar su profesionalismo en asuntos de carácter práctico y la antropología aplicada como disciplina vivió un período de gran intensidad. Según Bastide: “[...] la teoría sacó de la guerra un doble beneficio: la investigación pluridisciplinaria, ya que el antropólogo tuvo que trabajar con el sociólogo y el psicólogo y la extensión de la antropología de las sociedades simples por sí solas a las sociedades complejas, y en particular la nuestra”.¹⁹ Ejemplo de tal vivacidad y fuerte participación de los antropólogos en las actividades gubernamentales directamente implicadas con el evento bélico es, por ejemplo, la institución en abril de 1942 de la *War Relocation Authority*, una agencia gubernamental que se servía de la colaboración de antropólogos a quienes estaba confiada la tarea de analizar los diferentes problemas relacionados con la transferencia desde los ‘*Relocation Centers*’ de casi 100.000 prisioneros japoneses.²⁰ Además, los antropólogos colaboraron en el adiestramiento de oficiales destinados a puestos administrativos en las zonas ocupadas; prepararon ‘manuales de supervivencia’ para aviadores; escribieron una serie de breves estudios, los *War Background Information*, publicados por la *Smithsonian Institution*, conteniendo informaciones sobre la cultura de las poblaciones implicadas en el conflicto; además, enseñaron en escuelas, creadas para adiestrar a los

oficiales destinados a los territorios ocupados, tales como Italia y Japón.²¹

Muchos antropólogos, durante la guerra, fueron consultados para diagnosticar y resolver los problemas que, con la prolongación del conflicto, se manifestaban en varios sectores del *home front*. En las industrias, por ejemplo, se manifestaban muchos problemas de relaciones raciales: los ‘blancos’ que habían ido a la guerra, habían sido reemplazados por ‘negros’ en la industria bélica. Era necesario regular las relaciones raciales, con el fin de evitar tensiones que podían mermar el ritmo de la productividad de este sector.

Como ya lo dijimos, durante los años ’40, la antropología aplicada, como disciplina, crece notablemente. En 1941 se funda la Sociedad de Antropología Aplicada y ese mismo año sale el primer número de su revista *Applied Anthropology* que, desde 1949, toma el nombre de *Human Organization*. El nacimiento de la Sociedad representa un momento de cambio de rumbo en las tendencias de las ciencias sociales aplicadas en los Estados Unidos. Los editores de la revista, desde sus inicios, consideran la antropología aplicada como un ámbito de estudio más amplio que el que se pensaba antes. Ya no se hace referencia a la administración colonial o al control de los pueblos dependientes, sino más bien se insiste sobre el valor de la antropología aplicada como disciplina, que se dedica a la solución de problemas prácticos, vinculados con las relaciones humanas en el campo de los negocios, de la administración política, la psiquiatría, el trabajo social, y cualquier otro campo en el cual las relaciones humanas desarrollan un papel fundamental. Por consiguiente, los sectores de aplicación de la antropología se multiplican cada vez más. Por ejemplo, se refuerza el sector de la antropología de la educación, que en su parte aplicativa pretende que el antropólogo trabaje con el fin de apaciguar los efectos, a menudo negativos, de patrones educativos occidentales en realidades extra-occidentales. Se desarrollan los estudios de antropología de la salud, la *Medical Anthropology*, en la que el antropólogo trabaja junto al médico, cooperando en proyectos en el ámbito médico-sanitario. De este notable desarrollo de los ámbitos de aplicación de la antropología, deriva el requerimiento de elaborar, para tal disciplina, apropiadas bases teórico-metodológicas, necesarias para una ciencia madura, capaz de prever

la conducta de un grupo humano y con ese grado de precisión necesario para la solución de los más urgentes ‘problemas prácticos.’ Así pues, la antropología aplicada se emplea en la formulación de teorías generales orientadas al interés de las ‘comunidades cliente’ y metodológicamente fundadas en la interdisciplinariedad.

Como sostiene el antropólogo Bastide, la exigencia de una mayor carácter científico y madurez de las disciplinas antropológicas, con la Segunda Guerra Mundial se convierte en una obligación. “La Segunda Guerra Mundial demostraba por tanto que la antropología era necesaria para la acción concreta, pero que, por otra parte, en cuanto ciencia y en cuanto ciencia aplicada, aún le faltaba madurez. De aquí viene el gran esfuerzo que hubo después de la guerra para hacerla progresar: un esfuerzo tanto más grande por cuanto, a consecuencia de la victoria, los Estados Unidos se convierten en una de las mayores potencias mundiales, y toman conciencia de sus responsabilidades respecto de los otros pueblos y se preparan a actuar en un plan planetario. América Latina, India, África y los países subdesarrollados del Mediterráneo lanzaban llamados, no solo a los capitales norteamericanos, sino también a los expertos estadounidenses para que les ayudaran a entrar más rápidamente en el camino del progreso. Todo eso con el fin de evitar las tensiones, posibles factores de nuevas guerras, reconocer la variedad de las culturas, y sustituir a la ignorancia, o al desconocimiento, de tales variedades, una educación a la tolerancia y al respeto recíproco. Fue así como la antropología salió de su torre de marfil para entrar a la escuela de la vida”.²² Los Estados Unidos respondieron financiando muchísimos proyectos de desarrollo, destinados a encaminar en estos países un proceso de industrialización y modernización, según modelos norteamericanos. Como lo afirma el antropólogo italiano Antonino Colajanni: “[...] pensando responder a un ‘llamado’ ético-político de su país, muchos antropólogos americanos se empeñaron fuertemente en la antropología aplicada de la posguerra. Dos eran las ideas básicas que movían su compromiso: 1) el convencimiento de lo ‘inevitable’ del progreso tecnológico y su difusión en el mundo; 2) la certeza de que las transformaciones inevitables debían realizarse con el ‘consentimiento’ de los actores sociales interesados y con el mínimo posible de costos psicológicos, sociales, culturales”.²³

El interés de los Estados Unidos se dirige en forma especial a los países de América Latina con el reconocimiento del hecho de que la inevitable industrialización y la creciente urbanización, estarían acompañadas por el surgir de una serie de problemas y una notable conflictividad social.

Notas:

- 1 Lewis Henry Morgan, *League of the Ho-dé-non-sau-nee o Iroqueses*, Rochester (N.Y), Ed. Sage, 1851. El libro recoge catorce artículos, vueltos a elaborar, que Morgan había publicado cuatro años antes en el *American Review*, al día siguiente de la feliz conclusión de la causa judicial en la cual él había participado en calidad de defensor de los intereses de los indios Séneca.
- 2 Ugo Fabietti, *Historia de la antropología*, Bolonia, Ed. Zanichelli, 1991, p. 36.
- 3 Domenico Volpini, *El auto desarrollo integral*, s.1., Ed. Esculapio, 1994, pp. 17-23.
- 4 En 1833 fue aprobado el *Emancipation Act*, con la cual el Parlamento británico aprobó la abolición de la esclavitud en las colonias.
- 5 Ver Conrad C. Reining, "A lost period of applied anthropology", en *American Anthropologist*, Vol. 64 (3), 1962:593.
- 6 En 1863 la sociedad se divide nuevamente dando vida a la *Anthropological Society of London*. Esta promueve una fuerte campaña de divulgación antropológica y, junto con la revista *Anthropological Review*, cuida la publicación de la *Popular Magazine of Anthropology*. En 1871 la *Anthropological Society* se une nuevamente con la *Ethnological Society of London* dando vida al *Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*.
- 7 Ver Bronislaw Malinowski, "Practical Anthropology", *Africa*, Vol. II, 1929: 22-38.
- 8 Aunque esta escuela nunca fue abierta, algunos de sus objetivos principales fueron puestos en práctica con la creación de cursos de antropología en las principales universidades británicas. Por un cierto número de años, los cadetes destinados a las colonias, antes de posesionarse de sus cargos, recibían una preparación en antropología social en las universidades de Oxford, Cambridge y Londres.
- 9 Fueron graves las consecuencias, por ejemplo, por la incomprensión de los ingleses del rol que tenía para los Ashantes, población de la Costa de Oro (actual Ghana), el *Golden Stool* (el trono de oro). Los Ashantes reclamaban su devolución al gobernador inglés, quien lo pretendía para sí como representante de la Reina. Lo que para estos aparecía simplemente como un trono real, tenía en realidad un significado simbólico mucho más fuerte para los Ashantes, ya que representaba 'el alma' misma de su nación. Este malentendido fue la causa para dos años de guerra. Sobre este argumento escribió el famoso misionero africanista E. W. Smith en su libro *The Golden Stool. Some aspects of the conflict of cultures in modern Africa*, publicado en 1926.
- 10 Lucy Mair, *Introducción a la Antropología Social*, Milán, Ed. Feltrinelli, 1970, p. 269.

- 11 La idea de un antropólogo del Gobierno nace en 1915 y es obra de Hubert Murray, vice gobernador de Papua.
- 12 Para una visión panorámica satisfactoria sobre las actividades del *Rodees-Livings-ton Institute*, ver Adam Kuper, *Antropología y Antropólogos*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1973, pp. 133-136.
- 13 Malinowski, algunos años después, sostiene que el punto más fuerte del *International Institute of African Languages and Cultures* está en el hecho de que con su actividad reduce la brecha existente entre los intereses prácticos del *practical man* por una parte y aquellos teóricos de los antropólogos académicos, por la otra. Así afirma: “[...] *The Institute stands in the first place for the practical application of scientific knowledge. It can reach on the one hand various colonial interest in their practical activities, while at the same time it has at his disposal the knowledge of theoretically trained specialists*”. Bronislaw Malinowski, op. cit., 1929:22.
- 14 La corriente funcionalista “inaugurada” por Malinowski y Radcliffe-Brown, se refiere al estudio de sistemas sociales completos, empleando y haciendo famoso el método de la observación participativa. Tal acercamiento requiere esencialmente de una actividad observadora ejercida “desde adentro” del grupo estudiado, mediante un esfuerzo de identificación con este último y con un fuerte nivel de penetración creativo y operativo en el conjunto de la vida social. Tal acercamiento prevé dejar de lado las perspectivas diacrónicas que caracterizan la investigación evolucionista y asumir una óptica de análisis sincrónico que se propone observar la interacción recíproca de los elementos constitutivos de un sistema social (investigación ‘holística’). La primera norma de búsqueda etnográfica es la de escoger por análisis sociedades o etnias de pequeñas dimensiones, suficientemente aisladas. Otro criterio fundamental consiste, justamente, en ejercer una estrategia de observación de tipo participativo, mediante la cual el investigador encuentre el modo de percibir el funcionamiento del sistema social completo.
- 15 En 1974, obtiene la independencia Guinea Bissau; en 1975, Angola y Mozambique.
- 16 Los Estados Unidos, dejando de ser colonias de Inglaterra, se expanden a través de la conquista colonial que comienza en 1878, con la Ordenanza del Noroeste.
- 17 Henry Rowe Schoolcraft (1793 – 1864) se dedica, desde 1840, a recoger material etnográfico, realizando numerosas investigaciones sobre todo en el ámbito lingüístico.
- 18 Este proyecto tuvo un efecto importante, aunque indirecto, para el desarrollo de la antropología estadounidense ya que, el lingüista que lo dirigía, Horacio Hale, había reclutado como etnógrafo al alemán Franz Boas destinado a convertirse, en las décadas siguientes, en la figura de mayor importancia en la antropología americana.
- 19 Roger Bastide, op. cit., 11975, p. 28.
- 20 Ver Edward H. Spicer, “Resistance to Freedom: Resettlement from the Japanese Relocation Center During World War II”, en Edward H. Spicer, *Human Problems in Technological Change*, New York, John Wiley & Sons, 1952.
- 21 Ver Clyde Kluckhohn, op. cit., 1971, pp. 174-176.
- 22 Roger Bastide, *Antropología Aplicada*, Turín, Ed. Boringhieri, 1975, p. 29.
- 23 Antonino Colajanni, *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*, Varese, Ed. I.S.S.CO., 1994, p. 87.

Capítulo 2

LA ANTROPOLOGÍA APLICADA Y LA ANTROPOLOGÍA INDIGENISTA EN AMÉRICA LATINA

RESUMEN: 2.1 El compromiso de los Estados Unidos en los países ‘subdesarrollados’; 2.2 *Los Casebooks*; 2.3 Programas de desarrollo en América Latina; 2.3.1 El proyecto Cornell-Perú Vicos; 2.3.2 Programas latinoamericanos de salud pública; 2.4 El indigenismo moderno; 2.4.1 El indigenismo moderno en México; 2.5 La crítica al indigenismo moderno.

2.1 El compromiso de los Estados Unidos en los países ‘subdesarrollados’

Después de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos destinaron grandes financiamientos para proyectos de desarrollo, con el fin de encaminar un proceso de industrialización y modernización en muchos países del Tercer Mundo y de Europa. Su interés se dirigió de manera particular a los países de América Latina, donde fueron enviados técnicos, investigadores y profesionales de varios sectores.

La investigación social americana es marcada por una fuerte orientación aplicada fundada en una relación estable y constante entre la investigación y las decisiones políticas. Nacen, con esta finalidad específica, numerosas instituciones especializadas. En 1943, se funda, dentro de la *Smithsonian Institution*, el Instituto de Antropología Social, que inicialmente se concentra en la promoción de actividades didácticas y de investigación. Con este fin, tal institución envía, a varias universidades latinoamericanas, algunos antropólogos estadounidenses con el encargo de enseñar y colaborar, junto a antropólogos locales, la realización de investigaciones en comunidades rurales que se consideraba mayormente hubieran sido afectadas por la influencia de la creciente modernización. Desde principios de los años '50, el Instituto de

Antropología Social se compromete en programas de antropología aplicada dirigidos de una manera especial al sector de la salud pública.¹

2.2 Los Casebooks

En los Estados Unidos, desde los años '50, fueron publicados numerosos textos que recogen y analizan las experiencias de programas de desarrollo (de ahí viene el nombre *Casebooks*). Realizados como manuales para los 'encargados de los trabajos', debían servir de guía para varias clases de técnicos, que podían sacar de estos útiles indicaciones para los futuros programas de desarrollo, como lo sugiere Benjamín Paul quien, en la introducción de su trabajo afirma: “[...] *This volume provides case material for finding some answer. All the cases are written by persons who were directly involved in the action or who lived in the community long enough to assess the situation at first hand through direct observation or interview. Some cases appear as success, other as failures. The cases are intended to provide specific directives for the action. Clarifying what occurs in the community may help health workers make their own decision and their own appraisal of results*”² El manual ideal debía contener proyectos precedentemente seleccionados y analizados exhaustivamente, de manera que los presentados debían ser realmente indicativos de las varias clases de situaciones.

La forma en que los proyectos de desarrollo son analizados es, en la mayoría de los casos, la siguiente: después de una presentación del programa (su radio de acción y sus fines), se describe su desarrollo en el tiempo. Finalmente, son citadas las motivaciones que determinaron el éxito o, al contrario, el fracaso del programa, los errores, o las intuiciones resolutivas de los colegas, que tenían el propósito de 'guiar' la planificación de proyectos futuros.

Lo que es evidente en la lectura de tales textos es que, para los antropólogos, el éxito o el fracaso de un programa de desarrollo es el resultado de una notable cantidad de factores que, si no son evaluados seriamente en la fase de planificación, pueden causar su fracaso. Tales factores constituyen pues, según los casos, un estímulo o un obstáculo para el cambio.

Cito a continuación algunos análisis, observaciones y ejemplos tomados de algunos de estos manuales, con el fin de aclarar tal planteamiento teórico.

Partiendo de la constatación de que en la mayoría de países no industrializados, la novedad y el cambio tienen poco atractivo, y que esta actitud conservadora está sobre todo arraigada en las sociedades campesinas, muchos antropólogos resaltan la importancia fundamental de tomar en cuenta que en toda cultura existen valores y parámetros diferentes que regulan las elecciones de la comunidad. La perspectiva de obtener beneficios económicos que, en general, en la sociedad occidental constituye un indiscutible estímulo al cambio, no encuentra necesariamente correspondencia en otras culturas. Un ejemplo al respecto lo ofrece el estudio realizado por el antropólogo mexicano Apodaca en una comunidad de Nuevo México y citado en un texto publicado bajo el cuidado de Edward Spicer en 1952.³ En esta comunidad, a inicios de los años '50, se intenta introducir una nueva calidad de maíz híbrido, después de haber constatado que se adaptaba bien a la calidad del terreno y que daría cosechas más abundantes respecto a la calidad del maíz local. Después de un inicial entusiasmo por parte de la comunidad, que solo después de un año tenía una cosecha tres veces superior a la normal, la comunidad vuelve a cultivar el maíz 'tradicional'. Analizando este caso e intentando hallar las causas de este 'inexplicable' rechazo, Apodaca afirma que han sido sobre todo las mujeres quienes no aceptaron la nueva calidad del maíz híbrido, ya que las 'nuevas' *tortillas* – plato central en la dieta local – tenían un diferente sabor y color. En conclusión, el investigador mexicano sostiene que nos hallamos frente a un conflicto de necesidad entre el deseo de una mayor cantidad y el de una calidad determinada. Si el agrónomo hubiera tomado en cuenta los parámetros culturales locales, así como lo había hecho con el análisis del terreno, el proyecto hubiera tenido mejor resultado. Así, “[...] *the agent's exploration of the context of the change sought not goes quite far enough. [...] He failed to inquire into food habits and their influence on the selection of crops.*”⁴ Un análisis más atento de la situación, pues, hubiera de inmediato evidenciado el hecho de que, aunque el maíz constituía para la comunidad una parte importantísima de su dieta, y que era indispensable para su supervivencia, las costumbres alimenticias tradicionales estaban estrechamente ligadas a un más amplio

ámbito cultural. Si por una parte el agrónomo había supuesto que una mayor producción de maíz daría ventajas económicas a la comunidad (que hubiera podido vender el producto excedente) este elemento no hacía parte ‘culturalmente’ de las necesidades y expectativas de la comunidad.

También las formas tradicionales de relación recíproca entre las personas de una comunidad se presentan como un factor que puede determinar el resultado de un proyecto y, también en este caso, los ejemplos en que una escasa consideración de las relaciones sociales llevó al fracaso de un programa, son numerosos. En ellos hay la tendencia a resaltar el hecho de que en muchas situaciones la innovación total de las formas de vida tradicional no son de por sí un mejoramiento. Pueden ser tan solo un pseudo-mejoramiento ya que el costo social sobrepasa a las ventajas.

Un argumento sobre el cual los antropólogos vuelven con frecuencia es la constatación del hecho de que en toda comunidad existen individuos, o clases sociales, ‘progresistas’, por tanto más dispuestos a introducir elementos nuevos en su propio ámbito cultural. Proponiendo pues a tales individuos o clases sociales un proyecto, hay posibilidades de éxito mayores que si se propusiera lo mismo a sectores mayormente ‘conservadores’. Un ejemplo interesante sobre este punto es el constituido por la investigación realizada por Foster en la comunidad mexicana de Tzintzuntzan donde los dos tercios de la población se dedicaba a trabajar la cerámica.⁵ El *Centro Regional de Educación Fundamental para América Latina* (CREFAL), encamina en esta comunidad proyectos de desarrollo en los sectores de la educación, de la salud y de la economía. En la evaluación final del proyecto, constata la modesta importancia de los resultados obtenidos en la comunidad de Tzintzuntzan respecto a los logrados en otras comunidades cercanas, dedicadas a diferentes actividades productivas. Según el autor, la fuerte tendencia al conservadorismo que caracteriza, en varias partes del mundo, a la clase social de los ceramistas, había determinado el fracaso del proyecto.

La impresión general que se obtiene de la lectura de los *casebooks* es que el antropólogo, más que cualquier otro técnico implicado en un proyecto de desarrollo, tiene las capacidades profesionales que le per-

miten dirigir y controlar toda fase del ciclo de desarrollo de un proyecto, y por eso se asume el papel de neutralizar, o de alguna forma evitar, por estar en posibilidad de 'preverlos', todos los 'obstáculos' que puedan interponerse al éxito del proyecto.

2.3 Programas de desarrollo en América Latina

El compromiso de los Estados Unidos respecto de los llamados países subdesarrollados fue acogido, por la mayoría de los antropólogos estadounidenses, como una ocasión para poner a disposición del gobierno su profesionalismo y, como lo sostiene Antonino Colajanni, han sido muchos los que se empeñaron en proyectos de desarrollo "[...] con mucha ingenuidad y apasionado afán, pensando responder a un 'llamado' ético y ético-político de su país. [...] Ellos no dudaron respecto de la real 'bondad' del sistema del cual eran portadores, y del interés efectivo que podían tener los actores sociales locales para absorber sus efectos".⁶

El sistema socioeconómico norteamericano es considerado como el mejor posible, y se considera justo exportarlo a otras realidades. Además de tal contacto, muchos opinan que ambas partes pueden obtener beneficios. Así, en 1956, los antropólogos estadounidenses White y Holmberg afirman: "[...] *Latin America and U.S. industry each needs the other. For U.S. enterprise, Latin America represent opportunity for profits, and opportunity for giving service in the progress of an important area of the world. Latin America needs U.S. enterprise for capital to develop its resources, for technical knowledge, and for managerial skills*".⁷

Muchos antropólogos estadounidenses comparten plenamente el sentido de responsabilidad que el gobierno de los Estados Unidos se asume respecto de los países 'menos afortunados' y que necesitan de su ayuda. Tal sentimiento lo encontramos expresado en afirmaciones como la siguiente: "[...] La gente de los países en proceso de desarrollo reconoce que el mundo está experimentando rápidos cambios; quiere y necesita ayuda económica y técnica de muchas clases".⁸ O también: "Los Estados Unidos están realizando una labor completamente nueva en la historia humana al ayudar a la gente en el plano internacional, [...] y han gastado, desde la Segunda Guerra Mundial, miles de millo-

nes de dólares en ayuda exterior, lo que ha permitido que el resto del mundo aumentara sus posibilidades”.⁹

Los antropólogos americanos, cada vez que son llamados a dar una opinión sobre determinado proyecto aún en fase de programación o ya en realización, sostienen con firmeza que el desarrollo tecnológico es un proceso muy complejo que implica una inevitable modificación de muchos aspectos de la vida cultural, social y psicológica de la comunidad a la cual está dirigido el programa de desarrollo. Por tanto, el proceso de industrialización de América Latina debía ser enfrentado con parámetros diferentes respecto a los que normalmente eran tomados en consideración en los Estados Unidos, como lo evidencia este párrafo: “[...] *management here faces problems that cannot be solved by money alone. It deals with a complex set of human relations within its own organization and with a still more complex network of relation connecting the company and its employees with the culture and social organization of the country. A better understanding of these complex human problems will enable management to act more effectively as an economic unit and in its human relations in Latin America*”.¹⁰

El antropólogo estadounidense George Foster, quien siempre sostuvo una posición de extrema confianza y de total apoyo al sistema americano de ayuda al Tercer Mundo, sostenía que los técnicos norteamericanos, altamente especializados en los sectores de la salud pública, la agricultura y la educación, sabían llevar adelante programas de primera categoría. Sin embargo, era un hecho evidente el que muchos de los programas de asistencia no habían logrado los objetivos propuestos, a causa de la escasa atención prestada a los ‘factores humanos’ que acompañan a todo programa de desarrollo. No tomando en cuenta tales factores, aún trabajando con seriedad y entusiasmo, el técnico especialista podía llevar más daño que beneficio al proyecto. Él insiste pues sobre la fundamental importancia de la participación de los antropólogos a los programas de desarrollo ya que “[...] la mayor parte de los planificadores y técnicos no tienen una penetración innata para anticipar las consecuencias sociales del cambio dirigido, ni los resultados totales de su obra. [...] Los aspectos teóricos y los datos fundamentales que pueden utilizarse para enseñar la gramática del cambio cultural planificado son, en gran parte, resultado de la investigación científica social,

particularmente en lo que atañe a los campos antropológicos, sociológicos y psicológicos de la conducta”.¹¹

Los antropólogos americanos apoyaron el trabajo en equipo, sosteniendo que la elaboración de programas de ayuda técnica necesitan la participación de todos los especialistas involucrados en el programa. Además, evidenciaron, como lo dijimos antes, en qué medida el antropólogo tiene un papel central en toda fase de la marcha de un programa de desarrollo: en su planificación, en su realización en la práctica, y en una fase final de evaluación. A través de una cuidadosa investigación antropológica en la zona en la cual se realiza el proyecto, los antropólogos se consideran en capacidad de anticipar, a grandes rasgos, las probables consecuencias de cualquier proyecto y de señalar los problemas que pueden llegar a ser auténticos obstáculos para el éxito de los programas. A través de un análisis constante del proyecto pueden constatar si sus ‘previsiones’ se realizaron y finalmente, estudiando un determinado programa en el curso de su historia, utilizando documentos y hablando con las personas que participaron en el mismo, el antropólogo está en posibilidad de elaborar una evaluación que, entre otras cosas, puede representar una buena lección para los futuros programas.

2.3.1 El proyecto Cornell-Perú Vicos

Convertido ya en un ‘clásico’ de la antropología aplicada en América Latina, el proyecto Cornell-Perú Vicos, ilustra, de una manera muy clara, como un proyecto de desarrollo logró modificar profundamente la forma de vida de una comunidad indígena. Tal proyecto constituye realmente un caso muy interesante, ya que en él encontramos todos aquellos elementos que, como lo vimos antes, han sido presentados por los antropólogos como determinantes para el éxito de un proyecto. En él, viene a determinarse una situación *sui generis* en la historia de las intervenciones de los antropólogos en los programas de desarrollo. En efecto, el proyecto está elaborado, dirigido y administrado, desde el inicio, por un equipo formado exclusivamente de antropólogos, que tienen tanto funciones administrativas como de investigación. Como lo afirma Holmberg, antropólogo de la *Cornell University* y director del proyecto de Vicos, los antropólogos, tradicionalmente, habían comenzado el estudio del cambio cultural con la perspectiva de observadores externos que analizaban la natural evolución de un evento. En contras-

te con tal planteamiento, los antropólogos implicados en el proyecto de Vicos enfrentan el estudio del cambio con la perspectiva de realizar una observación participativa y una intervención activa. De manera que los antropólogos se convirtieron en programadores y promotores, controlando todas las fases del ciclo del proyecto.

El proyecto de Vicos, realizado en Perú, bajo la dirección de los antropólogos de la *Cornell University* comienza en 1952 y dura, en una primera fase, cinco años.¹² Vicos era una propiedad de gran extensión situada en un pequeño valle del Perú, entre los 2700 y 3600 MT de altura sobre el nivel del mar, a una distancia de 400 Km de la ciudad de Lima y en donde habitaban cerca de 2000 indígenas de lengua *quichua*. Tal propiedad estaba organizada con un sistema de tipo feudal. El propietario de la hacienda, el *patrón*, tenía el poder absoluto. Bajo él estaba el administrador, que controlaba el trabajo de la hacienda. En la base de esta escala jerárquica estaban los indios, ligados a la tierra como esclavos. La comunidad indígena estaba organizada según formas de vida tradicionales. En general, la situación que hallaron los antropólogos de la *Cornell University* era de una economía de subsistencia extremadamente pobre, de una difusión generalizada de enfermedades y de un casi total analfabetismo. Con la cooperación del *Instituto Indigenista Peruano*, la propiedad fue alquilada a la *Cornell University* por un período de cinco años.

Los antropólogos involucrados en el proyecto, parten de la constatación de que, para obtener buenos resultados, era necesario considerar la situación en su conjunto, realizando una intervención que implicara todo el sector de la comunidad. Fundamental fue el papel del antropólogo peruano Mario Vásquez, él también miembro del equipo, quien había realizado entre 1949 y 1951, un profundo estudio de la *hacienda*. Los datos brindados por esta investigación, hacían posible una planificación más rápida y con menos riesgos de fracaso, respecto de otros proyectos. La idea de base que movía el proyecto era que, trabajando en 'áreas' específicas de la cultura local en las cuales debía aportarse un cambio, se habría puesto en movimiento un mecanismo de abandono 'natural' de otras instituciones locales, contribuyendo así, de manera decisiva, al desarrollo de la comunidad.

Entre las metas principales del proyecto estaban: la restitución a los campesinos de la total propiedad de la tierra en la cual vivían; el mejoramiento del rendimiento de la tierra, por medio de una diversificación de la agricultura; la puesta en marcha de una asistencia sanitaria adecuada; la gradual transferencia de todas las responsabilidades en manos de la población local; la elevación del grado de instrucción de la comunidad; la abolición del sistema de trabajo vigente hasta ese momento, y la liberación de los campesinos del gravamen del pago de los impuestos sobre su trabajo.

Los resultados del proyecto fueron desiguales, con ventajas sobre todo de los cambios económicos, sociales y políticos. En 1958, la producción agrícola había mejorado en un 100% y, no solo la *hacienda* se había hecho autosuficiente, sino que también podía comenzar a vender los productos que en ella se producían. Respecto de los cambios a nivel socio-político, las elecciones democráticas reemplazaban a los sistemas tradicionales de nombramiento de los jefes, y los más jóvenes, escolarizados, asumían los nuevos roles de mando. En lo concerniente a la escolarización, si en 1952 solo los jefes de familia gozaban del privilegio de la instrucción, en 1963 se habían inscrito en la escuela nada menos que el 76% de la población masculina de Vicos. La comunidad se había convertido en una cooperativa en la cual todos los miembros recibían los beneficios económicos de su trabajo. Además, como con frecuencia lo subrayan los antropólogos que tomaron parte en el proyecto, Vicos había llegado a ser una comunidad que tenía confianza en sí misma, y muchas personas emigradas volvían a vivir allá. Holmberg y sus colegas resaltan el hecho de que todos estos cambios se habían dado en forma gradual y ordenada, con la total aceptación por parte de la comunidad y tomando siempre en cuenta los valores tradicionales y las instituciones locales.

Los resultados del programa son impresionantes y el proyecto de Vicos es usado a menudo como ejemplo 'modelo' de cómo la antropología, aplicada a un programa de desarrollo, puede llegar a revolucionar, de una manera radical, la forma de vida de un grupo indígena.¹³

Aún no queriendo poner en discusión los evidentes beneficios que los antropólogos llevaron a la comunidad de Vicos a través de su intervención, contribuyendo sobre todo a poner fin a una situación de se-

mi-esclavitud de las poblaciones indígenas que allí vivía, la reflexión que me parece útil hacer para los fines de esta investigación, se concentra más en la idea de fondo que parece poner en movimiento el empeño de estos antropólogos. En la óptica, recordada al inicio de este capítulo, de un empeño profesional ético y político, los antropólogos implicados en el proyecto concentraron todas sus energías con el fin de ayudar a la población de Vicos a salir de una condición de extremada miseria. El camino elegido para contribuir a una mejoría ha sido el de modificar, aunque lentamente y por tanto la en forma menos traumática, todos aquellos elementos que constituían la causa de la condición de marginalidad del grupo respecto al resto de la sociedad nacional: la utilización del idioma autóctono, el quichua, los sistemas de organización social y de representación política tradicionales. En la planificación de este proyecto se llega a formalizar una sustancial equivalencia entre formas de vida tradicionales y condiciones de pobreza. Tal equivalencia, como lo veremos mejor más adelante, constituye una de las ideas centrales del indigenismo moderno latinoamericano y es confirmada, sistematizada y declarada de una manera explícita por muchos antropólogos latinoamericanos que trabajan en programas de antropología aplicada, financiados por los gobiernos locales.

2.3.2 Programas latinoamericanos de salud pública

Desde los años '50 del siglo pasado, el gobierno de los Estados Unidos promueve numerosos programas en el sector de la salud pública, realizando obras de sanidad ambiental, educación sanitaria, control de algunas enfermedades específicas, y realizando intervenciones de medicina preventiva general. En base al modelo norteamericano del centro de salud, se han instituido, en muchas ciudades latinoamericanas unos centros de salud donde se ofrecen, principalmente, servicios en materia de higiene materno-infantil, donde se realizan análisis de laboratorio y a los cuales uno puede dirigirse para pedir, al personal especializado, visitas a domicilio. Muchos profesionales norteamericanos son enviados a tales centros de salud pública y, al mismo tiempo, a muchos de los especialistas latinoamericanos les es ofrecida la oportunidad de ir a los Estados Unidos para estudiar los métodos aquí empleados en los centros de salud. La formación de profesionales y estudiantes provenientes de países 'subdesarrollados' es considerada como una de las prioridades

a cumplir, simultáneamente con el planeamiento de programas de ayuda.

El Gobierno estadounidense, después de diez años de cooperación con los distintos gobiernos locales, decide encaminar un primer trabajo de evaluación de las actividades realizadas hasta ese momento. Cinco antropólogos de la *Smithsonian Institution* (Charles Erasmus, Isabel Kelly, Kalervo Oberg y Ozzy Simmons) son los encargados de evaluar y analizar los problemas encontrados al introducir los nuevos servicios médicos, sobre todo en los centros de salud urbanos.¹⁴ Al terminar sus investigaciones, estos estudiosos encuentran una situación extremadamente compleja y problemática. Afirman que muchos de los obstáculos encontrados por los médicos en ofrecer sus servicios en el centro de salud estaban ligados al hecho de que las creencias y prácticas médicas populares, en conflicto con las enseñanzas científicas de la medicina occidental, estaban extremadamente arraigadas incluso en la población urbana. Como resulta de las entrevistas realizadas, los que atendían tales centros de salud opinaban que, si algunas enfermedades podían ser curadas de una manera eficaz por el médico occidental, para otras enfermedades – sobre todo de orden emocional – la intervención del médico del centro de salud era inútil ya que, en la mayoría de los casos, ellos negaban su existencia.¹⁵ En base a tal ‘descubrimiento’ los antropólogos aconsejan a los médicos que no ridiculicen ni nieguen las creencias médicas populares y, por el contrario, impulsan a utilizar la misma terminología adoptada por la medicina tradicional popular para indicar a sus pacientes un adecuado comportamiento.

En el ámbito del mismo programa de evaluación, Erasmus y otros observan la notable dificultad de hacer aceptar y hacer comprender el papel de un centro de salud concebido – siguiendo siempre el modelo americano – como centro de prevención médica. Esta realidad, en su opinión contribuía solamente a desalentar la atención prestada a estos centros en la mayor parte de las ciudades latinoamericanas, ya que los pacientes se esperaban recibir en primer lugar una atención médica curativa.

También en este caso, los antropólogos enviados a evaluar la actividad de cooperación en el ámbito sanitario, resaltan repetidamente la importancia de la colaboración de los antropólogos para esta clase de

experiencias. Proponen ‘replantear’ el modelo de centro de salud si se quiere tener real influencia en la realidad latinoamericana. Es importante, pues, crear centros que satisfagan las necesidades locales, más que seguir rígidamente modelos institucionales norteamericanos, si se quiere lograr el objetivo de modificar las prácticas médicas tradicionales a favor de la nueva propuesta. El relato final, redactado por los antropólogos, tuvo el efecto de sensibilizar al personal médico empleado en tales centros de salud en todos los aspectos sociales y culturales íntimamente ligados con las prácticas médicas y contribuyó, una vez más, a resaltar la importancia de profesionales sensibilizados frente a las disciplinas antropológicas cuando ‘objeto’ de cualquier tipo de intervención es el hombre.

De este breve *excursus* podemos concluir que la intervención estadounidense en América Latina parte de las perspectiva de encaminar en estos países un proceso de modernización que debe contribuir a un mejoramiento general de las condiciones de vida de este país. Todo esto respetando, hasta donde es posible, o sea cuando no constituyen un obstáculo contra tal proceso, valores y peculiaridades culturales distintivas, que en caso contrario deben ser ‘transformados’.

Tal actitud, como lo veremos, caracteriza también a los distintos programas de antropología aplicada, promovidos por los gobiernos latinoamericanos entre los años 40’ y 70’ del siglo XX, respecto de sus poblaciones indígenas. El fenómeno es particularmente fuerte en México donde toma el nombre de indigenismo moderno y ve la implicación de antropólogos latinoamericanos que tuvieron por muchos años un intercambio muy intenso con colegas estadounidenses trabajando a su lado, o que, en otros casos, se han formado en universidades norteamericanas.

2.4 El indigenismo moderno

El desafío más importante del indigenismo moderno es, sin duda, el de pretender construir una sociedad en la cual todos se consideren miembros de una sola comunidad nacional y compartan un único sistema de valores, costumbres y expectativas. El centro de atención se coloca en la sociedad moderna de origen europeo y en el estado dominante como sujeto propulsor, necesario, del proceso de domesticación

de las diferencias y de tutela de los intereses unitarios y homogéneos de toda la nación. La integración de las poblaciones indígenas constituye uno de los objetivos principales a lograr para obtener la tan deseada unidad nacional y esta tarea, que constituye el fundamento del indigenismo moderno, está también confiada a la antropología.¹⁶

Los gobiernos de los Estados latinoamericanos se mueven hacia el 'redescubrimiento' de las poblaciones indígenas, promoviendo y apoyando todas aquellas iniciativas que tienen el propósito de producir conocimiento útil para una mejor comprensión de los aspectos culturales de las poblaciones indígenas. La idea de fondo es que una gradual homologación cultural a nivel nacional es el único camino para hacer salir a las poblaciones indígenas de su condición de extrema pobreza y aislamiento. Esta perspectiva tiende a uniformar (social y culturalmente) las poblaciones indígenas con los otros sectores de la sociedad. De la confrontación entre estos dos actores sociales, se tiende a colocar en primer plano el carácter de fuerte exclusión social y salvaguarda de los normales derechos fundamentales a que están sometidas las poblaciones indígenas. Impulsados por tal convicción, los gobiernos locales han creado unas instituciones, los Institutos Nacionales Indigenistas, que se encargan de realizar programas de desarrollo destinados principalmente a los sectores de la educación, la salud, la higiene, el desarrollo económico y agrícola y las construcciones públicas.

El indigenismo moderno asume, en México, un carácter que luego, como ya lo explicamos, se difunde en el resto del continente latinoamericano. Como lo afirma Alejandro Marroquín, el indigenismo mexicano logró resultados tan importantes que se coloca como vanguardia y guía del indigenismo latinoamericano.¹⁷ Los grandes teóricos del indigenismo moderno mexicano desarrollan su teoría y obran sobre todo en calidad de funcionarios en la administración estatal. La notable cantidad y variedad de programas de desarrollo que tienen la implicación de antropólogos son un buen indicador de lo fuerte e incisivo que es el impacto del indigenismo moderno en México.

La mayoría de los antropólogos latinoamericanos ligados al movimiento indigenista manifestaron un explícito consenso y sostén a la política de homologación y asimilación de las poblaciones indígenas a la realidad nacional. Sin embargo, la reflexión antropológica se detuvo

también en la necesidad de mantener algunos aspectos de las culturas tradicionales, por el convencimiento de que son justamente estos elementos los que exaltan la identidad y especificidad de toda nación latinoamericana. De esta reflexión nace la que puede aparecer una contradicción en la política de intervención de los gobiernos latinoamericanos quienes, si por un lado manifiestan la necesidad de conservar algunos aspectos de las culturas indígenas, movidos por el deseo de encaminar un proceso de modernización del país, tienden a transformar y uniformar la cultura nacional en un único estándar. Tal actitud responde a la necesidad de consolidar la institución ‘estado nacional’ adquisición reciente en los países de Latinoamérica, neutralizando todos aquellos elementos que pueden llevar eventualmente a una refutación de la unidad nacional (por ejemplo, la presencia en el territorio de fuertes identidades étnicas). Contemporáneamente, existe el deseo y la necesidad de fundar histórica y culturalmente la nación y de darle una identidad específica. Para lo cual se recurre a la historia y a algunos elementos culturales de las poblaciones indígenas.

2.4.1 El indigenismo moderno en México

En 1940 el gobierno mexicano organiza el *I Congreso Indigenista Interamericano* en la localidad de Pátzcuaro en el cual participan antropólogos y sociólogos de todo el continente, y en tal ocasión es fundado el *Instituto Indigenista Interamericano*. El presidente mexicano Cárdenas, en la apertura del congreso, resalta el hecho de que el compromiso principal de su gobierno es integrar las poblaciones indígenas en la nación mexicana encaminando, pues, un proceso de ‘mexicanización’ de las mismas.

El primer director del *Instituto Indigenista Interamericano* fue el antropólogo mexicano Manuel Gamio. Del cual Marzal dice: “[...] Puede decirse que su biografía es la biografía del renacimiento indigenista de México y que su nombre está asociado a todos los centros o programas en torno a lo indígena”.¹⁸ Gamio ocupa diferentes cargos en la administración estatal, y de acuerdo con el pensamiento del presidente Cárdenas realiza una política enteramente centrada en el logro de la integración de la población indígena a la realidad nacional. Es director del primer organismo estatal dedicado a la promoción de las poblaciones indígenas, la *Dirección de Antropología*, que funciona de 1917 a

1924. La idea de crear tal organismo había venido del propio Gamio quien, en calidad de presidente de la delegación mexicana presente en el II Congreso Científico Panamericano propusiera la creación, en toda nación latinoamericana, de una institución dedicada a la promoción de 'acciones prácticas' con inmediato impacto en la realidad. La *Dirección de Antropología* debía promover el estudio de las poblaciones indígenas en todas sus manifestaciones sociales, en el presente y el pasado, con el principal objeto de promover su desarrollo e incorporarlas a la civilización contemporánea. Según Gamio, pues, la antropología es una disciplina 'útil', ya que aporta conocimientos útiles al desarrollo del 'buen gobierno'. Por medio de ella, se puede llegar a un mejor conocimiento de la población indígena hacia la cual el gobierno dirigía la mayor parte de sus intervenciones.¹⁹

Fruto del trabajo de investigación de Gamio, dentro de la *Dirección de Antropología*, fue la publicación, en 1922, de la obra *La población del Valle de Teotihuacan*, en la cual el autor inaugura el método del 'estudio integral'. Tal método constituye la base para la programación de los siguientes proyectos de intervención del indigenismo moderno en México, y se basa en el concepto de que el análisis de la situación de marginalidad de la población indígena debe estudiarse en todos sus aspectos: precedentes históricos, actuales formas de organización social, sistemas de producción, calidad del territorio, y también las actuales condiciones de salud de la población. Todo esto con el fin de facilitar el descubrimiento de los métodos más adecuados para aportar una mejoría general de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas objeto de la investigación y logrando, como lo dice el propio Gamio, un acercamiento racial, una fusión cultural y lingüística, un equilibrio económico de estas poblaciones que, solo así, pueden formar, con el resto de la población mexicana, una nacionalidad coherente y definida, una auténtica patria.

En 1948, se funda el *Instituto Nacional Indigenista de México*, que dedica buena parte de su actividad a la promoción de programas de desarrollo en las zonas del país con fuerte concentración de población indígena. Para lograr mejor tal propósito, el INI desplaza a varios *Centros Coordinadores* en diferentes regiones del país. El primer *Centro Coordinador* fue fundado en 1951 en Chiapas y tuvo como base la ciudad de

San Cristóbal de Las Casas. Tales centros fueron ideados por el antropólogo mexicano Alfonso Caso quien, en calidad de director del INI, dio un gran impulso a la organización de programas de antropología aplicada en el país.

Caso define al indigenismo en los siguientes términos: “Entendemos por indigenismo una actitud y una política y la traducción de ambas en acciones concretas. Como actitud, el indigenismo consiste en sostener la necesidad de protección de las comunidades indígenas para colocarlas en un plano de igualdad, con relación a las otras comunidades mestizas que forman la masa de la población. Como política, el indigenismo consiste en una decisión gubernamental, hecha de actos legislativos y administrativos, que tiene por objeto la integración de las comunidades indígenas en la vida económica, social y política de la nación”.²⁰

El aporte más importante de Caso, como ya lo vimos, fue el de organizar programas de antropología aplicada en las diferentes regiones indígenas de México. Cada programa preveía la formación de un *Centro Coordinador*, llamado así porque tenía la función de coordinar la acción de los distintos ministerios y secretarías gubernamentales empleadas en el proyecto. Todo *Centro Coordinador* tenía su sede administrativa en la ciudad más importante de la región y era dirigido, en la mayoría de los casos, por un antropólogo. Por ejemplo, fueron directores del *Centro* de San Cristóbal, sucesivamente, los antropólogos Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, Ricardo Pozas, Alfonso Villa Rojas. Cada director era asistido por un equipo de especialistas técnicos en varios sectores, entre los cuales había otros antropólogos que tenían la tarea de dirigir los diferentes departamentos ligados al proyecto. Estos departamentos se ocupaban de distintos aspectos concernientes al desarrollo de la comunidad, por tanto: educación (escuelas bilingües, alfabetización de los adultos); salud e higiene (construcción de centros de salud, campañas de vacunación); economía (mejoramiento de las técnicas agrícolas y de cría de ganado, incremento de las artesanías, constitución de cooperativas); caminos y construcciones (construcción de nuevas vías de comunicación, urbanización, construcción de edificios comunales). Es importante recordar que los antropólogos tenían, dentro del proyecto, el mayor poder de decisión. Todo centro debía también tener un de-

partamento de antropología que dirigía el estudio de los problemas que podían presentarse en el trabajo de los otros departamentos.

En esta experiencia de los *Centros Coordinadores*, los antropólogos experimentaron nuevas técnicas concernientes a la realización de un programa de desarrollo, como la formación de *Promotores*. Líderes indígenas, en el ámbito de los *Centros Coordinadores*, eran preparados para introducir en las comunidades nuevas ideas, técnicas y formas diferentes de organización social y económica²¹. El papel de los *Promotores*, pues, estaba trazado justamente para facilitar la introducción de nuevos elementos dentro de la comunidad indígena. Estaba muy claro el hecho de que las transformaciones de las condiciones de vida de las comunidades indígenas debían ser puestas en mano de los propios líderes y directivos tradicionales, para evitar traumas de tipo social y cultural.

Esta misma línea de acción la volvemos a encontrar empleada en proyectos en que los métodos involucraban a los *curanderos* de la comunidad indígena, que se comprometían a ‘traducir’ enfermedades, síntomas y remedios a las categorías culturales de la comunidad indígena.

El *Instituto Indigenista Interamericano* comienza autorizando enseñada, de acuerdo con los respectivos gobiernos locales, la creación de Institutos Nacionales Indigenistas. En toda nación, tales institutos asumieron funciones y formas de intervención diferentes, según la realidad en la que se encontraron y, en la mayoría de los casos, fueron dirigidos por antropólogos.

2.5 La crítica al indigenismo moderno

La política oficial indigenista mexicana, integracionista y paternalista, comienza a ser puesta en discusión a finales de los años '60 cuando algunos antropólogos de la *Escuela Nacional de Antropología e Historia* mexicana planean la clausura del *Instituto Nacional Indigenista*, poniendo en discusión la política indigenista oficial, el propio papel que los antropólogos asumieran en la sociedad mexicana, y de una manera especial, su colaboración con el Gobierno. En respuesta a este movimiento, el Gobierno mexicano, sobre todo durante la presidencia de

Luis Echeverría, incrementó enormemente los fondos para el indigenismo oficial y muchos docentes de la *Escuela Nacional de Antropología e Historia* fueron obligados a abandonar la enseñanza. Las críticas y auto-críticas, los ataques y propuestas de reforma lanzadas en tal ocasión son solo uno de los testimonios de un fenómeno que involucra no solamente a México sino a todos los países de Latinoamérica, refutando fuertemente las políticas del indigenismo oficial y el papel de la antropología subordinado a estas.

Si desde finales de los años '40, la antropología oficial, por ejemplo la de Gamio, de Caso o de Beltrán, había hecho el papel de guía en la elaboración conceptual y la acción práctica del indigenismo oficial, desde finales de los años '60 este rol es asumido por antropólogos que trabajaban dentro de otra perspectiva (fuera de las instituciones oficiales), planificando nuevamente las propias metas del indigenismo. Además, empiezan a formarse, como consecuencia de una serie de factores que examinaremos mejor más adelante, numerosas organizaciones indígenas que desarrollan una conciencia política propia, reclamando el derecho de autogestión y una mayor autonomía cultural y económica.

Nace así en los años '70, a nivel continental, el llamado 'indigenismo crítico' como respuesta de los antropólogos a una política que, en la práctica, no había hecho sino contribuir a la destrucción de aquellas mismas culturas indígenas que se había propuesto conservar. Sobre el indigenismo crítico dice Colajanni: "[...] Sin embargo, esta veta de investigaciones e intervenciones prácticas de apoyo y solidaridad con las luchas sociales de los indígenas, hay que reconocerlo, dio una saludable sacudida a políticos, promotores sociales, estudiosos y misioneros. Obligó a todos a considerar en qué lágrimas y qué sangre se habían fundado los estados latinoamericanos nacidos de las revoluciones anti españolas del siglo XIX, y a ver que justicia, democracia e igualdad, debían considerarse condiciones previas a toda discusión política indígena en el continente".²² Entre las voces más duras del indigenismo crítico recordamos la de Adolfo Colombres quien afirma que el 'pecado original' del indigenismo fue el de haberse inspirado en las escuelas antropológicas occidentales, quienes, consciente o inconscientemente servían a un sistema de dominio. Según Colombres pues, el indigenismo no era más que la aplicación, dentro de comunidades indígenas, de una

ideología de 'blancos' o mestizos occidentalizados quienes, aún no declarando abiertamente la voluntad de aniquilar a las distintas identidades étnicas, habían realizado un etnocidio y genocidio cultural.²³

La nueva corriente indigenista da una importancia fundamental al logro de la autogestión y autodeterminación de las poblaciones indígenas y analiza a la sociedad en su aspecto pluriétnico, plurilingüe, plurinacional. Además, pone en discusión el concepto mismo de Estado-Nación, defendido y exaltado por los distintos gobiernos latinoamericanos.

En 1971, se realiza uno de los momentos más significativos en la historia de esta nueva corriente indigenista: el Simposio sobre los Conflictos Interétnicos en Sudamérica, organizado por el Consejo Mundial de las Iglesias. La Declaración de Barbados para la liberación de los indígenas es firmada por once antropólogos (Guillermo Bonfil, Darcy Ribeiro, Stefano Varese, y otros) empeñados en una reforma radical de la propia ciencia y actividad de los poderes e instituciones que tienen relaciones estables con los indígenas (misioneros, entes gubernamentales, ...). En tal documento se analizan las responsabilidades del Estado, de las misiones religiosas y de los mismos antropólogos, en las condiciones de opresión en que vivían las poblaciones indígenas del continente. Viene después de este encuentro, en julio de 1977, una segunda reunión en la cual participan también muchos dirigentes indígenas de todo el continente. La Segunda Declaración de Barbados presenta, de una manera muy clara, las nuevas líneas del indigenismo, según las cuales el Estado debe garantizar, a todas las poblaciones indígenas, el derecho a ser y seguir siendo ellas mismas, viviendo según sus costumbres y desarrollando su cultura, como entidades étnicas específicas. Además, en tal declaración se afirma que el Estado debe garantizar a todas las poblaciones indígenas asistencia social, económica y sanitaria, y sobre todo el derecho de propiedad de la tierra.²⁴

Según esta nueva ponencia, toda comunidad indígena y los antropólogos que colaboran con ella, deben realizar en primer lugar, un inventario de las necesidades y aspiraciones reales que provienen directamente de los miembros de la comunidad. En tal clase de proyecto se prevé una rápida transferencia de todas las responsabilidades a manos

de los propios indígenas y una consiguiente redefinición del papel del antropólogo no indígena.

Sobre las responsabilidades de la antropología y el papel que los antropólogos deben asumir, escribe Colombres: “[...] Una efectiva descolonización de la antropología debe partir de un cuestionamiento de carácter científico de la misma, ya que de una forma u otra, como vimos, adujo siempre una razón opuesta a la razón del colonizado. Sólo la fusión de estas razones en una, o más bien la desaparición de la razón de la antropología como una voluntad distinta de los pueblos colonizados, llevará a poner fin a ese odioso pero eterno dualismo entre dadores y receptores de ‘civilización’. El primer paso consistirá entonces en la aceptación incondicionada de la voluntad y los intereses del pueblo oprimido como categorías válidas de la realidad social y de la acción”.²⁵ El papel del antropólogo sufre, por tanto, un importante cambio. Él, tomando conciencia del hecho de que en su rol de intermediario al servicio de los gobiernos, había contribuido de hecho a afectar la identidad de las comunidades indígenas, desea ahora ponerse a órdenes de estas mismas comunidades ‘ayudándolas’ a conocer su historia, su cultura, y sobre todo, participando tan solo en aquellos programas que aseguran un resultado a favor de la autogestión indígena. En esta nueva perspectiva, la antropología enfatiza (a diferencia de lo que sucedía anteriormente) las diferencias culturales, resalta la injusticia histórica que hizo prevalecer el punto de vista y los intereses de la sociedad dominante, y sobre todo, tiende a privilegiar la protección y la salvaguarda de los patrimonios en riesgo, la tutela de los derechos de sujetos sociales *sui generis*.

Notas

- 1 Ver George Foster, "The Institute of Social Anthropology of the Smithsonian Institution", *Anuario Indigenista*, Vol. 27, 1967: 178-192.
- 2 Benjamin D. Paul, *Health, Culture and Community*, Nueva York, Ed. Russell Sage Foundation, 1955, p. 2-3.
- 3 Ver, Anacleto Apodaca, "Corn and Costums: The Introduction of Hybrid Corn to Spanish American Farmers in New Mexico", (al cuidado de) Edward Spicer, *Human Problems in Technological Change*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1952.
- 4 Anacleto Apodaca, op. cit., 1952: 39.
- 5 Ver George Foster y Gabriel Ospina, *Empire's Children: the People of Tzintzuntzan*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication, N°6, México, Ed. Nuevo Mundo, 1967. George Foster, *Tzintzuntzan. Mexican Peasant in a Changing World*. Boston, Ed. Little, Brown and Company, 1967.
- 6 Antonino Colajanni, *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*, Varese, Ed. I.S.S.CO., 1994, p. 87.
- 7 William F. Whyte y Allan R. Holmberg, "Human Problems of U.S. Enterprise in Latin America", *Human Organization*, Vol. 15(3), 1956:1.
- 8 George Foster, *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 13.
- 9 Charles Erasmus, *El hombre asume el control*, Buenos Aires, Ed. Bibliográfica Argentina, 1963, pp. 17-18.
- 10 William F. Whyte y Allan Holmberg, op. cit., 1956, p. 1.
- 11 George Foster, *Las culturas... , cit.*, 1964, p. 183.
- 12 La *Carnegie Corporation* había encargado a Lauriston Sharp, profesor de antropología de la *Cornell University*, dirigir un estudio, de ámbito mundial, sobre los efectos de la industrialización en las comunidades campesinas. Los lugares elegidos para tal investigación fueron Nuevo México, Canadá, India, Tailandia y Perú. Allan Holmberg, con años de experiencia de investigación en Bolivia y Perú, fue elegido para dirigir la investigación en la comunidad peruana de Vicos, ya que en esta zona estaba prevista la construcción de una central hidroeléctrica y una fábrica de acero. Aún cuando este proyecto no se realizó, Holmberg había presentado la posibilidad de sacar a Vicos adelante con un programa de desarrollo muy interesante. Por este motivo, la *Carnegie Corporation* decidió financiar su proyecto.
- 13 Sobre el proyecto Cornell - Perú Vicos, ver Allan Holmberg, "Participant Intervention in the Field", *Human Organization*, Vol.14 (1), 1955: 23-26; Allan Holmberg, "Land Tenure and Planned Social Change", *Human Organization*, Vol.18 (1), 1959: 7-10; Allan Holmberg y Henry Dobyns, "Community and Regional Development: The Joint Cornell-Peru Experiment", *Human Organization*, Vol. 21(2), 1962: 107-121; Jacob Fried, "Social Organization and Personal Security in a Peruvian Hacienda Indian Community: Vicos", *American Anthropologist*, Vol.64(4), 1962: 772-780; Adamson Hoebel y Thomas Weaver, "El proyecto de Vicos", en *Antropología y experiencia humana*, Barcelona, Ed. Omega, 1984, pp. 601-606.

- 14 Ver Ozzie Simmons, "The Clinical Team in a Chilean Health Center", en Benjamin Paul, op. cit., 1955, pp. 325-348; Kalervo Oberg y José Arthur Ríos, "A Community Improvement Project in Brazil", en Benjamin Paul, op. cit., 1955, pp. 349-376; George Foster, "Relationships Between Theoretical and Applied Anthropology: a Public Health Program Analysis", *Human Organization*, Vol.11 (3), 1953: 5-16; Charles Erasmus, "Medicina preventiva y experiencia directa: Hospital de Maternidad de Caridad", en Charles Erasmus, op. cit., 1963, pp. 35-37.
- 15 Ver William Caudill "Applied Anthropology in Medicine", en Alfred Kroeber, *Anthropology Today*, Chicago.
- 16 Según Marzal se pueden distinguir tres grandes proyectos políticos respecto de las poblaciones indígenas, correspondientes a tres grandes momentos históricos: 1)el indigenismo colonial, según el cual las poblaciones indígenas debían conservarse como tales para asegurar el mecanismo de control que la sociedad dominante ejercía sobre ellas; 2)el indigenismo republicano, que obró hasta que las poblaciones indígenas fueran asimiladas por la sociedad nacional para formar una sola nación *mestiza*; 3)El indigenismo moderno, según el cual las poblaciones indígenas debían ser integradas a la sociedad nacional, conservando, empero, algunas peculiaridades culturales propias.
- 17 Ver, Alejandro Marroquín, *Balance del indigenismo: Informe sobre la política indigenista en América*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, p. 110.
- 18 Manuel Marzal, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1981, p. 404.
- 19 Ver Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1966.
- 20 Alfonso Caso, *Los Centros Coordinadores Indigenistas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1962, p. 7.
- 21 Ver Julio de la Fuente, "Results of an Action Program", *Human Organization*, Vol. 17(1), 1958: 30-33.
- 22 Antonino Colajanni (al cuidado de), *La piume di cristallo*, Roma, Meltemi, 1998, p. 21.
- 23 Ver Adolfo Colombres, *La hora del 'bárbaro'*, Buenos Aires, Ed. Del Sol, 1991.
- 24 En diciembre de 1993, el 'grupo de Barbados' organiza en Río de Janeiro la tercera de sus reuniones. Sobre el argumento ver Georg Grünberg (al cuidado de), *Articulación de la diversidad. La Tercera Reunión de Barbados*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1995.
- 25 Adolfo Colombres, op. cit., 1991, p. 125.

Capítulo 3

INDIGENISMO Y ANTROPOLOGÍA APLICADA EN ECUADOR

RESUMEN: 3.1 Características del indigenismo ecuatoriano; 3.2 La política desarrollista de la década '50-'60; 3.2.1 El Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía; 3.2.2 El Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural (SAREC); 3.2.3 La Misión Andina de Ecuador; 3.2.4 El Instituto Lingüístico de Verano; 3.3 La reforma agraria de 1964 y el desarrollo de los movimientos indígenas; 3.4 Indigenismo y estudios antropológicos en los años '70; 3.5 Los años de la presidencia Roldós – Hurtado (1979 – 1984); 3.6 El Levantamiento Indígena de 1990; 3.7 Los años '80 y la crítica a la política indigenista.

3.1 Características del indigenismo ecuatoriano

Volviendo a estudiar la historia política indigenista en el Ecuador, lo que más llama la atención es el hecho de que los gobiernos que se sucedieron, desde cuando el Ecuador se hizo nación independiente,¹ no contribuyeron a crear y mantener, salvo por breves períodos un espacio institucional de colaboración con los antropólogos que, como lo vimos en los anteriores capítulos, asumieron roles de gran importancia, influenciando las políticas gubernamentales dirigidas a las poblaciones indígenas. Tales espacios institucionales de colaboración entre gobiernos y antropólogos hicieron que estos últimos, en otras naciones latinoamericanas, tuvieran el poder de influenciar y controlar notablemente las normas de intervención gubernamentales.

La ausencia de una política indigenista fuerte fue percibida, por parte de muchos antropólogos ecuatorianos, como una grave falla que, en última instancia, influyó en la posibilidad de que ellos ejercieran su profesión. Para confirmar esto cito aquí a continuación tan solo algunas de las observaciones que, en diferentes épocas y con diferentes puntos de vista, algunos importantes antropólogos ecuatorianos deja-

ron como testimonio de su desagrado por una tal política, escasamente incisiva y que dio poca importancia a la investigación antropológica.

Gonzalo Rubio Orbe, escribe en 1957: “[...] Estas páginas fueron escritas con el deseo de mantener vivo el pensamiento indigenista en nuestro país que, por desgracia, es uno de los que menos ha hecho en este campo [...]. El movimiento indigenista en el Ecuador, por desgracia y con profundo dolor, tenemos que reconocer que no cuenta con los impulsos y afanes de mejoramiento que en los demás países visitados por nosotros. Existe un grupo importante de estudiosos del problema, que ha producido literatura de alto valor y algunos escritos serios, fruto de investigaciones pacientes y técnicas; pero estos intelectuales y especialistas no han tenido oportunidades organizadas y continuadas para poner en práctica sus puntos de vista y programas; [...] se habla del indio como tema político, pero poco o nada se ha hecho por él; se considera la situación para hacer especulaciones y análisis de carácter teórico; pero falta la acción coordinada y tenaz para canalizar y mejorar el postulado con la acción, para hacer que el gobernante tenga presente su obligación frente a esta necesidad y clamor de los intereses y destinos nacionales”.²

La estudiosa Gladys Villacencio, afirma en 1973: “[...] No ha existido, ni existe aún en el Ecuador una verdadera política indigenista ajustada a la realidad socio-cultural del país y en especial de la población indígena; por falta de estudios antropológicos se desconoce en absoluto el contexto de la cultura indígena y de los factores que la mantienen en un estado de absoluto sometimiento, se ignoran sus verdaderos problemas y necesidades y aún más se omite el diálogo permanente con ellos para saber cómo piensan y cómo desean participar en la ansiada integración nacional”.³

En 1984, Ruth Moya escribe: “[...] El ‘problema indígena’, como ha dado en llamarse, pese a su importancia, en el pasado inmediato ha sido objeto de una práctica indiferenciada, atomizada y dispersa, por parte de los gobiernos que se han sucedido en el Ecuador”.⁴

Y finalmente, el testimonio relativamente reciente de Alicia Ibarra, según la cual “[...] el Ecuador pasó a formar parte del I.I.I., y creó una institución como contraparte local que dio acogida formal a sus plan-

teamientos ejecutando ciertas acciones de carácter indigenista paternalista que no tuvieron mayor repercusión”.⁵

Como ya lo recordé, esta situación tuvo notables consecuencias incluso en el ámbito de la investigación antropológica. De hecho, los gobiernos no contribuyeron en la formación de profesionales en el sector de las ciencias antropológicas, impidiendo por consiguiente, que se consolidara una tradición de estudios antropológicos nacionales. Todo eso dejó espacio al desarrollo de una tradición etnográfica muy intensa, pero hecha sobre todo de extranjeros. Los intelectuales ecuatorianos, con formación arqueológica, antropología social y etno-historia, a menudo fueron obligados a dirigirse a universidades europeas o norteamericanas para completar su formación y ejercer su profesión.

El gobierno ecuatoriano, respondiendo a las directivas del Congreso de Pátzcuaro de 1940, apoya la fundación, en 1943, del *Instituto Indigenista Ecuatoriano*, cuyo primer director fue Pío Jaramillo Alvarado, y su órgano de difusión, la revista ‘*Atahualpa*’. Como lo recuerda Alejandro Marroquín, la función del Instituto Indigenista Ecuatoriano es estudiar el ‘problema indígena’ en todos sus aspectos y aportar para un mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas.

Los gobiernos que se han sucedido en el Ecuador han actuado, en primer lugar, impulsados por la necesidad de resolver graves crisis económicas y encaminar en el país un proceso de modernización de tipo capitalista. Tal proceso debía involucrar a todos los sectores de la sociedad, y por tanto también las poblaciones indígenas que constituían – y siguen constituyendo – un alto porcentaje de población.⁶ Tal tendencia, a la cual debe agregarse una notable inestabilidad política del país, contribuyó a hacer cada vez más complejo el diálogo entre el Gobierno y las poblaciones indígenas y agudizar el impacto entre dos posturas que, con el tiempo, se han hecho cada vez más inconciliables, así que las relaciones entre estos dos actores sociales se caracterizan por una radical divergencia de ideales y un choque constante. Si por una parte, el Estado ha demostrado estar ‘sordo’ frente a los pedidos de las poblaciones indígenas, éstas crearon espacios de protesta y discusión, intentando hallar autónomamente las soluciones a sus necesidades. Como lo afirma Roberto Santana, el estado de los movimientos sociales y étnicos, así como los niveles autónomos de organización logrados,

son el resultado de muchas experiencias, a través de las cuales las poblaciones indígenas ecuatorianas han conocido y experimentado la fragilidad de los programas oficiales, la inoperancia de las agencias gubernamentales y el autoritarismo burocrático.⁷

A propósito de esto, es significativo el testimonio de Ampám Karakras, quien afirma: “[...] En varias ocasiones en la búsqueda de soluciones entre los pueblos indígenas y el Estado Ecuatoriano, se conforman comisiones comunes al más alto nivel, inician sus actividades con gran entusiasmo pero poco a poco van bajando de nivel: Presidencia, Ministros, Subsecretario y por último los técnicos de los Ministerios o Subsecretarías. Las reuniones regulares se vuelven irregulares, existen cambios de los delegados titulares alternos, faltan recursos económicos y financieros. Faltan decisiones oportunas para el avance del trabajo de las comisiones y se interrumpen los diálogos. Es importante la continuidad del diálogo para tener resultados positivos”.⁸

Desde los años '60 del siglo XIX, el Ecuador ha vivido un proceso de revitalización de su economía, cuyo sostén fundamental estaba constituido por la producción y exportación de productos agrícolas, especialmente el cacao. En este período, respecto de las poblaciones indígenas, las intervenciones principales se concentran en liberar fuerza de trabajo dirigidas a las grandes plantaciones de cacao de la Costa. La necesidad principal era la de ‘romper’ el sistema socio económico que mantenía amarradas las poblaciones indígenas a la estructura *hacendaria* de la Sierra, apuntando de una manera especial hacia la educación para realizar una reforma de los lazos ideológico-políticos subyacentes a la misma.⁹ Se hizo un primer proceso de redistribución de la propiedad de tierras, pero fueron pocos los que se beneficiaron de tal asignación y el sistema *hacendario* no sufrió modificaciones importantes. Los años '20 del siglo XX comienzan con un período de fuerte crisis económica que involucra en primer lugar a los grandes exportadores de la Costa. Tal crisis marca, de hecho, la conclusión del proceso encaminado con la revolución liberal de 1895, objetando el control que los grandes productores de la zona de la costa tenían en la economía y política nacional, fortificando el papel de los grandes propietarios de tierra de la Sierra.¹⁰

En este contexto se verifican numerosos movimientos de protesta, organizados por grupos indígenas que se movilizan para reivindicar su derecho a la propiedad de la tierra. Con el paso del tiempo tales movimientos de reivindicación se hacen cada vez más frecuentes. El descontento de las poblaciones indígenas se expresa sobre todo en la forma de *levantamientos*, término que se repite con frecuencia en los eventos de la nación. La cada vez más grande participación en tales acontecimientos, que con el paso del tiempo se hizo cada vez más fuerte, muestra claramente el buen nivel organizativo de las poblaciones indígenas y alcanza sus niveles más significativos sobre todo desde los años '70.

En el Ecuador, el proceso organizativo de las comunidades indígenas es atraído, en los años '30 del siglo pasado, por la fundación del Partido Socialista. En 1933, este partido se divide, dando origen al Partido Comunista que influye profundamente en las luchas campesinas, sobre todo desde 1944, con la fundación de la *Federación Ecuatoriana de Indios* (FEI). En este contexto, los líderes indígenas comienzan a tener contactos con las comunidades campesinas, ya no en el sentido tradicional, sino aproximándose a la concepción de líder político y sindical típicamente occidental.¹¹

Estos son los años en los cuales 'entra en escena', de manera 'prepotente' el 'problema indio' como tema de reflexión intelectual. La *Generación del '30* da vida a una literatura nacional ecuatoriana que se inspira en la cotidianidad y la creatividad popular, no solo dentro de la perspectiva de un nuevo lenguaje literario, sino con un fuerte compromiso de denuncia.¹² Pío Jaramillo Alvarado escribe *El indio ecuatoriano*, una de las primeras obras de literatura sociológica indigenista. De él dice Segundo Moreno Yáñez: "[...] El fundador del indigenismo ecuatoriano, Pío Jaramillo Alvarado, exalta el pasado histórico de la raza indígena y defiende con apasionamiento sus derechos conculcados por las formas feudales de trabajo y en la explotación del trabajador agrícola, especialmente en los latifundios y haciendas. [...] El influjo de Pío Jaramillo Alvarado persistió en las corrientes indigenistas de los estudios sociales, la literatura y el arte [...]"¹³

A nivel político, se inaugura un nuevo estilo en las relaciones entre el gobierno y las organizaciones indígenas, caracterizado por una mediación legal que se propone acoger y satisfacer los pedidos de éstas. En

favor de tal tendencia se expresa Pío Jaramillo Alvarado, quien, en 1936 afirma: “[...] He comprobado también que se modifica y aclara el ambiente en sentido favorable a las reformas sociales; que el Gobierno sanciona algunas leyes sugeridas, y que en la vida intelectual el problema del indio ha dejado de ser una cuestión secundaria y de carácter sentimental, para ocupar el plano de la tesis jurídica, la base del programa político, el prejudicamento sustancial de la acción constructiva”.¹⁴ Esta tendencia, es confirmada en la Constitución de 1945, en la cual se da particular importancia al tema de la educación de la población indígena. En esta Constitución, el Estado se compromete a combatir contra el analfabetismo y auspicia la enseñanza del idioma español y del respectivo idioma local en la zonas con mayoría de población indígena. Además, se reconoce al quichua como idioma nacional.¹⁵

Sin embargo, las concesiones legales que caracterizan a este período, casi no fueron aplicadas. El *caudillo* Velasco Ibarra – quien ocupa por cinco veces el cargo presidencial en 1933, en 1944 y en 1952 y que vuelve una vez más al poder en 1960 y en 1968 – las suprime rápidamente, así como suprime la Constitución emanada en 1945, reprimiendo el movimiento social que las estimulaba.

3.2 La política desarrollista de las décadas '50 – '60

En los años '50 y '60 el Estado ecuatoriano, en la figura del presidente Galo Plaza (1948 – 1956), encamina un proceso de fuerte modernización e industrialización de la sociedad y la economía nacionales, bloqueando las importaciones, favoreciendo el desarrollo de un sector industrial moderno altamente protegido, y produciendo artículos de consumo doméstico antes importados. Para alcanzar tal objetivo y ampliar el mercado interno apunta a la ‘creación’ de sujetos consumidores ‘demandantes’ de estos productos, a través de la modernización de la sociedad.

En esta óptica, en el campo ecuatoriano comienza, en este período, una acción sistemática dirigida a las poblaciones indígenas. En 1950, el presidente Galo Plaza afirma: “[...] Las condiciones en que actualmente se desenvuelve la vida del hombre del campo, especialmente en las aldeas y caseríos lejanos, se mantienen en atraso secular que les incapacita para incorporarse al ritmo general de la vida ecuatoriana y que, por

lo tanto, no son favorables para su mejoramiento biológico, social, económico y moral”.¹⁶

La política ‘*desarrollista*’ e integracionista basada en el concepto de ‘desarrollo de la comunidad’, inspira toda una serie de proyectos estatales y privados, en que los antropólogos están en primera fila respondiendo al nuevo imperativo nacional. En la década de 1940 a 1950, los estudios de antropología social muestran una clara tendencia a la investigación de nuevos caminos de desarrollo, entendido como la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional.

3.2.1 El Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía

En la línea de la política ‘*desarrollista*’ y decididamente paternalista encaminada por el presidente Galo Plaza, se inserta la experiencia del *Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía*, una institución privada fundada en 1950 por los cónyuges Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera de Costales, y constituida por un grupo de estudiosos ecuatorianos, antropólogos en su mayoría. Entre otros recordemos a Félix Webster MacBride, Aníbal Buitrón, Bárbara de Buitrón, César Cisneros Cisneros, Alfredo Costales Samaniego, Ángel Barriga y Misael Acosta Solís. Como lo afirman los mismos cónyuges Costales: “El I.E.A.G. ha logrado captar el tipo indígena rico en matices sociológicos, para buscar una solución hurgando en el fondo del problema, no como problema mismo, sino como el hombre, para incorporarlo plenamente a la civilización. Hay que recuperar lo positivo de este ejemplar que camina a su liquidación; recaudar el tipo deteriorado para presentarlo en esa esplendorosa mañana del reencuentro del indio consigo mismo y la civilización, como un triunfo del mestizaje y la cholería que hincan sus raíces en la carne triste y dolorida de la raza indígena”.¹⁷

La actividad desarrollada por el *Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía* se caracterizó por un intenso trabajo de investigación que, además de ser de gran valor cultural, ya que es portadora de informaciones acerca de realidades poco conocidas y hasta ese momento poco estudiadas, es considerada un paso necesario hacia una sucesiva intervención en las comunidades. Particular importancia es dada a los estudios sobre lenguas y dialectos indígenas. Tales estudios llevaron a la elaboración de mapas ideo-fonéticos bilingües, sobre todo el quichua-

castellano, concebido para la enseñanza escolar de los niños monolingües de este grupo étnico.

Por el mismo instituto es organizado un curso de formación para investigadores especializados, que pretende dar directrices claras sobre las técnicas a utilizarse en la fase de investigación en el campo. Tal curso está coordinado por una antropóloga norteamericana que trabaja junto a Aníbal Buitrón, Bárbara Buitrón y César Cisneros. Diez personas terminan el curso y cinco de ellas permanecen en el instituto para realizar trabajos de investigación,¹⁸ mientras que las otras siguen su actividad colaborando con la *Junta de Reconstrucción del Tungurahua*, en la homónima zona del país afectada por un terremoto en 1949.

De la experiencia madurada por medio del trabajo de investigación en el campo, el *Instituto* llega a formular un *Plan Integral de Rehabilitación Campesina* con el fin de encaminar en algunas comunidades campesinas una serie de programas concebidos con el fin de estimular un proceso de gradual integración socioeconómica al resto de la nación.

El sector de la producción textil artesanal es aquel en el cual el IEAG se concentró más, para convertirlo en un sector muy productivo. Con tal propósito, se han comenzado numerosas investigaciones sobre el arte y el folklore indígena, se han copiado motivos, composiciones, dibujos y combinaciones de color de los productos artesanales para no ‘contaminar’ esta actividad tradicional con elementos extraños y exóticos. El instituto, además, instala en Quito el *Centro de Tecnificación de la Industria Campesina*, donde se trabajan tejidos en lana y algodón. Inicia un pequeño programa de preparación de trabajadores técnicos, siempre en el sector textil, utilizando una forma definida ‘*multibecaria*’, es decir, ofreciendo la posibilidad al trabajador de desplazarse, con toda su familia, a la capital. La idea es que el personal formado en tal escuela, cuando vuelva a su comunidad, pueda difundir las nuevas técnicas aprendidas.

3.2.2 El Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural (SAREC)

Durante la administración del presidente Galo Plaza se organizó el *Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural*. Gustavo Darquea Tearán, en calidad de Ministro de Educación, organiza este servicio que,

por sus objetivos y formas de trabajo, recuerda mucho a aquel desarrollado por las *Misiones Culturales* en México que, compuesto de equipos de expertos en varios sectores, visitaban las comunidades de una región con el fin de difundir y promover un tipo de desarrollo integral. El propósito primario de las actividades del SAREC, según el deseo del mismo presidente Plaza, es el de despertar en las comunidades rurales el sentimiento cívico, el deseo de progreso, la preocupación por aprender cosas nuevas para salir de las condiciones de aislamiento de la comunidad. En la experiencia del SAREC colabora también Gonzalo Rubio Orbe en su calidad de *Director General de la Educación*. Se organizan 12 misiones ambulantes. Cada unidad de trabajo se encargaba de recorrer el territorio que se le había asignado, permaneciendo en cada comunidad por un período de entre dos y cinco días. La misión debía organizar un comité de promoción colectiva de la comunidad, encargando su funcionamiento y dirección a aquel que era considerado el líder de la comunidad. A estos personajes, los expertos del SAREC proporcionaban las nociones consideradas fundamentales para continuar el trabajo iniciado incluso por sí solos.

Contemporáneamente con el SAREC, trabajan también las *Misiones Rurales Estables*, éstas también organizadas por el Ministerio de Educación que, en tal ocasión, utiliza la colaboración del mexicano Juan Jiménez Castellanos experto de la UNESCO.

Tales misiones preveían programas de intervención en diferentes sectores, entre los cuales el de la agricultura, la salud, la higiene y la educación.¹⁹

3.2.3 La Misión Andina de Ecuador (MAE)

Insertada en la misma política de '*desarrollo de la comunidad*', se inicia, en 1954, la Misión Andina de Ecuador (MAE). Patrocinada por organismos internacionales, es nacionalizada en 1962 y luego pasa a hacer parte, en 1972, del Ministerio de Agricultura. En 1952, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y otras agencias especializadas de las Naciones Unidas, habían enviado al Ecuador, el Perú y Bolivia un grupo de antropólogos y especialistas en varios sectores.²⁰ Esta misión tenía la tarea de elaborar un esquema general de la realidad de las tres naciones, dedicando particular atención a las condiciones de vi-

da y trabajo de las poblaciones indígenas, y detectando las comunidades que, en su opinión, se presentaban como más receptivas para un proceso de modernización. Además, debían proponer las modalidades de intervención más apropiadas a adoptar. En 1954, comienza así el ‘Programa Andino’ que pretendía encaminar cursos de formación profesional y programas destinados al sector de la agricultura, la cría de ganado y la salud.²¹

A Rubio Orbe, implicado en tal proyecto como experto de UNESCO, se le confía relación sobre el Ecuador. En esta él enfrenta fundamentalmente dos temas: después de un panorama geográfico y demográfico del país, brinda una serie de indicaciones y sugerencias sobre aquellas que, en su opinión, debían ser las modalidades de intervención a adoptar en esta nación. Con respecto a la primera parte, lo que Orbe resalta más son las pobres condiciones económicas y ‘espirituales’ en las cuales viven la mayoría de las poblaciones indígenas del Ecuador. Orbe, en este contexto, recalca claramente su adhesión a la política desarrollista y adopta la ideología según la cual la comparación entre blancos e indígenas equivale a una comparación entre polos opuestos, del cual el primero es el positivo y el segundo el negativo; el primero es ‘presencia’ y el segundo ‘ausencia’ (o también falta). Según tal óptica, la comparación y el intercambio entre estos dos polos nunca es recíproca sino que se mueve exclusivamente del polo positivo hacia el negativo. Como lo recuerda Erwine Frank: “[...] en estas décadas de los 50 a los 70, los criterios utilizados por el sector blanco/mestizo, para definir al “indio” (y excluirlo de su propio grupo de “nosotros”) eran todavía bastante restrictivos. El “indio” era únicamente el pobre analfabeto rural interandino, de indumentaria “autóctona”, monolingüe o casi monolingüe Quichua”.²² Y así, a lo largo de todo el relato Orbe se concede afirmaciones como: “[...] La casi totalidad de los indígenas está dedicada a la agricultura y a una incipiente ganadería. Ambas actividades permanecen en condiciones de gran retraso; sin ninguna técnica nueva y hasta empleando ciertas herramientas precoloniales de madera”.²³ Y todavía: “[...] los indígenas del litoral mantienen costumbres muy primitivas, [...] los bravos y sanguinarios Aucas, que a más de sus condiciones primitivas rechazan y hasta hostilizan a todo extraño”.²⁴ En este deprimente panorama, las comunidades indígenas que viven en la zona de Otavalo son presentadas como el grupo más aculturado del Ecua-

dor y un ‘hermoso ejemplo de progreso que se dio de una manera espontánea y natural’. Tal progreso, según el antropólogo ecuatoriano, había sucedido en aquellas zonas donde ya no estaba en vigencia el sistema de la *hacienda* y gracias al hecho de que en la región había sido constante el contacto entre poblaciones indígenas y las ‘blancas’ o ‘meztizas’. De este contacto habían sacado grandes ventajas las poblaciones indígenas que de esta manera habían asumido nuevos modos de vida más ‘civilizados’, mejores viviendas, mejores condiciones higiénico-sanitarias, etc. Además, habían tenido la posibilidad de aprender nuevas y ventajosas técnicas industriales y comerciales, sobre todo en el sector textil, principal fuente de ganancia para los indígenas de la región.²⁵ La aculturación pues había hecho surgir un sentimiento de confianza, tanto individual como colectiva, en estas poblaciones, que demostraban mayor seguridad sobre todo en las actividades comerciales. Un aporte fundamental, en este proceso de ‘civilización’, había sido dado por la escuela, válido centro de formación intercultural y fuerza promotora de progreso.

En general, las evaluaciones sobre la actividad de la MAE han sido bastante negativas. Por ejemplo, Roberto Santana define “*decepcionante*” el impacto de MAE en la comunidad Saraguro.²⁶ Anita Krainer sostiene que: “[...] la autoridad no consiguió alcanzar el objetivo propuesto, explicable principalmente por la diferencia de opinión sobre integración del gobierno, por un lado, y de la población autóctona, por el otro”.²⁷

Más allá de los objetivos, de los métodos y los resultados efectivamente obtenidos, me parece que se pueden observar unos elementos por los cuales la MAE puede ser considerada, en todo caso, una experiencia importante en el ámbito nacional ecuatoriano. En primer lugar, dentro de tal proyecto, el ‘problema indígena’ es enfrentado con una óptica de programación de largo plazo, y ya no como respuesta a una crisis económica contingente. Además, estimuló una intensa actividad de investigación antropológica en un país en el cual, tal actividad constituía más una excepción que una praxis consolidada. Insistió en la importancia de la participación activa de las comunidades en los programas de desarrollo, descentralizando por tanto también su propia autoridad. Además, reconoció la importancia de la utilización del quichua,

como mejor medio de comunicación en las comunidades andinas, favoreciendo el desarrollo de un sistema escolar bilingüe.

3.2.4 El Instituto Lingüístico de Verano

En Ecuador, los años '50 y '60 se caracterizaron por la presencia, en algunas zonas del territorio nacional, del *Instituto Lingüístico de Verano*,²⁸ una organización misionera protestante norteamericana fundada en 1934, con el objetivo de traducir el Nuevo Testamento a todas las lenguas existentes en el mundo.

Después de haber firmado un acuerdo con el presidente saliente Galo Plaza, el ILV se establece en el Oriente en 1953, durante la presidencia de José María Velasco Ibarra, quien, en 1956, renueva el anterior acuerdo. El ILV se comprometía a ofrecer servicios prácticos a la población local, a formar promotores bilingües y recoger datos lingüísticos y antropológicos en la región. La presuposición de esta colaboración, nacía de la necesidad de desarrollar programas de cooperación en el ámbito de investigaciones sobre lenguas y culturas indígenas de la zona amazónica. Debemos recordar que en este período, la Amazonía ecuatoriana se convierte en tierra de colonización: en 1958 es creado el *Instituto Nacional de Colonización* que opera en la Amazonía y en la zona de Santo Domingo de los Colorados.

El presidente Velasco Ibarra firmaba acuerdos también con los misioneros salesianos que trabajaban en la Amazonía, delegándoles la tarea de 'civilizar' las poblaciones de la región, como se lee claramente en este documento: "[...] Velasco Ibarra estipula un contrato con una misión religiosa, encargándole explícitamente la tarea de civilizar el indio amazónico. [...] La Misión Salesiana se compromete a cumplir con las siguientes condiciones: a) Procurará en lo posible agrupar a los indígenas [...] b) tan pronto como le sea posible, establecerá en cada una de las poblaciones una escuela de indígenas en la que despertará el interés por la cultura del indio, dándole nociones elementales en castellano, geografía, historia, etc. de manera especial se inculcará en el indígena el amor patrio. C) fomentará la agricultura".²⁹

La experiencia del *Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía*, del *Servicio Ambulante de Extensión Cultural*, de la *Misión Andina*

de Ecuador y la presencia del *Instituto Lingüístico de Verano*, responden concretamente, cada una en su propio ámbito, a aquella política definida como desarrollista, que tiende a la integración y homologación de las poblaciones indígenas a la realidad nacional. Pueden entonces incluirse en el proyecto político del indigenismo moderno.

3.3 La reforma agraria de 1964 y el desarrollo de los movimientos indígenas

En los años '60 la exigencia de transformar al Ecuador en una nación 'moderna' fue sentida en primer lugar por los grandes terratenientes de la Sierra, interesados en acelerar su inmersión en un mercado en gran expansión, cuyas demandas no podían ser satisfechas manteniendo el sistema socioeconómico existente en los campos. A este requerimiento se une el de los campesinos que reivindican su derecho de propiedad de la tierra. Bajo tales impulsos, es emanada en 1964, una reforma agraria, en la cual definitivamente se suprime el sistema *hacendario*. Como había acontecido en el pasado, de la reforma agraria se beneficia una minoría de la población. En este contexto, las manifestaciones de protesta de los campesinos indígenas son particularmente imponentes, evidenciando la fuerte aceleración de la dinámica organizativa indígena. En la Sierra nacen muchos movimientos de campesinos indígenas, entre los cuales la ECUARUNARI, movimiento indigenista agrario, que reivindica el derecho a la autogestión y a una mayor autonomía cultural y económica.³⁰ Sobre el tema del nacimiento y el desarrollo de organizaciones indígenas, no solamente en el Ecuador, sino en todo el continente latinoamericano, como nuevos sujetos sociales, dice Colajanni: "[...] los líderes indígenas desde finales de los años '70 empiezan a participar directamente en las discusiones, los debates y los congresos, dedicados con frecuencia cada vez mayor a tal argumento. Estas organizaciones surgen por estímulo de sugerencias externas (sectores de partidos políticos, organizaciones misioneras) pero también por estímulo interno por parte de líderes tradicionales educados en la sociedad blanca y mestiza y luego 'vuelto a la aldea', o de jóvenes modernizados que reaccionan críticamente frente a la sociedad tradicional pero no quieren aceptar en conjunto las propuestas sociales y políticas de la sociedad del vértice. Sinérgicas, híbridas en buena parte del patrimonio ideológico y sujetas a frecuentes contaminaciones y reinter-

pretaciones de los mensajes político-culturales existentes en su campo social, estas organizaciones son - en el fondo - más 'indígenas' de lo que les puede parecer a algún superficial, o partidario observador de los años '70-'80. Las más antiguas de estas organizaciones son la Federación de Centros Shuar, de la Amazonía Ecuatoriana (fundada en 1964), el Movimiento Katarista, fundado en Bolivia en los primeros años '70 e inspirado en el héroe indígena boliviano del siglo XVIII Tupaj Katarí, el Congreso de las Comunidades Amuesha, fundado en 1969 en la Amazonía Peruana, y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), fundado en las montañas de Colombia en 1971. De diferente orientación, incluso respecto de los lazos directos o indirectos con los movimientos políticos campesinos de las izquierdas nacionales, [...], muestran una cambiante consideración atribuida al patrimonio cultural tradicional y a las instituciones sociales propias, y obviamente también al contraste – conflicto – compatibilidad con la sociedad y la cultura dominante”.³¹

Una postura marcadamente etnicista caracteriza las reivindicaciones de las organizaciones indígenas de la Amazonía. También en este caso el proceso organizativo es estimulado y 'gira' alrededor de la reivindicación del derecho de propiedad de la tierra pero con una connotación especial. Ésta (la tierra) es medio de producción y supervivencia, pero es también espacio de reproducción y mantenimiento de un complejo sistema cultural. Una de las más importantes organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana, surgidas en este período, es la *Federación de Centros Shuar*, fundada en 1964. Esta organización, desde sus comienzos, lucha por la autodeterminación del grupo Shuar en el nuevo concepto de Estado Ecuatoriano pluralista, como se lee en el siguiente documento: “[...] La Federación es la unión de las energías de un grupo de indígenas americanos, que quieren sobrevivir y afirmarse a pesar de una nueva situación ambiental que lo adversa por todos lados. Por lo tanto, el fin al que tiende es claramente uno: la autodeterminación del grupo Shuar en un nuevo concepto de estado ecuatoriano pluralista”.³²

Una interpretación interesante del fenómeno, que ve en los años '60 el nacimiento de una notable cantidad de organizaciones indígenas que, junto a la 'clásica' reivindicación por la tierra, empiezan a hablar

del derecho a mantener su identidad cultural, es la que dan los antropólogos Segundo Moreno Yáñez y José Figueroa. Según ellos, determinante en la toma de conciencia por parte de las poblaciones indígenas de su identidad étnica, es la influencia internacional que reflejaba, en esos mismos años, procesos en gran parte paralelos a los que involucraban, a nivel nacional, varios sectores de la población, entre los cuales el indígena. En efecto, en los Estados Unidos y la Europa de los años '60, estaba en acto un proceso de afirmación de los derechos de los 'grupos minoritarios' de la sociedad, como el de las mujeres, de los homosexuales y de los negros, que culmina en las luchas por los derechos civiles y en contra de la marginación de las minorías étnicas. En tal proceso, tuvieron un papel importante también los voluntarios de las organizaciones internacionales que llegan a Latinoamérica llevando, dentro de las comunidades indígenas en que trabajaban, una nueva perspectiva de respeto tocante a los valores culturales del grupo. Finalmente, es necesario recordar el papel realizado por aquellos misioneros de la Iglesia Latinoamericana que aceptaron 'la opción por los pobres', fieles aliados que permitían realizar actividades pastorales más democráticas y con mayor respeto por las diferencias culturales. Efectivamente, algunos sectores de la Iglesia latinoamericana en las décadas de los años '60 y '70 hicieron un profundo auto análisis de su actividad con las poblaciones indígenas del continente. Eso llevó, en muchos casos, a un proceso de fuerte autocritica y a una redefinición de su compromiso pastoral.³³ Como lo afirma el padre Juan Botasso: "[...] En las últimas décadas el panorama ha cambiado. Muchas misiones católicas (no todas!) han tomado su distancia de los centros de poder que les quieren doblegar a sus intereses y han asumido una posición no solo crítica, sino autocrítica. [...] Casi no existe organización indígena en la Sierra, la Costa o la Región Amazónica que, de alguna manera, no haya tenido una estrecha vinculación con un ambiente eclesial. [...] Basta pensar en la Federación Shuar, o en la figura paradigmática del Obispo Leonidas Proaño. Igualmente en el seno de la Iglesia han partido algunas de las iniciativas más logradas en el campo de la educación bicultural y del rescate de los valores tradicionales, a través de centros de documentación y de publicaciones (Escuelas Radiofónicas de Riobamba, Abya-Yala, CICAME, etc.)".³⁴

En lo que respecta al caso ya citado de la Federación de Centros Shuar las misiones salesianas desempeñaron un papel central en su constitución, considerándola como una defensa válida del territorio contra la colonización. El nacimiento de la Federación, de hecho, no puede ser comprendido en su totalidad sino se considera el rol desarrollado por las misiones salesianas. Debe constatarse que estas misiones han planificado, desde el mismo comienzo, y contribuido a la formación de la Federación Shuar, para contrastar el continuo avance de la colonización en la zona amazónica.

3.4 Indigenismo y estudios antropológicos en los años '70

Los años '70, en América Latina, marcan el comienzo de un período de fuerte crisis del indigenismo oficial, que lleva al surgimiento del llamado 'indigenismo crítico'. Una nueva definición del indigenismo se nota en el cambio y la intención de muchos jóvenes antropólogos, quienes esperan que sus estudios contribuyan, en primer lugar, al respecto y defensa de las comunidades indígenas.

Esta tendencia la encontramos también expresada en la literatura antropológica ecuatoriana del período, sobre todo bajo la influencia del antropólogo Aguirre Beltrán, aunque este representa una corriente 'moderada' del indigenismo. Efectivamente, aún no refutando el objetivo último del indigenismo oficial (la integración de las poblaciones indígenas a la realidad nacional), afirma que la asimilación de los valores culturales indígenas, por parte de la cultura nacional, implica la supervivencia y no la aniquilación de estos mismos valores. Sostiene además que 'el problema indígena' nunca fue, ni lo es en la actualidad, un problema de minorías étnicas sino al contrario, un problema de mayorías con las cuales es necesario configurar una nación.

Algunos antropólogos ecuatorianos realizan en este período 'estudios de caso', bajo forma de monografías, en los cuales carean argumentos como los efectos del contacto entre comunidades tradicionales y otros grupos sociales, y la integración forzada de las comunidades 'menores' en la sociedad 'mayor'. Elemento común de estos estudios, es una marcada denuncia de la situación en que están obligadas a vivir las poblaciones indígenas del país.

Ejemplo de esta nueva tendencia, es el trabajo del antropólogo Hugo Burgos Guevara sobre las relaciones interétnicas en la ciudad de Riobamba (en la provincia del Chimborazo). El autor afirma: “La historia social de los pueblos indígenas del mundo es la historia de los pueblos colonizados. Siempre hemos estado acostumbrados a pensar el colonialismo como un fenómeno externo o internacional. Sin embargo, la ciencia social está haciendo cada vez más patente que el colonialismo actual es un fenómeno capitalista que se puede dar también en el interior de un mismo país”.³⁵ El antropólogo quiere demostrar pues que, una condición colonialista, posible entre dos sociedades culturalmente heterogéneas y geográficamente lejanas, se puede reproducir también dentro de un mismo país, sobre todo cuando éste posee ‘minorías étnicas’, como sucede en el Ecuador, y en que estas poblaciones son efectivamente colonizadas por otros sectores de la sociedad.

Los años ’70 fueron, además, una confirmación y continuación de reivindicaciones de tipo étnico – cultural. Incluso en el discurso político oficial empiezan a ser usados términos como ‘respeto’, ‘autodeterminación’, ‘valores de las culturas autóctonas’, como testimonio de una nueva política denominada por el Instituto Indigenista Ecuatoriano ‘nueva acción indigenista’.

En el *Primer Encuentro de Poblaciones Indígenas del Ecuador*, organizado por el IIE y realizado en Conocoto en 1977, participan, entre otros, representantes de los grupos Cofán, Siona, Secoya, Shuar, Achuar, Quichua del Oriente, Saraguro, Chiluelo, Cañar y Cayapa³⁶. En esta ocasión, el gobierno inaugura una política que apunta al reconocimiento de la autodeterminación y especificidad cultural de las poblaciones indígenas (sin embargo, lo hace más a nivel de propaganda política y discurso oficial que en la real actividad política).

3.5 Los años de la presidencia Roldós – Hurtado (1979 – 1984)

En los años 1979 – 1984 muchos intelectuales y hombres políticos demuestran una especial sensibilidad frente al ‘problema indígena’, temática que reconquista actualidad e involucra a diversos sectores sociales.³⁷

Los presidentes Roldós y Hurtado fueron los primeros en el Ecuador que invitaron a los dirigentes de las organizaciones indígenas a discutir aspectos de su política, poniendo en práctica un sistema constante de consultas. Ciertamente, a finales de los '70 era evidente la imposibilidad de realizar cualquier programa de desarrollo, dirigido a las poblaciones indígenas, sin intentar negociar directamente con éstas. Por tanto, los gobiernos Roldós – Hurtado intentaron crear un espacio de relación con las organizaciones indígenas, basados en el consenso y el diálogo. Sin embargo, no se pueden callar las graves limitaciones de las políticas encaminadas en estos años. En efecto, la política oficial en este período mantuvo una posición de defensa de su identidad, constantemente amenazada por reivindicaciones cada vez más extremas de las poblaciones indígenas, que pedían el reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional, minando el sistema constitucional en sus bases. Como testimonio de eso, cito aquí a continuación dos episodios, el primero de 1979 y el segundo de 1981, en los cuales se manifiestan claramente las limitaciones de las políticas gubernamentales adoptadas en estos años.

En diciembre de 1979, es organizado el *Encuentro Nacional de Culturas Aborígenes, Organizaciones Campesinas y Asociaciones Barriales*, en la cual el gobierno pide a las organizaciones indígenas que participen en la realización del *Instituto de Culturas Aborígenes y Acción Comunitaria* (INCAICA). Los líderes de las organizaciones indígenas, por su parte, proponen asumir la dirección del instituto, considerándolo como un 'lugar' desde el cual pueden influir en las políticas estatales respecto a las poblaciones indígenas. Tales requerimientos son rechazados y se encamina un programa de alfabetización en el cual las organizaciones indígenas no tienen ningún poder de decisión. Así, el Gobierno, en enero de 1980, suscribe una convención con la Universidad Católica (CIEI), a través de la cual, tal institución se encarga de elaborar material didáctico, realizar investigaciones y en general ampliar las acciones de alfabetización en las comunidades indígenas, utilizando también 'personal indígena' formado a propósito para tal obligación³⁸. Tal personal, elegido por el Ministerio de Educación estaba incorporado a la *Oficina Nacional de Alfabetización*; de esta manera ocupaba un puesto intermedio, como empleado del Estado, y al mismo tiempo, representante de la comunidad.³⁹ Como lo observa Roberto Santana, "[...] En la

práctica se imponía una visión ‘reduccionista’ de la cuestión indígena a través de un programa cuyo destino podía ser perfectamente una eficaz herramienta de aculturación y en definitiva de debilitamiento de la identidad étnica, tal cual se ha podido constatar en otras experiencias. Los logros positivos iban a depender entonces de los propios indígenas”.⁴⁰

En 1981, es organizada, en el Puyo, la *Primera Reunión Técnica* realizada, con el auspicio del gobierno del Ecuador y la colaboración del *Instituto Indigenista Interamericano*. En esta reunión participan delegados de varios gobiernos latinoamericanos y representantes de organizaciones indígenas. En tal ocasión, se toma la decisión de adoptar algunas estrategias respecto a las poblaciones indígenas de la región amazónica, y el gobierno planifica, por primera vez, una ‘política cultural’ dirigida a las poblaciones indígenas, poniendo en marcha el *Plan Nacional de Desarrollo 80 – 84*. Éste se propone, entre los otros objetivos, el reconocimiento, el respeto y la valoración de las expresiones culturales indígenas, como garantía de una nación con identidad propia, con fisonomía múltiple, pluricultural y pluriétnica. A pesar de las excelentes intenciones del *Plan Nacional*, sus graves limitaciones son igualmente evidentes, como se deduce de la siguiente afirmación de Lucy Ruiz, según la cual “[...] Lo más significativo de esta reunión fue que los pueblos indígenas de distintos países se conocieron y compartieron sus experiencias y sus problemas, sentando las bases para la constitución de un movimiento pan amazónico. En esa reunión, el gobierno ofreció una política de colonización más coherente, partiendo de la adjudicación y legalización de los territorios indígenas, para así garantizar el desarrollo de su sistema sociocultural. Ofrecimiento que en este momento convirtió al Ecuador en uno de los países más progresistas en lo que a política hacia las poblaciones indígenas se refiere. Sin embargo, todo ha quedado en el papel y en la demagogia, así lo confirma el hecho de que diez años después los pueblos indígenas continúan haciendo los mismos planteamientos, con la diferencia de que en la actualidad existe un movimiento indígena con fuerza y capacidad de previsión”.⁴¹

En conclusión, podemos afirmar que las políticas gubernamentales, elaboradas entre 1979 y 1984, aunque aplicadas en un clima mar-

cado por cierta apertura al diálogo, no están dispuestas a acoger, integralmente, los requerimientos de las poblaciones indígenas. Al fin y al cabo, el propio presidente Hurtado había indicado las líneas de acción de su gobierno, sobre todo en el sector de la educación, no ocultando que pretendía obtener por medio de ésta (como lo hicieran sus predecesores) un proyecto de integración de las poblaciones indígenas a la realidad nacional. Así lo declaraba: “[...] La política cultural del Gobierno del Ecuador tiene por objetivo esencial fortalecer la conciencia de identidad nacional, partiendo de una visión humanitaria e integradora del país. [...] ha sido necesario redefinir el para qué educar. Esta definición, en el actual momento histórico, se hace en función de tres objetivos fundamentales: el desarrollo económico, la justicia social y la consolidación de la democracia, sobre los cuales se afincará la integración nacional. Por otra parte, esta Reforma educativa se une a la política cultural en el sentido que el proceso de educación ayude al reconocimiento de la identidad nacional del país.”⁴²

El gobierno constitucional, entonces, acepta el reconocimiento, la defensa y el respeto de las culturas autóctonas, sobre todo con el fin de fundar las raíces históricas de la joven nación ecuatoriana, pero sin correr el riesgo de que algunas concesiones afecten su interés principal, el de la consolidación de un Estado unitario de economía capitalista. La política estatal dirigida a las poblaciones indígenas, en el período constitucional 1979-84, se inserta claramente en el proyecto de integración de las poblaciones indígenas, bajo una forma de ‘renovado’ indigenismo, que acoge los requerimientos que no refutan las bases del sistema político. Como lo afirma Ramón Torres Galarza, “[...] Las políticas de Estado han intentado procesar y representar las demandas de los pueblos indígenas de manera mediatizada y reformulando la dimensión, el carácter y la naturaleza de las mismas. En los últimos gobiernos, el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe, la adjudicación de tierras con proyección territorial, la creación de instancias estatales y las reformas a la Ley de Desarrollo Agrario, constituyen intentos estatales de dar respuestas al movimiento indígena. Las políticas de Estado han logrado, de manera preliminar y limitada, incorporar algunas de las demandas prioritarias de los pueblos indígenas. Sin embargo, es evidente que subsisten intereses de control, intervención, desarticulación del movimiento, o desconocimiento de la naturaleza, alcance y significa-

ción de los derechos de los pueblos indígenas en relación con el Estado y la sociedad del Ecuador”.⁴³ En conclusión, el estilo inaugurado por los presidentes Roldós y Hurtado, contribuyó a crear las condiciones para la prosecución del proyecto integracionista encaminado por el presidente León Febres Cordero que asume su cargo en 1984. Tal período se caracteriza por la intensificación de movimientos de protesta, que culminan con uno de los momentos más significativos en la historia de las luchas de reivindicación de las poblaciones indígenas del Ecuador: el *Levantamiento Indígena* de 1990, durante la presidencia del socialdemócrata Rodrigo Borja. Como se lee en un estudio de Ramón Torres Galarza: “[...] Las formas de reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas, respecto de su relación con el Estado, desarrollan un conjunto de estrategias y mecanismos que podrían caracterizarse en el contexto de una lógica de confrontación-acuerdos, cuyo objetivo fundamental pretende la satisfacción de necesidades y derechos. El levantamiento indígena de 1990, constituye el momento de mayor significación y representación de las demandas étnicas respecto del Estado”.⁴⁴ Y aún más, Kintto Lucas con estas palabras subraya la importancia política de este evento: “[...] De allí en más, el movimiento indígena ecuatoriano se convirtió en el movimiento social de mayor trascendencia en Ecuador y uno de los mejor organizados en América Latina. El único capaz de paralizar totalmente el país de un día para otro, y referencia obligada en la vida política ecuatoriana”.⁴⁵ Tal evento señala el inicio de una década que ve el crecimiento progresivo del poder organizativo de las poblaciones indígenas y el desarrollo de numerosos episodios de movilización de éstas, implicadas, a escala nacional, en otros dos momentos cruciales en la historia del país: en el 2000 y en el 2001.

3.6 El Levantamiento Indígena de 1990

Para comprender mejor tan importante y dramático acontecimiento es necesario recordar los antecedentes que llevaron, por primera vez en Ecuador, a una movilización, a escala nacional, de las organizaciones indígenas.

La Izquierda Democrática, desde la campaña electoral, había creado un clima de gran expectativa, centrando su propaganda en el reconocimiento de las nacionalidades indígenas y sus derechos. Sin embar-

go, el Gobierno social demócrata, bajo el liderazgo de Rodrigo Borja, una vez llegado al poder no mantuvo tales promesas. Entre tanto, en el agro, los conflictos por la propiedad de la tierra eran cada vez mayores y una grave crisis económica arremetía contra todo el país. En esta compleja situación, entre los dirigentes de la CONAIE empieza a abrirse paso la idea de realizar una acción de sensibilización y presión sobre el gobierno.⁴⁶ Con tal propósito es convocada la V Asamblea Nacional de la CONAIE, que se lleva a cabo en Pujilí (en la provincia de Cotopaxi) el 25 de abril de 1990 y en la cual participan más de cien delegados de organizaciones indígenas ecuatorianas. En tal ocasión, Luis Macas, el presidente de la CONAIE, anuncia para los días 4, 5 y 6 de junio el *Levantamiento Indígena Nacional*.⁴⁷

Como ya lo mencioné, el término *Levantamiento* se repite con frecuencia en la historia de la nación ecuatoriana. Como se lee en la siguiente cita: “[...] El levantamiento indígena de Junio de 1990 tiene características peculiares, pero de ninguna manera es el primero ni el único en la vida del país, ni su contenido social ha sido reconocido por los gobiernos de turno, que han preferido imprimir su gestión presupuestaria en el mercado masivo de votos: [...] El levantamiento no es el primero ni el único. En efecto, merecen enunciarse como expresiones válidas de protesta contra la explotación colonial: son doce los levantamientos indígenas, comenzando por aquel de Pomallacta en 1730, hasta el levantamiento de Guamote y Columbe en 1830”.⁴⁸

El *Levantamiento Indígena* de 1990 inicia, efectivamente, el 28 de mayo, con la ocupación pacífica de la Iglesia de Santo Domingo en Quito, por parte de cerca de 80 representantes de la *Coordinadora de los Conflictos de Tierra*. Para sensibilizar a la opinión pública y ayudar a entender las motivaciones que habían impulsado a tal gesto, es enviado a todos los medios de información, el ‘*Manifiesto a la Opinión Pública*’, en el cual se denuncian las difíciles condiciones de vida de los campesinos y las poblaciones indígenas. se denuncia además, el hecho que dos años después de su mandato, el presidente Rodrigo Borja no mantuvo sus promesas electorales limitándose a hacer entregas demagógicas de hectáreas de tierra en el Oriente del país.

El 4 de junio se inicia el *Levantamiento* que, en la mayor parte de los casos, fue una movilización pacífica, ordenada y parcialmente es-

pontánea, una especie de 'paro general' en el cual las poblaciones indígenas suspendieron sus actividades diarias para poner en acto acciones simbólicas y de protesta y no enviando más los productos agrícolas a los mercados de la ciudad; bloqueando los caminos principales; participando en manifestaciones. Sin embargo, este evento también se caracterizó por algunos momentos de fuerte tensión y violencia.

En las varias provincias del país, hubo una participación diferente en el evento. Fue particularmente fuerte en las provincias del Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo; con una menor intensidad implicó a las provincias de Imbabura y Pichincha, y bastante limitada fue la participación en las provincias de Azuay, Cañar y en la región amazónica.

En la provincia del Chimborazo las poblaciones indígenas bloquearon las carreteras de acceso a la provincia, haciéndola así inalcanzable. Las secciones del ejército y la policía, enviadas a detener la revuelta, encontraron serias dificultades en hallar una vía de acceso. El choque entre las fuerzas del orden y los manifestantes fue en algunos momentos muy duro y fue la causa de la muerte de Oswaldo Cuvi Paguay, uno de los líderes indígenas de la comunidad de Gatazo Grande. También en la provincia de Cotopaxi, donde la mayoría de los indígenas respondía a las directivas del *Movimiento Indígena del Cotopaxi*, son bloqueadas las mayores carreteras de acceso. En la provincia de Bolívar, cerca de cinco mil indios ocupan la capital, Guaranda, y se suspenden todas las actividades comerciales, escolares y laborales. En el sector de Quindigua, los manifestantes dañan los tubos, interrumpiendo la provisión de agua potable a la capital. Son ocupadas algunas *haciendas*, cerca de cuarenta, en las provincias de Imbabura y Pichincha.

También en esta ocasión el gobierno demostró no tener un programa de acción respecto a las poblaciones indígenas y de hecho, la respuesta inmediata al *Levantamiento* entra en los esquemas repetidos de la historia nacional, que no son más que respuestas a situaciones contingentes. En efecto, desde los comienzos de la protesta, el Gobierno asumió una posición muy rígida que no dejó espacio a ningún tipo de diálogo con los líderes de las organizaciones indígenas y movilizó, como en otras ocasiones, a la policía y el ejército con el propósito de controlar la insurrección.

Aquellos que habían ocupado la iglesia de Santo Domingo, fueron acusados de ser unos ‘agitadores profesionales’ que utilizaron la razón con fines políticos⁴⁹. Por su parte, los dirigentes indígenas ponen como condición para cualquier solución, el diálogo directo con el Presidente de la República. La noche del 6 de junio, después del desalojo de la iglesia de Santo Domingo, los dirigentes de las organizaciones indígenas se dirigen al Palacio de Gobierno para discutir sus requerimientos. El diálogo con el gobierno se caracteriza por continuos momentos de crisis, interrupciones, que hacen vislumbrar el surgimiento de otros *levantamientos*. En esta situación fue fundamental el trabajo de mediación realizado por Monseñor Corral, el sucesor de Monseñor Leonidas Proaño, el ‘obispo de los indios’.

Las reacciones de la opinión pública frente a tal evento, fueron de variada naturaleza. Hubo la ‘sorpresa’, por ver la gran fuerza organizativa alcanzada por las organizaciones indígenas del país. Pero, en esta ocasión, la ‘sociedad civil’ manifestó también su temor; se sintió amenazada en todo lo que considera vital para el mantenimiento del estado de cosas: el Estado, la cultura occidental, el concepto de nación unitaria y soberana, y en general, la ecuatorianidad. Los organizadores del *Levantamiento* han sido definidos unos ‘agitadores’ sin conciencia patriótica, y carentes de sentimiento nacional, que con sus actos pretenden dividir el país. Como lo resalta la antropóloga Lourdes Endara: “[...] El levantamiento de 1990 puede ser entendido como la manifestación de un conflicto de identidades: la de la sociedad hispano hablante y la de la sociedad indígena; dos mundos que no se han descubierto todavía”⁵⁰. Además, en esta ocasión, los movimientos indígenas perdieron la ‘simpatía’ de diversas fuerzas sociales del país, especialmente en los medios de comunicación. El Ecuador, en los meses inmediatamente siguientes al Levantamiento, vivió un proceso de endurecimiento de la violencia en el agro y el despertar de atávicas ‘pasiones’ segregacionistas y racistas entre los mestizos y los ciudadanos. Por ejemplo, en la provincia del Chimborazo se organiza el Frente Nacionalista Ecuatoriano que, con la explosión de dos bombas, anuncia una campaña contra la Diócesis de Riobamba, históricamente comprometida y empeñada en la lucha por la defensa de las poblaciones indígenas. Este grupo declara asumir la defensa de los intereses de los propietarios de tierras.

3.6.1 Levantamientos del 2000 y del 2001

El 9 de enero del 2000 el presidente Mahuad anuncia la dolarización de la economía ecuatoriana. El 10 y el 11 del mismo mes la CONAIE y otros movimientos sociales, crean unos Parlamentos Populares en todas las provincias del país y un Parlamento Nacional del Pueblo Ecuatoriano con sede en Quito. El 15 de febrero inicia el Levantamiento que tiene implicadas a organizaciones indígenas y populares. El 21 del mismo mes es ocupado el Congreso (sede del Parlamento Nacional) y en este acto suyo las organizaciones indígenas tienen el apoyo de algunos oficiales del ejército que se han rebelado contra el gobierno. Los líderes de la revolución instalan una Junta de Salvación Nacional, dirigida por el coronel Lucio Gutiérrez, por el presidente de la CONAIE Antonio Vargas y por el ex presidente de la Corte Suprema de Justicia, Carlos Solórzano, y fundan un gobierno popular guiado por el triunvirato Gutiérrez-Vargas-Solórzano. El jefe del Comando Conjunto de las Fuerzas Armadas, el general Carlos Mendoza, pide a Mahuad que abandone el Palacio de Gobierno con el fin de que los jefes militares se instalen en su lugar. Sin embargo, la situación es truncada más tarde por la intervención del ejército llamado a restablecer el orden. Para guiar al país es llamado del vicepresidente Gustavo Noboa; los coroneles 'rebeldes' son apresados y Mahuad se refugia, primero en la base aérea del aeropuerto Mariscal Sucre, y más tarde en la Embajada de Chile.

Lo que determinó la restauración 'relámpago' del orden constitucional y puso fin al Levantamiento indígena fueron muchos factores, tanto de política interna como de relaciones internacionales.

A pesar del resultado negativo del evento, también en esta ocasión las organizaciones indígenas 'salidas al descubierto', demostraron su fuerte poder organizativo y ejecutivo y su deseo de participar activamente en la vida política del país, elaborando propuestas para un nuevo Estado, no solo para los indígenas sino para todos los ecuatorianos.

A un año de distancia del Levantamiento que determinó la caída de Jamil Mahuad, los indígenas nuevamente fueron a las calles el 26 de enero del 2001 para manifestarse contra las medidas económicas establecidas por el gobierno (aumento de los precios del gas, de los trans-

portes y de los combustibles). Las primeras protestas fueron realizadas por sectores urbanos, sobre todo estudiantes universitarios. También en esta ocasión, el Gobierno asumió una línea extremadamente dura frente a los manifestantes, encargando al Ministerio de Defensa de manejar la situación. A cada fenómeno de protesta, las fuerzas armadas respondieron con un inusitado empleo de fuerza y represión. La idea básica que provocó tales acciones es que tan solo la ‘mano dura’ puede aplacar las manifestaciones contra la política económica, y que cualquier forma de diálogo con la sociedad civil es inútil. Esta actitud no hizo más que provocar la extensión y agudización del conflicto. A fines del mes de enero se unieron a la protesta algunas comunidades de la provincia de Cotopaxi. La respuesta del ejército fue muy dura, llevando a la detención de los líderes de los principales movimientos indígenas y a la declaración, el 2 de febrero, del Estado de Emergencia Nacional. El 7 del mismo mes se llegó a un acuerdo que preveía la reducción del precio del gas para uso doméstico, la congelación, al menos por un año, del precio del combustible, la reducción del 50% del costo de los transportes públicos para ancianos, menores y minusválidos. Además, el gobierno se comprometió a dejar libres a los manifestantes detenidos; a devolver los bienes requisados por los militares, a aumentar los subsidios a las federaciones indígenas; a encontrar soluciones a los conflictos para el acceso a la tierra y al agua y a rechazar el Plan Colombia.

El desarrollo y los resultados de este último Levantamiento, muestran claramente el hecho de que el movimiento político indígena se encuentra en pleno proceso de diálogo interno y unidad estratégica entre sus organizaciones. Por primera vez, las principales estructuras organizativas del movimiento indígena se han unido para un único proyecto de lucha y resistencia, con objetivos, discursos y estrategias comunes. El movimiento indígena consolida así un proceso de unificación inédito con características propias y que demuestra una fuerza organizativa y una capacidad de negociación política sin precedentes.

La articulación de la protesta, que incluyó no solamente las demandas de las poblaciones indígenas, sino de muchos sectores de la sociedad civil ecuatoriana, despertó una enorme ‘simpatía’ por el movimiento indígena.

El proceso de progresiva emancipación de las organizaciones indígenas con momentos de fuerte conflicto respecto a la sociedad dominante y el sistema político, ejerció una fuerte influencia en intelectuales y antropólogos ecuatorianos, activando, contemporáneamente un proceso de revisión crítica de las mismas disciplinas antropológicas, sobre todo en su aspecto de acción práctica.

3.7 La crítica a la política indigenista

Como señalamos, el proceso de progresiva emancipación de las organizaciones indígenas con momentos de fuerte conflicto respecto de la sociedad dominante y del sistema político, ejerció una fuerte influencia en intelectuales y antropólogos ecuatorianos.

En el Ecuador, el nacimiento de una antropología 'al servicio' de las poblaciones indígenas, ya había hecho su aparición en los años '60 (sobre todo desde la Reforma Agraria de 1964) durante los cuales, la mayoría de los estudios se habían concentrado en el análisis de la economía campesina y sus transformaciones. Estos estudios atestiguan el camino realizado por muchos antropólogos ecuatorianos que, desde una actitud de denuncia, pasaron, en los años '80, a una participación más activa en las reivindicaciones de los grupos de base campesinos y las organizaciones populares. En los años '80 se empieza a hablar también en el Ecuador de 'antropología crítica' como disciplina que se compromete a luchar para intentar modificar las políticas del indigenismo oficial. Testimonio de esta nueva actitud son, por ejemplo, las investigaciones promovidas por el *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, en las cuales están implicados no solamente antropólogos ecuatorianos sino también muchos extranjeros. Entre otros recordemos a Norman Whitten, Ronald Stutzaman, Marcelo Naranjo, Frank Salomón, James Yost, Philippe Descola, Blanca Muratorio, Muriel Crespi y Ernesto Salazar. El intento del INAH es el de contribuir, por medio de estas investigaciones a una nueva definición crítica del papel del antropólogo y de la investigación antropológica, en un período, el de los años '80 que, como lo afirma del director del INAH, Hernán Crespo, ve al Ecuador en una fase crucial y dramática de su propia existencia. Lo que el INAH critica en primer lugar es la política de integración, planificada por los diferentes gobiernos que se sucedieron en el país, siguiendo una estrategia de desarrollo que tuvo como consecuen-

cia la de aumentar la distancia entre ricos y pobres en vez de disminuirla.

En este período, además, un grupo de antropólogos y lingüistas realiza una campaña de denuncia contra el *Instituto Lingüístico de Verano*, demostrando hasta qué punto la presencia de este instituto en las comunidades indígenas de la Amazonía es la causa de los efectos devastadores sobre la identidad cultural de las mismas. Estos estudios constituyen el *Frente de Solidaridad con los Pueblos Indígenas* que tuvo un peso importante en la discusión del problema indígena en el país.

En 1984 se organiza, por parte del *Ministerio de Bienestar Social*, un seminario en el que participan el presidente Hurtado, algunos líderes de comunidades indígenas, representantes del gobierno, instituciones estatales con responsabilidad directa o indirecta con las poblaciones indígenas y todos aquellos que estaban comprometidos en la redefinición de la política indigenista oficial. Este encuentro, lejos de pretender ser un mero ejercicio académico, pretendía ser un punto de partida para la definición de una política estatal coherente, sólida e integral de atención a los sectores indígenas del país. Se resalta el hecho de que el papel del Gobierno debía ser el de reconocer la real importancia económica, social, política y cultural de las poblaciones indígenas dentro de la sociedad nacional. Por esta razón, su tarea principal era la de abrirles a éstas espacios democráticos de participación desde los cuales pudieran sugerir e influir en las elecciones políticas. En tal ocasión, aquellos que trabajan dentro de las instituciones estatales proponen, para sí mismos, un nuevo papel: “Quienes hacemos al Aparato Estatal, en su cotidianeidad y sustancia, queremos aportar más conscientemente y participar activamente en la construcción de una Nueva Sociedad, con el propósito de no convertirnos en fríos instrumentos de la acción institucional determinada por la gestión de turno”.⁵¹

Es significativa la presencia en el Seminario del antropólogo Guillermo Bonfil Batalla. Exponente de la nueva corriente indigenista, el ‘indigenismo crítico’, participa en las discusiones exponiendo su idea sobre cuál debe ser la política oficial en un Estado multiétnico como el Ecuador: “Siempre se habla ahora que hay que hacer participar a las poblaciones indígenas, pero, no vamos a hacerla participar o no queremos hacerla participar simplemente como mano de obra barata; lo que es

importante en un proyecto de Estado multiétnico, o multinacional. Es precisa que la participación de esas poblaciones sea desde su propio ámbito cultural, es decir sus iniciativas, su creatividad cultural, y eso solo se va a dar en la medida en que se amplíe el ámbito de la cultura propia, de la cultura autónoma de estos grupos. Si no se amplía ese ámbito no hay posibilidad de una participación creativa, de una participación con iniciativas adecuadas”.⁵²

Todo el proceso de reivindicación y de luchas sociales organizadas desde los años '60 y culminadas en el *Levantamiento de 1990*, crean en el Ecuador un ambiente favorable a iniciativas innovadoras que, partiendo de una consideración radical de la relación entre conocimiento antropológico y acción social, establecieron como objetivo suyo ‘transformar’ las condiciones de los sectores más marginados del país a través de una reforma de la manera de considerar la antropología, o sea, el conocimiento básico sobre las diferencias sociales y culturales.

A partir de los años '80, y cada vez más en estos últimos años, muchos antropólogos, solidarios con los sectores más marginados de la sociedad ecuatoriana – de una manera particular las poblaciones indígenas – realizan su actividad profesional en proyectos de autogestión o de *etnodesarrollo* de la comunidad. Estos estudiosos responden a la necesidad de fundar una ‘nueva’ antropología, basada en la nueva definición del papel profesional que las nuevas generaciones de antropólogos deben – o mejor, quieren – asumir dentro de la sociedad ecuatoriana. Este rol está basado en la estrecha colaboración entre las poblaciones indígenas para que éstas asuman autónomamente la defensa de sus propios derechos y se conviertan en artífices de su propio futuro. Todo eso ha llevado, además, a un nuevo florecer de investigaciones antropológicas en el ámbito nacional y a la consolidación de una tradición de estudios locales. Fruto de esta nueva situación es la amplia producción de estudios antropológicos y la presencia de cursos de antropología en varias universidades del país.

Notas

- 1 El Ecuador se convirtió en República independiente en 1830 y su primer presidente fue el general Juan José Flores.
- 2 Gonzalo Rubio Orbe, op. cit., 1957, p. 314.
- 3 Gladys Villacencio, *Relaciones interétnicas en Otavalo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1973, p. 301.
- 4 Ruth Moya, “Políticas estatales para educación y cultura frente a la población indígena”, en *Política estatal y población indígena*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1984, p. 303.
- 5 Alicia Ibarra, *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1992, p. 174.
- 6 Según un censo de 1997, la población indígena del Ecuador constituye cerca del 38% de la población nacional. Ver Napoleón Salto y Lola Vásquez, *Ecuador: su realidad*, Quito, Ed. Fundación de Investigación y Promoción Social ‘José Peralta’, 1997.
- 7 Ver Roberto Santana, *La cuestión étnica y la democracia en Ecuador*, s.l., ERISPAL, 1986, P. 2.
- 8 Ampám Karakras, *Propuestas y demandas indígenas a los Estados*, en Alta, Iturralde y López-Bassols (al cuidado de), *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1998, p. 63.
- 9 “La hacienda serrana para el tiempo de la constitución de los siglos XVII y XVIII, era un espacio de encuentro de indígenas que provenían de distintos ayllus y latitudes, verdadero mosaico interno que planteaba un problema de reconstrucción de la organización étnica, demandaba una nueva estructuración política y organizativa de esa diversidad de indios en los predios hacendatarios”. Galo Ramón Valarezo, “La visión andina sobre el Estado colonial, en *Ecuador Debate*, Vol. 12, Quito, 1986:93.
- 10 Estos son los años de la presidencia de Isidro Ayora Cueva (1926-1931).
- 11 Ver Maurizio Gnerre y Juan Botasso, “Del indigenismo a las organizaciones indígenas”, en AA. VV., *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1986.
- 12 Ver Antonio García, *Sociología de la novela indigenista del Ecuador*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1969, p. 7.
- 13 Segundo Moreno Yáñez, *Antropología Ecuatoriana. Pasado y Presente*, Quito, Ed. EDIGUÍAS, 1992, pp. 39 – 40.
- 14 Pío Jaramillo Alvarado, *El indio ecuatoriano*, (3ª ed.), Quito, Talleres Gráficos del Estado, 1936, pp. 1-2.
- 15 El artículo 143 de la Constitución de 1945 dice: “El Estado y las municipalidades cuidarán de eliminar el analfabetismo y de estimular la iniciativa privada en este sentido. En las escuelas establecidas en las zonas de predominante población india, se enseñará, además del castellano, el quichua o la lengua aborígen respectiva”. En Anita Krainer, *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1996, p. 30.
- 16 Gonzalo Rubio Orbe, op. cit., 1957, p. 361.

- 17 Alfredo Costales Samaniego, *Indio Colorado, Llacta I*, Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, 1956, pp. 123-124.
- 18 “[...] Entre el personal que quedó con el Instituto se distribuyeron aspectos especiales en las varias actividades, con lo cual se inició un proceso de especialización. Entre ese elemento surgieron verdaderos devotos por la causa del indio; quienes además, contaron también con el dominio de las lenguas y dialectos aborígenes, recurso indispensable para esta clase de trabajadores; especial mención debemos hacer de Alfredo Costales, quien hasta ahora sigue con fe y devoción en estas actividades”. Gonzalo Rubio Orbe, op. cit., 1957, p. 349.
- 19 El SAREC y las MRE se suprimen y Orbe comenta esta decisión con las siguientes palabras: “[...] Pese a estos excelentes esfuerzos y a la obra concreta realizada, [...] la acción de los que destruyen todo y nada crean, de aquellos que no piensan en la función colectiva, sino en intereses de grupo, de mezquindades politiqueras, hizo que las organizaciones desaparecieran”. Gonzalo Rubio Orbe, op. cit., 1957, p. 374.
- 20 Ernest Beaglehole, David Blleloch, Juan José Alcocer, Aníbal Buitrón, Carlos Frizley y Gonzalo Rubio Orbe.
- 21 El proyecto más ambicioso del Programa Andino fue la colonización del altiplano Tampusata. Los programas Puno-Tampusata fueron realizados casi contemporáneamente al proyecto de Vicos. Los dos programas constituyeron la base para la institución, en diciembre de 1959, del *Plan Nacional de Integración Aborigen*, que continuó el trabajo iniciado por el Programa Andino en el Callejón de Huaylas y en Puno. Ver Oscar Núñez del Prado, *Kuyo Chico: Applied Anthropology in an Indian Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- 22 Erwin H. Frank, “Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento”, en Ileana Almeida, y otros, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1991: 521.
- 23 Gonzalo Rubio Orbe, op. cit., 1957, p. 306.
- 24 Ibid, p. 307.
- 25 Efectivamente, en este sector, ya se habían encaminado los programas destinados a la industrialización del sector. En 1951, de hecho, por iniciativa del gobierno ecuatoriano y con la colaboración de la FAO, se había abierto el *Laboratorio Taller Experimental del Centro Textil de Otavalo*.
- 26 Ver Roberto Santana, *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito, C.A.A.P. n°7, 1983.
- 27 Anita Krainer, op. cit., 1996, p. 42.
- 28 Ver Jorge Trujillo, *Los oscuros designios de Dios y del Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*, Quito, Ed. CIESE, 1981, pp. 33-34.
- 29 Archivo Histórico Misiones Salesianas / X, 7; pp. 19-20. En Juan Botasso, “Las nacionalidades Indígenas, el Estado y las Misiones en el Ecuador”, en *Ecuador Debate*, Coll. Étnia y Estado n°12, Quito, CAAP, 1986: 156.
- 30 “[...] Los indios comienzan a hablar por sí mismos, su voz, nueva en el coro de la política nacional, denuncia la explotación secular a la que han estado sujetos, rechaza el paternalismo de la política indigenista y la condición exótica que buscan afanosamente los antropólogos de todos colores”. Andrés Medina, “Los indios”, en

- Salomón Sitton y otros, *7 ensayos sobre indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1977, p. 19.
- 31 Antonino Colajanni (al cuidado de), op. cit., 1998, p. 17.
- 32 CADAL, *Solución original a un problema actual*, Federación de Centros Shuar, documento nº3, 1977. en Marie Chantal Barre, op. cit., 1963, p. 149.
- 33 Ver Segundo Moreno Yáñez y José Figueroa, *El Levantamiento Indígena del Inty Raymi de 1990*, Quito, Ed. FESO-Abya-Yala, 1990, p. 35.
- 34 Juan Botasso, “Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador”, *Ecuador Debate*, nº12, Quito, 1986: 157.
- 35 Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1970.
- 36 Ver Boletín del IIE, Nº1, 1977: 8.
- 37 En 1972, el general Guillermo Rodríguez Lara asumió el poder con un golpe de Estado. En 1976, es destituido y comienza un proceso, controlado por los militares, de retorno gradual a las formas democráticas de gobierno. En 1979, es elegido presidente Jaime Roldós y a su muerte, en 1981, le sucede Oswaldo Hurtado, que se queda en el cargo hasta 1984. Estos dos presidentes ampliaron las bases del régimen democrático apenas reconquistado, a través de una ampliación del derecho de voto también para los analfabetos.
- 38 Los objetivos propuestos en un plazo de cinco años eran: reducir el analfabetismo del 21,9% al 5,2%; crear 15.000 centros de alfabetización, formar 65.000 educadores, muchos de los cuales debían ser indígenas.
- 39 Ver Sánchez Parga, “Estado y Alfabetización”, *Ecuador Debate*, nº2, CAAP, Quito, 1893 (¿).
- 40 Roberto Santana, op. cit., 1986, p. 4.
- 41 Lucy Ruiz, *Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía*, en Ileana Almeida y otros, Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990, Quito, Ed. Abya-Yala, 1991, p. 466.
- 42 En Ministerio de Educación y Cultura, *Política Cultural y Política Educativa del Ecuador*, Quito, 1982, pp. 1-2.
- 43 Ramón Torres Galarza, *Políticas de Estado y derechos de los pueblos indígenas. Análisis de la situación*, en Ramón Torres Galarza (compilador), *Derechos de los Pueblos Indígenas*, Quito, Ed. CONAIE, CEPLAES, ABYA-YALA, pp. 108 – 109.
- 44 Ramón Torres Galarza, op. cit., p. 108.
- 45 Kintto Lucas, *La rebelión de los indios*, Quito, Ed. Abya-Yala, 2000, p. 11.
- 46 Ver Nina Pacari, “Levantamiento Indígena”, en AA. VV., *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya-Yala-CEDIME, 1993.
- 47 Con la elección de dar a este evento el nombre de *Levantamiento Indígena* se pretendía establecer una línea de continuidad con las insurrecciones de la época colonial y del siglo XX.
- 48 Simón Bustamante Cárdenas, *El levantamiento indígena: un nuevo actor en la década del 90*, en Ileana Almeida y otros, Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990, Quito, Ed. Abya-Yala, 1991, p. 63.

- 49 Así se lee en un artículo de un diario ecuatoriano, que trata sobre la ocupación de la Iglesia de Santo Domingo: “[...] Tal vez se ha pensado servirse de la Iglesia y de sus autoridades respectivas para conseguir del gobierno sus fines apetecidos”. El *Levantamiento Indígena en la prensa ecuatoriana. Mayo-Junio 1990*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- 50 Lourdes Endara Tomaselli, *El marciano de la esquina*, Quito, Ed. Abya-Yala, Coll. Antropología Aplicada, n°14, 1998, p. 62.
- 51 AA. VV., *Política estatal y población indígena*, Ed. Abya-Yala, 1984, p. 5.
- 52 Guillermo Bonfil Batalla, “Política indigenista en un Estado multiétnico”, en AA. VV., op. cit., 1984, p. 511.

Capítulo 4

LA ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA DE QUITO

4.1 Motivaciones y antecedentes de la fundación de la escuela

En 1987 el *Centro Cultural Abya-Yala* y la Comunidad Salesiana del Ecuador¹ crean el *Instituto de Antropología Aplicada*, cuya idea y realización se debe principalmente al padre Juan Bottasso.

Podemos interpretar la fundación de tal Instituto como la respuesta, mejor dicho la propuesta, a una serie de situaciones generales y particulares interconectadas que se realizan en la década de los años 60-70 en Latinoamérica, y con características peculiares en el Ecuador.

En primer lugar el ‘clima’ de renovación general interna de la Iglesia latinoamericana que, sobre todo a partir de los años ’70, comienza un proceso de fuerte autocrítica y replanteo de sus métodos de evangelización; la particular situación que viene a crearse internamente en la orden de los Salesianos que trabajan en el Ecuador; y finalmente, el recorrido personal, laboral e intelectual de Juan Bottasso, que contribuyó a su ‘acercamiento’ a la antropología.

El orden con que presentó tales situaciones no responde a una clasificación jerárquica y por tanto de peso. De hecho creó, que estos factores, influenciándose mutuamente, tuvieron igual importancia en los comienzos de tal experiencia en la que algunos sectores de la Iglesia misionera salesiana proponen e inician una experiencia educativa nueva.

4.2 Un largo recorrido

Entre 1960 y 1963, el padre Bottasso estudia teología en Bogotá, Colombia, y como él mismo lo cuenta: “[...] Hice contactos que me hicieron ver que era necesario conocer un poco más de las culturas para dialogar con ellas, decirles algo, recibir algo [...]”².

De hecho, en aquellos mismos años, más precisamente entre 1956 y 1960, justamente en Bogotá, entre los estudiantes de teología, se distingue un grupo de jóvenes salesianos que emprenderán, como lo explicaré mejor más adelante, una serie de ‘nuevas experiencias misioneras’, que en el ambiente post conciliar encontrarán el terreno favorable para consolidarse.

En 1963, el padre Bottasso inicia su actividad misionera entre los Shuar de la Amazonía ecuatoriana. “[...] y, al toparme con una cultura distinta, claro que me quedé cuestionado [...]”, y continúa, “[...] en contacto con la realidad, me sentí estimulado para profundizar ciertas pistas, para poder ser un poco más efectivo”³.

Así, entre 1966 y 1968, frecuenta estudios de misiología en Roma y, a su regreso al Ecuador, comienza a recoger una serie de datos sobre la cultura del pueblo Shuar. En 1974 presenta su tesis de grado. Utiliza la misma metodología para la tesis de doctorado que presenta en 1980: “Tuve que combinar el trabajo con la investigación y eso me inclinó a la antropología aplicada. Entonces fue el trabajo que me motivó. Fue lo contrario de lo que suele suceder: yo no estudié antropología para luego ir a buscar trabajo, cuando empecé a trabajar yo no sabía nada de antropología”⁴.

Así pues son principalmente el contacto con el ambiente de Bogotá y la experiencia entre los Shuar los que determinan la elección de Bottasso de apoyar esta área de las ciencias humanísticas, estudiando y profundizando especialmente – la amplia bibliografía de que es autor es un testimonio de eso – la difícil relación entre la actividad misionera, la defensa de las poblaciones indígenas y la valoración de su cultura.

Comprendemos claramente su posición sobre este argumento cuando, escribiendo acerca del papel del misionero que trabaja con poblaciones indígenas, sostiene que “[...] la situación mundial ha cambiado y se han instaurado nuevas relaciones con los pueblos ‘paganos’: cuando éstos no son más que grupos minoritarios, la verdadera urgencia ya no es la de cambiarlos sino de defenderlos o ayudarlos a lograr ese tanto de cambio que les permita defenderse. Esta es la nueva tarea del mandato evangélico. Se trata de un camino nada fácil de recorrer. Lo que se pide en primer lugar al misionero es testimonio, una manera de vivir, antes que palabras”⁵. Comparte pues plenamente el parecer del doctor Mark Münzel, antropólogo del Instituto de Antropología de

la Universidad de Frankfurt, quien en 1968 había ido al Ecuador para valorar la situación del pueblo Shuar⁶. Münzel sostiene que: “En el pasado muchos misioneros pensaban equivocadamente que los indígenas eran unos niños grandes, incapaces de un razonamiento lógico y de un auténtico orden moral. [...] Rápidamente desarticularon el mundo de los valores que los nativos poseían, [...] ya muchas oportunidades se han perdido, pero no todas. A los misioneros se les ofrece una última oportunidad: entender las riquezas internas de estos pueblos e intentar el contacto con el cristianismo a una gran altura, sin apuros ni coerciones. Este encuentro no solamente no debería desorientar, sino que debería brindar a las culturas que sobreviven un punto de apoyo decisivo para recobrar fuerza”⁷.

Sosteniendo pues este nuevo sentido del mandato evangélico, el padre Bottasso se dirige, con su propuesta, a todos aquellos misioneros que perseveran con ‘viejas’ actitudes. Recordando su experiencia entre los Shuar, el padre Bottasso dice: “Cuando trabajaba en el Oriente con los Shuar, quedé impresionado por el hecho de que había muchísima gente que trabajaba con ellos que no tenía ninguna preparación. Hablo sobre todo de misioneros que pasaran allí toda una vida sin comprender nada de la cultura shuar. Personas que trabajaron con una gran dosis de etnocentrismo, siempre listas a criticar, actitud esta que fundamentalmente anuda casi todo el resultado del trabajo”⁸.

Pero él eligió también compartir y difundir una nueva formación, la antropológica, que escogiera en primera persona para sí mismo, con todos aquellos misioneros igualmente comprometidos en un constante trabajo con poblaciones indígenas y en busca de un sentido diferente para sus actividades.

Nace entonces la idea de realizar unos seminarios y pequeños cursos de antropología, con el fin de ofrecer nuevos ‘instrumentos’ de trabajo, la antropología, por medio de la cual se pudiera superar “[...] cierto planteamiento misionero que, con miras al proselitismo, destruía todo lo que encontraba”⁹.

El éxito de la propuesta del padre Bottasso está ligado al hecho de que halló, en el ambiente al cual se dirigía, una realidad ya sensible a las temáticas propuestas en los cursos. De hecho, ya a partir de los años

'60, las tendencias de la actividad misionera salesiana en la Amazonía ecuatoriana han cambiado profundamente. “Un grupo de misioneros salesianos del Ecuador, comprometidos en el trabajo de catequesis entre los Jíbaros, empezó de hecho un amplio proceso de revisión de algunas características de su actividad tradicional; por un lado enriqueciendo y perfeccionando la reflexión sobre los problemas generales de teoría y teología; por otro, incrementando las relaciones con las ciencias sociales y humanas”¹⁰.

Observando la historia de las misiones salesianas en la Amazonía ecuatoriana, desde los últimos años del siglo pasado hasta nuestros días, podemos recorrer el esfuerzo que hizo la Iglesia, sobre todo algunos sectores de la Iglesia misionera latinoamericana, para pasar de un punto de partida netamente etnocéntrico y colonialista, a una visión más abierta y respetuosa, capaz de aceptar el pluralismo cultural.

4.3 Breve panorama de la actividad misionera salesiana en la Amazonía ecuatoriana

Desde finales del siglo pasado, más exactamente en 1893, la mayor parte de los Shuar quedó comprendida en una circunscripción eclesiástica confiada a los Salesianos, el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. En 1943 fue fundada, en territorio shuar, la Misión de Sevilla Don Bosco. Fundar una misión equivalía en aquel tiempo a organizar un internado¹¹. Ese mismo año se hace, la oficialización y el reconocimiento, por parte del Estado ecuatoriano, del trabajo salesiano en la región amazónica¹².

Los métodos de evangelización utilizados hasta finales de los años '50, período que el padre Silvio Borseghini define como ‘período de la primera misión’, obedecían obviamente a las tendencias propias de la época. El trabajo de los misioneros se concentraba, casi exclusivamente, en una catequesis de tipo mnemónico; la preocupación principal del misionero era la de hacer aprender a los Shuar aquellas que eran consideradas las nociones mínimas de educación religiosa, tales como saber recitar algunas plegarias de memoria, persignarse, y tener algunas nociones generales acerca de la Santa Misa. “Hasta las últimas décadas, el misionero no había sufrido grandes conflictos internos, porque su iniciativa se basaba en un supuesto axiomático: el mandato de Cristo de

ir y hacer discípulos. El convencimiento de la unicidad de la cultura estaba muy arraigado en él, como en todos los europeos, que hasta épocas cercanas habían tenido la serena seguridad de su superioridad cultural. Con estas premisas los sacrificios personales, aún más duros, eran afrontados con entusiasmo y sin vacilaciones, porque las motivaciones y las metas eran transparentes. Para el misionero, el único universo legítimo era el bíblico-cristiano, desde el cual juzgaba y, eventualmente, condenaba¹³.

Desde el ‘período de la primera misión’ en todo caso, hubo, por parte de los misioneros salesianos, algún interés en conocer la cultura y la lengua del pueblo shuar¹⁴. Sin embargo, el propósito principal de tales atenciones era el de contrastar todas las instituciones que se oponían vistosamente a la religión cristiana¹⁵. Los primeros misioneros sintieron que se hallaban frente a un pueblo cuya vida estaba dominada por un conjunto de supersticiones, entre las cuales la más arraigada era la brujería, responsable de tantos males que afligían al pueblo shuar¹⁶. Silvio Borseghini dice: “Los juicios de los primeros misioneros, que sobrevivieron decididamente hasta los años ’50, son muy duros. Hablan del pueblo shuar como de un pueblo no religioso, de un pueblo que encarna y es la expresión del liberalismo-masónico del siglo XIX¹⁷. Por ejemplo, el padre Siro Pellizzaro, se dedicó al estudio de la lengua shuar, llegando a ser uno de los mejores conocedores de la lengua en ese tiempo; se empeñó en la recolección de los mitos, de las principales celebraciones y ritos del pueblo shuar. El deseo de conocimiento del padre Pellizzaro tenía como propósito fundamental hacer más eficaz la evangelización entre los Shuar y eliminar todas aquellas prácticas que contradecían vistosamente a la religión católica. Como lo escribía en 1958: “Quiero que en este catecismo se recojan todas las supersticiones y creencias shuar y se refuten en el desarrollo. [...] búsquese, en una palabra, que los Shuar puedan entender la falsedad de muchas supersticiones. Espero que de buen grado se ponga a la obra para poder alcanzar una mejor culturización del Shuar¹⁸.”

Fue por tanto una actitud de conocimiento orientada al desarraigo, lo que inicialmente impulsó al padre Pellizzaro, y a muchos otros, en interesarse y estudiar la cultura del pueblo shuar. Pero, como lo afir-

ma el padre Bottasso, el mismo Pellizzaro tuvo la oportunidad de ampliar su óptica: “El acercamiento al pueblo shuar, hecho con simpatía, el deseo de conocer cada detalle en su contexto, fueron cambiando la perspectiva de Pellizzaro. También el clima general estaba cambiando. En la Iglesia católica, en el mundo de la cultura, en Bogotá, muchas cosas hervían. Pellizzaro tuvo la oportunidad de realizar contactos que ampliaron su horizonte”¹⁹. Efectivamente, Pellizzaro indica al año 1959 como el año en que se realiza un cambio de actitud respecto de la mitología shuar, y de las otras expresiones culturales, y escribe lo siguiente: “Solo en 1959, dialogando con Rampón, habíamos empezado a comprender que la mitología era algo más que historietas y que encarnaba muchos aspectos culturales [...] hubo un esfuerzo de valoración del idioma shuar en la liturgia [...]. Solo en 1963 tenía las ideas bastante claras y con los líderes shuar en Paute he comenzado a valorizar la mitología en la catequesis. [...]. Luzbetak fue un libro que me iluminó bastante y luego Melgar. [...] El curso de misiología en la Gregoriana solo me confirmó en la valorización cultural, en todas las líneas, que desde entonces fue mi principal preocupación misionera”²⁰.

Sin duda, el camino recorrido por el padre Siro Pellizzaro es un ejemplo del clima de cambio que involucra a muchos misioneros que trabajan en la Amazonía ecuatoriana y que además atestigua la nueva percepción que ellos tienen de la cultura del pueblo shuar. El patrimonio cultural de esta población amazónica empieza a ser evaluado con otra óptica, llevando a la conclusión de que el pueblo shuar tuvo y sigue teniendo una auténtica experiencia religiosa, que se puede considerar como coherente y completa, “[...] si por religión entendemos el esfuerzo de un individuo o de un grupo para establecer una relación con el ‘más allá’, según cuanto dice la etnología religiosa”²¹.

El cambio de las tendencias de la actividad misionera entre los Shuar, toca su punto más alto con el Concilio Vaticano II, que replantea completamente la relación entre evangelización y culturas nativas”²².

De la exigencia de hallar nuevas respuestas surge una postura casi contrapuesta a la anterior, según la cual “Todos los pueblos tienen valores (y límites), todas las culturas son una manifestación de la riqueza

de la presencia divina. Conocerlas, es descubrir esta presencia multiforme en medio de los hombres”²³.

Los años '60 representan, para el Vicariato de Méndez, un período de reflexión y el inicio de un cambio profundo. En 1969, del 13 al 18 de enero, se organiza una semana de estudios misioneros, en la cual participa el mismo padre Bottasso²⁴. Desde este encuentro, los esfuerzos personales de algunos misioneros de conciliar el trabajo de evangelización con la dimensión social, cultural y antropológica, llegan a ser expresión de un nuevo compromiso misionero: “La dimensión social y política de la fe va tomando cuerpo en la conciencia de la necesidad de intensificar la formación de agentes, no solo de pastoral (los catequistas), sino también de promoción humana”²⁵. Así que “La evangelización y la promoción humana desde este momento tienen que arrancar, en cada una de sus expresiones, opciones y acciones, de una perspectiva de la liberación. La evangelización quiere ser un caminar al lado de un pueblo que toma conciencia de sí mismo, del proyecto de Dios y se encamina hacia su plena y responsable participación en este plan. [...] La orientación de fondo es llevar a este pueblo a la autosuficiencia en un mundo que pretende absorberlo, conservando su identidad. [...] El centro de la misión tiene que ser el centro shuar y no el centro misional tradicional y en eso hay que respetar su estructura social. Los primeros años setenta marcan el inicio de una búsqueda de nuevos métodos misioneros orientados a evitar la ‘erradicación’ de los individuos de su grupo socio-cultural y la de los Shuar, que alimenta las clases suburbanas de ‘ex – indios’”²⁶.

Encontramos pues, en este período, en el ambiente de los misioneros salesianos que trabajan en la Amazonía, una larga serie de experiencias que atestiguan esta nueva dimensión del mandato evangélico, en las cuales los misioneros no solamente ‘acompañan’ a las poblaciones amazónicas ayudándolas a defenderse de las agresiones que provienen de fuera, sino que sobre todo contribuyen a la valorización de los elementos culturales autóctonos, interesándose ellos mismos cada vez más en la comprensión de éstos, y llegando, en algunos casos a ‘encarnarse’ en la cultura del pueblo amazónico²⁷.

Estos son los años de fundación de la *Federación de Centros Shuar*. Su fundador, el salesiano Juan Shukta había sido enviado a la misión

amazónica de Sucúa en 1960. “Él intuyó que había llegado el momento para que comenzaran a pasar a mano de los Shuar las responsabilidades que por décadas había llevado la misión”²⁸. Como el mismo Shukta cuenta: “Al empezar a conocer la realidad shuar [...] encontré problemas sin solución, muchas veces la explotación por parte del colono de la Sierra. [...] era necesario y urgente promover al mismo Shuar para que fuera él el protagonista principal y responsable de su presente y futuro”²⁹. La *Federación* nació pues con el fin de crear una organización permanente entre los Shuar, hecho este que seguramente los ayudó a defenderse y a mantener viva su conciencia de grupo étnico, con valores y aspiraciones propias. “Este paso tiene un peso político incalculable. En efecto, la Federación desde un comienzo actuó para que el futuro del pueblo shuar pasara a las manos de los mismos Shuar, lo que equivale a hacer al pueblo el dueño de su futuro y a darle conciencia de su capacidad, confianza en sí mismo y optimismo”³⁰. Además, aún si la *Federación de Centros Shuar* nunca propuso directamente programas específicos de investigación antropológica, a menudo los apoyó, financiando incluso varias publicaciones³¹.

En este período se asiste también a un nuevo florecimiento de estudios lingüísticos y antropológicos, realizados por misioneros que trabajan principalmente entre los Shuar; los padres L. Bolla, V. Callejas, R. Clemente, P. Craemer, N. Pulci, J. Shukta, retoman activamente el estudio del idioma shuar iniciado por la ‘vieja generación’ de misioneros. Este grupo comienza también a publicar un pequeño opúsculo – *Ikiam Yankuami*³²– completamente redactado en idioma shuar, cuyo objetivo es ‘únicamente el acercamiento de los Jíbaros entre sí y el deseo de ayudar en algo a los hermanos a aprender este idioma’³³.

La fundación del *Instituto de Antropología Aplicada*, en este contexto, es un testimonio más y muy importante, del gran impulso a la renovación nacida en el propio interior de la Iglesia misionera. La formación antropológica que este instituto propone, responde a las solicitudes de muchos misioneros, deseosos de encontrar en ésta una alternativa a sus inquietudes.

4.4 La fundación del *Instituto de Antropología Aplicada*

Es con el nombre de *Centro Cultural Abya-Yala* que el padre Bottasso y sus colaboradores comenzaron esta experiencia, proponiendo inicialmente pequeños cursos y seminarios orientados a dar una formación antropológica básica. “Los fundadores padre Bottasso y Pepe Juncosa, vieron la necesidad de ofrecer cursos a la gente que trabajaba en proyectos de desarrollo, como agentes de pastoral, que necesitaban entender mejor la dimensión cultural tanto del desarrollo como de la función que la cultura cumple en las acciones que cada uno de estos agentes estaban llevando adelante. [...] Este programa arranca en la perspectiva de ofrecer inicialmente un servicio a los agentes de pastoral. La tendencia era más de convertirse en instrumento hacia la Iglesia, hacia los agentes de pastoral y que, como es evidente, su articulación con distintos grupos sociales, indígenas, pobladores, hacía necesario que ellos entendieran mejor la dimensión de su trabajo, desde la perspectiva de la cultura”³⁴.

Procurarse textos de antropología fue una de las primeras preocupaciones del *Centro Cultural*, sobre todo para dar la posibilidad a sus estudiantes de disponer de una biblioteca especializada. El éxito de esta propuesta fue inmediato y las inscripciones en los cursos crecieron notablemente. De esta realidad concreta nace la propuesta de crear el *Instituto de Antropología Aplicada*, para ofrecer a los estudiantes un referente institucional estable.

El testimonio de Nelly Guevara, una estudiante de la escuela de Antropología, aunque hace referencia a una experiencia personal y relativa a un período de tiempo reciente, ayuda a entender el ambiente en el cual tal experiencia logró un alcance tan grande y las exigencias de aquellos religiosos que se han dirigido a esta escuela, animados por el deseo de realizar un profundo cambio en su rol de misioneros. Así contesta a mi pregunta sobre la forma en que conoció la escuela de Antropología Aplicada y cuáles fueron las motivaciones que la habían impulsado a elegir este tipo de formación: “Yo trabajé durante siete años con comunidades indígenas en la provincia de Chimborazo, en la parroquia de San Juan, y sentí la necesidad de tener más herramientas para poder entender mejor a la gente con la que trabajaba. En el Chimborazo había mucho interés para que los agentes de pastoral que tra-

bajan allí, fueran preparados en antropología, para poder entender mejor a la cultura indígena, porque la provincia creo que es la que tiene el mayor número de comunidades indígenas y la diócesis tiene misiones para los indios. Antes de trabajar en el Chimborazo yo trabajaba en Salcedo, con indígenas también, y me di cuenta que me faltaban muchas herramientas e, investigando cuáles podrían ser las alternativas, encontré que la antropología podía ser una buena alternativa para poder entender mejor. En el Chimborazo ya se conocía la existencia de la escuela de Antropología Aplicada. Los padres que trabajaban allí tenían relaciones con los padres de aquí. En el Chimborazo vivían dos padres que tenían la maestría en antropología. Ellos nos hablaron de la importancia fundamental de tener herramientas en antropología para no caer en los mismos errores de evangelización de hace 500 años. Por ejemplo, ellos hablaron, sobre la manera de enterrar a los muertos, los indígenas bañan al muerto, queman las cosas del muerto, hay toda una ritualidad, y una persona desde afuera puede decir que todo esto es absurdo. También, para los indígenas, cuando muere un niño es una alegría, una fiesta y nosotros no entendemos cómo ellos puedan alegrarse de la muerte de un niño. Pero nosotros debemos entender por qué hacen esto, tenemos que respetarlos como ellos son y también aprender que no hay culturas mejores y otras peores, sino solamente diferentes [...]. En todo esto hay una actitud de respeto y un gran esfuerzo para entender al otro. En Riobamba, por ejemplo, se creó un centro de formación para los indígenas, para dar los pasos para que los indígenas mismos tengan que dar las propuestas y también para que desde ellos nosotros entendamos lo que ahora solamente interpretamos con la antropología. Por eso se ha intentado dar a ellos las herramientas antropológicas para que sean ellos mismos los que interpreten su cultura”³⁵.

Así pues, lo que el padre Bottasso se propone hacer, por medio del *Instituto de Antropología Aplicada*, es ofrecer un ‘instrumento’ para todos aquellos que trabajan con distintos grupos sociales e indígenas, para los cuales es necesario comprender la dimensión del trabajo que se realiza desde una diferente óptica, que toma mayormente en cuenta la cultura local. El primer problema a enfrentar en la realización de tal proyecto era hallar la ‘fórmula justa’ que diera la posibilidad, a personas que trabajaban, de poder seguir una carrera de estudio. “Evidentemente no era posible pensar en sacar a todo el personal del trabajo pa-

ra hacerles frecuentar cursos y entonces era necesario hallar otro camino. A comienzos de los años '80 estuve en Colombia, donde había un Instituto para la formación de personas que trabajan con poblaciones indígenas. No utilizaban una modalidad de estudios a distancia, sino que concentraban en *stages* de seis semanas la parte teórica y, después de este período, los alumnos debían desarrollar pequeñas investigaciones por su cuenta. Vi que esta fórmula seguía el rumbo que yo estaba buscando y entonces ese sistema, que respondía en parte a mi preocupación, lo transplanté aquí en el Ecuador pero dándole otro estilo: ofrecer más material con el cual los estudiantes podían trabajar, tener textos, estar obligados a leerlos y a dar respuestas, no estar abandonados a sí mismos mientras hacían las investigaciones, etcétera. Todo esto maduró la idea de la creación de una escuela con una modalidad de funcionamiento a distancia que permitiera, por una parte continuar haciendo el trabajo y, por otra, mejorar y profundizar las ideas y los conocimientos para trabajar con más preparación”³⁶.

Una de las primeras preocupaciones del padre Bottasso fue la de encontrar una institución que diera apoyo académico y legal a tal iniciativa. Un primer intento lo hizo con la *Universidad Católica de Guayaquil*, pero esta Universidad no tenía la modalidad a distancia. Entonces, contactó a la *Universidad Técnica Particular de Loja* en la cual los cursos se hacen con la modalidad a distancia. Esta Universidad se ofreció para apoyar tal proyecto, pero no teniendo un curso de antropología, éste se creó *ex novo*. Como lo recuerda el padre Bottasso, “[...] al comienzo nuestra universidad no existía. Yo me preocupé porque había visto que un gran problema que había en Bogotá, era la manera de obtener los títulos. [...] Entonces me preocupé de hallar una universidad que ‘nos pusiera el paraguas encima’. Fui a Loja, que tenía la modalidad a distancia, y en efecto nos pusimos de acuerdo, nos recibieron como parte de la Facultad de Ciencias Humanas y Religiosas y empezamos”³⁷.

4.5 De *Instituto a Escuela de Antropología Aplicada*

En agosto de 1994, con la creación de la Universidad Politécnica Salesiana (UPS), con sede en Quito³⁸, ya no se necesitó del apoyo de la Universidad de Loja y el Instituto de Antropología Aplicada se convirtió en la Escuela de Antropología Aplicada al interior de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. En el edificio actual de la UPS se pudo hacer, en un cuartito, la secretaría de la escuela “[...] La conducción del trabajo fue inicialmente muy casera, pero con cierta experiencia”³⁹. Gran parte del trabajo inicial fue dedicado, sobre todo, a la organización del material de estudio para los alumnos. Se les ofrecía un paquete de material en fotocopia, constituido fundamentalmente de colecciones de artículos tomados de textos de diferentes autores. Sobre este material se empezaron a basar los primeros cuestionarios. Con el tiempo, la biblioteca del Centro Cultural Abya-Yala se había enriquecido cada vez más y comenzó, en ese período, una producción más significativa de obras de antropología publicadas por la editorial homónima. El Centro Cultural Abya-Yala nunca se identificó con la Escuela “[...] pero son dos entidades muy cercanas que intercambian materiales e informaciones. Abya-Yala es un poco el brazo cultural de la Universidad, al menos en este campo de la antropología, aunque ahora ya tenemos en programa ampliarnos abarcando otros campos de interés. Así pues, hubo un comienzo en que la Escuela de antropología fue hija de Abya-Yala, pero luego Abya-Yala perdió esta paternidad, aunque sigue apoyando a la Escuela”⁴⁰. Actualmente, la biblioteca del centro cultural Abya-Yala, es una de las más abastecidas del país disponiendo de casi 20.000 títulos en tema de antropología.

La casa editorial *Abya-Yala*, que inició su actividad en 1976 en la misión de *Sevilla Don Bosco* con el nombre de “*Mundo Shuar*”, publicando casi 70 títulos, en 1980 toma el nombre de “*Mundo Andino*”. Desde 1982, el interés de la casa editorial comienza a extenderse a un número cada vez mayor de poblaciones indígenas, no solo ecuatorianas sino de todo el continente americano, lo que hizo necesario encontrar un nombre que reflejara esta ampliación de intereses; por este motivo se escogió el nombre *Abya-Yala*⁴¹ que es el término con el cual los Kuna de Panamá llaman al continente americano. Actualmente ha publicado más de 1000 títulos no solo de antropología, sino también de edu-

cación bilingüe, ecología e historia. La mayoría de los textos que usan los alumnos de la escuela de antropología aplicada, son publicados por la casa editorial *Abya-Yala*; mucho material es impreso específicamente para los cursos de antropología; además, publica sobre todo en la ‘*Colección Antropología Aplicada*’ muchas tesis de los mismos alumnos de la escuela.

4.6 El ‘primer período’ de la escuela

Los años comprendidos entre 1987 y 1990, constituyen aquello que, en la historia de la Escuela, podemos definir un poco esquemáticamente como el ‘primer período’, en el cual el *Pensum*⁴² propuesto a los alumnos contenía principalmente temáticas de antropología religiosa.

Como lo explicaré de una manera más profunda en el siguiente capítulo, los estudiantes de la Escuela en el segundo y el cuarto año de la carrera deben redactar un trabajo, que en el primer caso toma el nombre de *Monografía de Peritaje* y en el segundo caso el de *Tesis de Licenciatura*.

La mayor parte de las monografías realizadas entre 1987 y 1990 son obras de religiosos que por otra parte en estos años constituyen el porcentaje más alto de inscritos. De un análisis de estas monografías pude observar que, salvo raras excepciones y prescindiendo del argumento examinado, en tales trabajos se hallan expresadas regularmente estas temáticas: 1) La investigación es un ‘espacio’ de afirmación personal del nuevo compromiso misionero; 2) Es el testimonio de adhesión a las reivindicaciones de las poblaciones indígenas; 3) Hay deseo de contribuir, a través de la investigación personal, en aportar un conocimiento ‘útil’. Elegí como ejemplo de lo anteriormente afirmado tres monografías realizadas entre 1989 y 1991. La primera es una monografía de Sor Gema Peña Buendía, quien realiza una ‘toma panorámica de cuerpo entero’ de una comunidad *quichua* situada en la parroquia de Cacha, describiendo sus características geográficas, demográficas, económicas y socio-culturales. En la introducción de su trabajo la autora afirma: “El presente trabajo de investigación, [...] es para mí muy significativo, puesto que la vivencia junto al pueblo quichua me ha impulsado a darme con mayor compromiso, amándolos, [...] y respetando su

cultura. Reconozco que la vida junto a ellos no es fácil, ya que requiere de un profundo conocimiento de su cultura para no atropellar sus valores y evitar imponer los nuestros. [...] Por esta razón veo necesario e imprescindible conocer y rescatar sus valores culturales y desde allí responder a los retos de la nueva evangelización [...]”⁴³.

El padre Lino Tagliani, en su monografía, concentra su análisis en el lazo existente entre la utilización del idioma nativo y el mantenimiento de una determinada economía y una organización social. Tagliani quiere demostrar cuánto contribuye la utilización del *quichua* al mantenimiento de determinados rasgos culturales. El trabajo, dividido en ocho capítulos, presenta varios aspectos de la vida económica y social de la comunidad de Punín (Chimborazo). Luego de cada uno de estos se halla el respectivo vocabulario de términos *quichua*. En la introducción de su trabajo, el padre Tagliani con estas palabras motiva la elección del argumento: “A las puertas del Quinto Centenario de la venida de los Españoles a América, es más que necesario demostrar que el ‘ser y hacer’ de América Latina tiene en gran parte sus raíces en las culturas indígenas, y la búsqueda y rescate del mundo indígena comienza con la revalorización y profundización de su idioma”⁴⁴. Y concluye afirmando que: “Cualquier grupo que desee preservar su cultura e identidad para futuras generaciones, debe construir el presente de una manera tal que destaque lo mejor de su pasado. Un pueblo que busque verdaderamente el respeto y la promoción de la dignidad humana, como característica esencial, debe tener en cuenta la diversidad de los grupos, con el objetivo de alcanzar una auténtica unidad en el sano pluralismo pluricultural y pluriétnico. [...] Los indígenas de la Sierra ecuatoriana están en proceso de afirmar su raigambre cultural, descubriendo que sus valores tradicionales de la comunidad, lengua y religión ejercen una influencia unificadora y constructiva en la sociedad, lo que constituye una especie de reencuentro con su identidad. [...] Para los indígenas, su idioma quichua no es solamente un medio de comunicación, sino más bien una manera de mantenerse unidos a sus tradiciones culturales y familiares [...]”⁴⁵.

Finalmente, María José Gil, que realiza una monografía sobre la comunidad de San Francisco de Las Pampas, analiza algunos aspectos de la religiosidad popular presentes en tal comunidad. La autora parte

de la premisa de que la religiosidad popular es la manifestación del sentimiento religioso vivido por el pueblo y se refiere al determinado contexto socio cultural en el cual se transmite, a través de creencias, mitos, leyendas, cuentos, fábulas, etcétera. La religiosidad popular es un elemento de cohesión de la comunidad; por tanto, los cambios que se dan dentro de la comunidad, se reflejan también en las manifestaciones de la religiosidad popular. La autora motiva la elección del tema con estas palabras: “El interés por el tema es la comprensión mayor del pueblo de Las Pampas, con el cual vivo y realizo mi trabajo en el equipo pastoral parroquial. Después de trece años de permanencia en dicha parroquia, y antes las dificultades de comprensión de un pueblo y cultura diferentes, considero necesario profundizar en las motivaciones de los modos de comportamiento y en la mentalidad del pueblo”. Y continúa augurando que su trabajo pueda ser de alguna utilidad para otros que van a trabajar en la misma comunidad. “Desarrollo también el trabajo de este estudio con el fin de reunir un material de consulta y punto de referencia, que pueda ser utilizada por nuevos agentes de pastoral, que lleguen a trabajar en este mundo desconocido para ellos. También el tema directamente tiene interés para una comprensión de la religiosidad popular, sentida y manifestada por esta comunidad parroquial”⁴⁶.

4.7 Disminución de los alumnos religiosos

Revisando la lista de los estudiantes de la escuela, desde la fundación, en 1987, hasta el semestre Abril/Agosto 1998, resulta evidente la repentina disminución de matrículas de estudiantes pertenecientes a comunidades religiosas. Varias son las razones que se puede suponer que hayan llevado a tal cambio; las citadas a continuación son solamente algunas, a las cuales seguramente se pudiera añadir otras.

a. Inicialmente, la escuela estaba dirigida por el padre Bottasso, cuyos mayores contactos eran con religiosos. Actualmente, el cuerpo docente está totalmente constituido por laicos que tienen contactos con organizaciones no gubernamentales o con el Estado, en todo caso con instituciones laicas, involucrando en tal experiencia a personas vinculadas con tales instituciones.

b. La dificultad en enfrentar programas de estudio muy ‘teóricos’. “A partir de 1992, al fortalecer la parte teórica, tal vez estos agentes de pastoral, que buscaban una cosa mucho más inmediata, sintieron que ésta no ya más una respuesta”⁴⁷. Los programas de estudio brindados por la escuela con el paso de los años, especialmente a partir de 1992, parcialmente han disminuido la enseñanza de la antropología religiosa, que en los primeros años constituía la temática principal, para concentrarse mayormente en la profundización de la historia de la disciplina antropológica y las diferentes teorías. Del esquema del *Pensum*⁴⁸ se nota en efecto que, aún estando presenta la discusión de la temática religiosa, ingresan materias tales como *Historia de la Antropología, Comunicación*, etcétera. Este hecho, que seguramente contribuyó a elevar el nivel académico de la escuela y el teórico de los alumnos, pude haber decepcionado las expectativas de muchos religiosos seguros de hallar en la antropología una respuesta más inmediata y concreta a sus inquietudes.

c. Dificultades de orden práctico connaturales en la estructura misma de la vida religiosa. Las frecuentes mudanzas seguramente no ayudan a frecuentar de manera constante un curso de estudio. “Por un lado es la misma estructura de la vida religiosa. Un tiempo tú estás en un lugar y de pronto te llevan a otro y esto no te permite seguir una carrera de estudio”⁴⁹.

d. Cambios en el interior de la misma estructura universitaria. “Nosotros tenemos ahora una gama mucho más amplia y la escuela es mucho más grande, entonces, en porcentaje, se ha reducido la presencia de los religiosos. Nuestro público se ha dispersado en todas las escuelas y antes todos estaban concentrados en antropología, porque no había alternativa. También ahora ha ocurrido que, en este intervalo, nosotros empezamos a dar cursos abiertos, específicamente por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana; entonces, claro, esta formación básica que ellos necesitaban, no tienen que hacerla en la carrera sino que nos piden más bien que demos un curso puntual mucho más dirigido en lo que ellos están metidos”⁵⁰.

En todo caso, como lo recalca Lourdes Endara, a pesar del hecho de que ya no hay muchos estudiantes religiosos, el tema de la religión continúa presente en los programas de estudio. “Nosotros lo que vemos

como interesante es que, aunque no hay ya un público religioso, el tema de la religión se siga discutiendo, siga siendo una preocupación de la gente que se ocupa de salud, de desarrollo, de educación; la realidad tiene el componente religioso, entonces no se ha perdido la materia y la discusión del problema”⁵¹.

4.8 La apertura de la escuela a la sociedad ecuatoriana

Desde 1990, para la *Escuela de Antropología Aplicada*, comienza la que podemos definir una ‘nueva fase’. Es a partir de esta fecha que la experiencia y la propuesta de la escuela empieza a ser conocida y requerida también por otros sectores de la sociedad nacional. Podemos interpretar este requerimiento también a la luz de los eventos de ese período: 1990 es el año del *Levantamiento Indígena* que, como vimos, no solo representa un momento clave en la historia de los movimientos de reivindicación de las poblaciones indígenas, sino que, seguramente, contribuyó a sensibilizar la opinión pública sobre las problemáticas que tal levantamiento puso de manifiesto. La sensibilización sobre tales problemáticas fuera de las organizaciones indígenas, no era un fenómeno nuevo en el Ecuador. Desde los años ’80, como lo vimos en el capítulo precedente, habían empezado a surgir en la sociedad civil, asociaciones que manifestaban su solidaridad a todos los sectores que llegaran a ser marginales en la sociedad nacional. Sin embargo, probablemente el *Levantamiento* contribuyó a una aceleración de tal proceso.

La Escuela de Antropología Aplicada se hace intérprete de esta nueva realidad y, gracias a un innovadora propuesta educativa, congrega el interés de todos aquellos que se comprometen concretamente en un real replanteo de la posición y del papel que las poblaciones indígenas deben asumir dentro de la sociedad⁵².

Como lo afirma Patricio Guerrero: “Esta escuela busca ser una respuesta también a los problemas sociales que vive el país. Busca contribuir a una discusión desde una dimensión política de la cultura. Consideramos que no es una antropología aséptica la que queremos hacer, ni tampoco fuera del compromiso social. Al contrario, vamos planteando hacer una antropología comprometida con la vida, con los sueños de la gente, que le permita ver a la gente que la cultura ha sido un instrumento que le ha ayudado no solamente a nuestros pueblos a re-

sistir a los procesos de dominación, sino también a construir sus proyectos de futuro”⁵³.

En todo caso, todo eso hizo que fuera necesario modificar las temáticas de estudio propuestas para adecuarlas a los nuevos requerimientos de los alumnos. Así, en 1992, la escuela realiza una primera reforma del *Pensum*, a la cual ya nos referimos “[...] para dar un contenido que responda a exigencias que van más allá de los agentes de pastoral. Se modifica el *Pensum* que inicialmente se había diseñado y se comienza a trabajar ya desde otra perspectiva. Se quita una cantidad de contenidos de ciencias religiosas que había, y se convierte la enseñanza de la religión como un área de apoyo para comprender lo que es la antropología religiosa”⁵⁴. En 1994 hay una nueva reforma del *Pensum*, realizada sobre todo para crear las especializaciones, que hasta ese momento no existían; luego de este programa rápidamente viene otro en el cual es delineada de manera más clara la orientación que se quiere dar a la formación académica. “En este momento, en la sociedad ecuatoriana, unos de los espacios que nos interesa fortalecer, por la importancia que tienen para el desarrollo, son justamente las comunidades locales, urbanas y rurales, y estas comunidades en este momento requieren instrumentos de planificación básicamente, de negociación con los otros actores, generando espacios más autónomos, más autogestionados, menos dependientes del Estado o de las mismas instituciones de apoyo internacionales. Entonces, el perfil se orienta, más bien, hacia un planificador que pueda hacer este trabajo de planificación, pero con una perspectiva cultural incorporada aquí, porque, como se ve, es importante planificar tomando en cuenta la diversidad de género, es importante planificar tomando en cuenta la diversidad cultural. Y se empieza a dar más instrumentos en este sentido”⁵⁵.

Como afirma Patricio Guerrero: “Como es una escuela de antropología aplicada, pensamos que no tenemos que ofrecer solamente lo teórico. Para la cuestión teórica, hay otras escuelas, como por ejemplo la Universidad Católica que discute mucho esto. Justamente la diferencia, en relación a nuestra escuela, está en que ésta es de antropología aplicada y tiene que ofrecer instrumentos metodológicos”⁵⁶. El programa de la Escuela de Antropología Aplicada pretende pues brindar a los estudiantes, a lo largo de la carrera, los conocimientos teóricos y meto-

dológicos propios de la disciplina antropológica. Por medio de este conjunto de conocimientos, el estudiante estará en capacidad de ‘leer’ la realidad desde un nuevo punto de vista y con nuevos instrumentos, permitiéndole así realizar en ella un trabajo de análisis, investigación y sistematización de los datos recogidos, actividad esta que constituye el fundamento de la investigación antropológica.

En todo caso, se considera que la adquisición de nuevos conocimientos debe llevar a una ‘sensibilización’ del estudiante. De hecho, éste empezará a actuar en la realidad en la cual, en la mayoría de los casos, realiza una actividad laboral, tomando más en cuenta el ‘factor determinante’ cultura. Pero, el elemento que más me parece importante recalcar (por cuanto representa una inversión de la tendencia de los que vimos a lo largo de este escrito) eran los propósitos y métodos de aplicación del conocimiento antropológico. Por tanto, dentro de este discurso, lo que hace de la Escuela de Antropología Aplicada de Quito un ‘caso’ importante, es el papel y los fines que los estudiantes que se forman en ella asumen en el momento en que aplican el conocimiento antropológico. Ellos pues no se proponen a la comunidad como agentes externos que ‘ofrecen’ un proyecto de desarrollo, sino como ‘acompañantes’, que gracias a sus específicos conocimientos, están en posibilidad de facilitar la realización de las que son las reales aspiraciones de las ‘comunidades clientes’. Este tipo de actitud de la investigación toma el nombre de *Investigación Aplicada*⁵⁷ o *Participativa*⁵⁸. “[...] la Investigación Participativa responde a dos retos: 1 – Reconocer que al margen de la vida académica existen fuentes del saber que permiten avanzar en la universalidad del conocimiento; 2 – La conceptualización de procesos sociales y utopías que se estaban desarrollando desde la práctica de los movimientos populares”⁵⁹. Este tipo de investigación está, por tanto, estrechamente ligado a la experiencia práctica. En ella el investigador asume un papel ‘participativo’ dentro de la comunidad. Lleva adelante su trabajo, no solo con el fin de producir conocimiento, sino también con el afán de hallar una respuesta a problemas y exigencias presentados por la misma comunidad ‘objeto’ de estudio. Por este motivo, los docentes de la escuela consideran particularmente importante proveer a los estudiantes de todos aquellos instrumentos necesarios para realizar una investigación, considerando a ésta como instrumental para la solución de determinadas situaciones.

En el *Pensum* de estudio propuesto por la escuela, la enseñanza de la metodología de la investigación está presente, en efecto, en todos los ocho semestres. Lourdes Endara explica cuál es la importancia que tiene en el programa el área metodológica: “Lo principal es que la nuestra es una investigación aplicada. El mayor problema es que si tú no vas a hacer una investigación instrumental, entonces el diagnóstico tuyo probablemente no va a ser una respuesta; entonces, el primer contenido del trabajo es la investigación aplicada. El segundo es cómo se utiliza esta investigación aplicada de manera participativa. El planteamiento que en los años ’70 se estructuró en América Latina, es que la investigación hecha por un extraño, probablemente encubre la mitad de la realidad. La investigación hecha por el grupo, con un acompañante, te permite revelar esta realidad y entenderla. Entonces: cómo hacer que nuestros estudiantes en vez de que ellos hagan la investigación, dinamicen el proceso de participación en la comunidad”⁶⁰. Ella misma cita además un caso, tomado de su experiencia personal de docente dentro de la escuela, que nos ayuda a entender de una manera más clara, en la práctica, qué se entiende con las palabras *Investigación Participativa o Aplicada*. “Yo tengo una experiencia maravillosa de una monja mexicana misionera que trabajaba en la Amazonía. Ella planteó su proyecto de investigación sobre la relación entre la fe y las comunidades indígenas. Ella se reunió con el grupo en el que trabajaba y ellos dijeron que era mucho más importante hacer una investigación sobre un problema tan grande que tenía la comunidad, que era la violencia en la familia. Entonces decidieron que la investigación que querían hacer era ésta y empezaron a trabajar en grupo. La monja tenía temor de presentar el trabajo porque decía que no era su trabajo sino el trabajo de la comunidad, pero esto era lo importante para nosotros, el hecho que este trabajo la estudiante lo hizo implicando a toda la comunidad en la que trabaja”⁶¹.

En el período en que realicé mi investigación en la escuela de Antropología Aplicada – Marzo/Junio de 1998, los docentes estaban nuevamente empeñados en la modificación del programa de estudio para el semestre 1 de Octubre 1998 – 28 de febrero de 1999⁶², lo cual me brindó la oportunidad de ver cómo se dan estos procesos de cambio internamente en la escuela. El trabajo se desarrolla principalmente en equipo, por medio de las reuniones semanales que involucran a todos

los docentes de la escuela, en las cuales se discuten los diferentes argumentos que están en el orden del día. En el caso específico de la reforma del *Pensum*, se presentó una propuesta inicial, a la cual cada uno podía proponer modificaciones y hacer sus propuestas, hasta llegar a una redacción final que respondiera adecuadamente a los requerimientos de renovación. La elaboración de este nuevo programa, como lo afirman los docentes de la escuela, pretende sobre todo recalcar el carácter ‘aplicado’ de esta carrera, destinada principalmente a la formación de agentes de desarrollo⁶³. “Entonces con la reforma, lo que nosotros proponemos es hacer un *Pensum* mucho más aplicado, partiendo más de la experiencia del estudiante, y que esta experiencia pueda ser sistematizada a lo largo de la carrera, en los trabajos, en las investigaciones que ellos hacen, en los cursos. El perfil del destinatario, creo que más bien que modificarse se ha consolidado. Son agentes de desarrollo, líderes, promotores comunitarios, que están interesados en planificar, pero con una nueva visión”⁶⁴. Como me lo explicó Consuelo Fernández, en ese período Coordinadora Académica de la Escuela: “La idea principal era cambiar un poco un *Pensum* muy teórico con algo un poco más aplicado. Nosotros trabajamos con gente que trabaja en comunidades rurales y urbanas, en proyectos de desarrollo, y se trata de darles un respaldo teórico y metodológico para que pueda hacer otro tipo de reflexiones. Por eso se trata de darles más elementos de la realidad, que es con la que ellos viven. La gente vive en los Andes, y se relaciona todo el tiempo con comunidades indígenas. Se trata de que ellos tengan también una visión global de la historia, de los contextos socio-económicos, culturales, religiosos y políticos de su realidad. Tú no puedes tener una buena base práctica, sin tener una buena base teórica, en la que se vaya profundizando más en todas las corrientes antropológicas que antes, en cambio, se agrupaban en dos materias, como si por un lado estuviera la teoría y por el otro lado la práctica. Ahora se trata de unir las dos cosas”⁶⁵.

4.9 Análisis de algunos trabajos producidos por los alumnos de la escuela en este período

La política universitaria planeada y realizada por la *Escuela de Antropología Aplicada* de Quito, se refleja obviamente en la formación de los estudiantes y por tanto en sus trabajos. Como lo hice para las mo-

nografías producidas en el *primer período*, en este caso también observé algunos núcleos temáticos recurrentes en los trabajos de los últimos años. En primer lugar, se encuentra expresado, explícitamente o entre líneas, lo mucho que el trabajo de investigación es estimulado sobre todo por el deseo de contribuir a la realización de un cambio enrumado a corresponder a las exigencias expresadas por la comunidad ‘objeto’ de la investigación y, más en general, de aportar un cambio real de la sociedad ecuatoriana.

El Ecuador es presentado sobre todo en su característica de país multi étnico y por tanto multicultural, realidad ésta que lo hace un caso excepcional en el contexto latinoamericano y justamente en esta característica suya está la fuerza del país. En estos trabajos es expresada una ‘exaltación’ del concepto de identidad cultural.

Fuertes son los contenidos de denuncia contra la política oficial del Estado, que desde siempre actúa políticas económicas, educativas y culturales destinadas a la integración de las poblaciones indígenas y que, por consiguiente, minan la identidad de las mismas.

La cultura tradicional es presentada como un medio para realizar una resistencia contra la sociedad nacional que pretende aplastar las diferencias culturales y por tanto como un instrumento de reivindicación del derecho a ser ‘diferentes’. La denuncia se dirige también contra una frustrada planificación económica por parte del Estado. Este hecho es la causa de las actuales graves condiciones económicas en las cuales se halla la mayoría de las poblaciones indígenas del país. Algunos sectores de éstas están por tanto obligados a buscar en el exterior de la comunidad mejores condiciones de trabajo. Las migraciones, a pesar de ser temporales, ponen en contacto un sistema de valores tradicional con el propio de la sociedad dominante. Este contacto es presentado como una situación peligrosa, por cuanto lleva a una pérdida de identidad⁶⁶. Existe pues, por parte de los estudiantes de la escuela, una toma de posición radical contra la política estatal integracionista y a favor del resurgimiento de identidades culturales en crisis.

Me parece importante, finalmente, señalar el amplio campo de argumentos que han sido tratados por los estudiantes en las monografías y las tesis⁶⁷.

4.10 El compromiso de la escuela en la sociedad civil

De lo que dijimos hasta aquí, podemos deducir que la *Escuela de Antropología Aplicada* de Quito es una institución que, a través de una propuesta educativa determinada, propone un cambio real dentro de la sociedad ecuatoriana, que se puede realizar sobre todo por medio de la actividad de los mismos estudiantes. [...] “Desde el inicio hay esta vocación de cambio, por eso mismo se define como Antropología Aplicada, porque en realidad se hace una antropología aplicada a las transformaciones de la sociedad, que puede parecer muy abstracta, pero esto es el principio básico. Es una política universitaria la formación de líderes que contribuyan al cambio social”⁶⁸.

El papel que la escuela pretende tener, como me lo informa Lourdes Endara, es principalmente el de ser una referencia permanente para una red de iniciativas que son llevadas en principio por los mismos estudiantes de la escuela. El rol de la escuela es, pues, el de hacer que esta red de iniciativas sea un verdadero espacio de intercambio no solo a nivel nacional sino también a nivel latinoamericano. “Creo que ahora el papel de la escuela para estos próximos años es hacer de esta red un verdadero espacio de intercambio de experiencias a nivel latinoamericano, porque nosotros en este rato, estamos con 500 estudiantes a nivel de Latinoamérica y, de estos 500, probablemente 450 están ligados a procesos sociales y muchos de ellos tienen las mismas dificultades que tienen los estudiantes de Quito, o de cualquier lugar, o sea que sus experiencias puedan ser compartidas, porque no hay los canales y entonces la escuela puede ser este espacio para el intercambio y socialización de experiencias”⁶⁹. Entonces la escuela está presente en la trama social, sobre todo a través de sus estudiantes⁷⁰.

4.11 La colaboración con la Casa de la Cultura Ecuatoriana

En algunos casos hubo instituciones que se dirigieron a la Escuela pidiéndole una colaboración. Por ejemplo. [...] “Desde las mesas que organizó la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, que ha organizado el Municipio y que organizó el Congreso, a nosotros nos pidieron informes técnicos, criterios, aportes, participación como Escuela. Hemos tenido proyectos y nos han contactado para participar en problemas de educación básicamente, producción de material didáctico y, con el te-

ma de la Reforma de la Educación Básica Escolar, nos pidieron que elaboráramos una propuesta para incorporar en la reforma el contenido de la interculturalidad. Hemos hecho la investigación base, se produjeron varios videos sobre el tema de la identidad nacional y la identidad intercultural por el Ministerio de Educación”⁷¹.

La Casa de la Cultura Ecuatoriana se dirigió a la Escuela de Antropología Aplicada con el fin de encargarle la formación académica de sus propios empleados. Tal colaboración se inició en la forma de cursos, seminarios o de participación de la Escuela en los congresos realizados por la Casa de la Cultura⁷². El interés suscitado por estos cursos llevó a la firma de un acuerdo entre las dos instituciones, en el cual la Escuela se empeñó en crear, dentro del curso de antropología aplicada, la especialidad en *Gestión Cultural*, “Que sería ya la aplicación de todos los conocimientos a la administración y a la promoción de los aspectos recreativos, educativos, de identidad, organizacionales de las comunidades. Entonces se firmó un convenio con la Casa de la Cultura Ecuatoriana a nivel nacional. Es un programa dirigido principalmente a sus funcionarios y empleados, pero por el interés se ha permitido el ingreso a personas de los municipios, de los consejos, de otras instituciones de lo que en Ecuador se llama Sistema Nacional de Cultura”⁷³. La experiencia inició en octubre de 1997 y actualmente los estudiantes matriculados son cerca de 50, todos pertenecientes a instituciones públicas como precisamente la Casa de Cultura, pero también Municipios, etcétera. “Esto lo empezamos en octubre del año pasado y tenemos matriculados hoy en día un promedio de 48/50 alumnos. Tenemos alumnos de todas las provincias del país; son personas que trabajan en instituciones culturales y no tienen la posibilidad de venir a clase diariamente y la modalidad a distancia les facilita un montón el estudio. Es una carrera de formación completa, una especialidad dentro de la carrera de antropología aplicada. Es una especialidad que tiene como finalidad, justamente, la formación académica para los que trabajan en el sistema de la cultura y que no solamente participan en los trabajos de la Casa de la Cultura, sino también en otras instituciones que están vinculadas al trabajo cultural en el país: estoy hablando de museos, de galerías, del Ministerio de Educación y Cultura. Para el curso introductorio, el Pensum es el mismo de antropología aplicada, pero ya a partir del primer semestre, trabajamos asignaturas propias de la especialidad

de Gestión Cultural. Sobre todo, el plan de estudio tiene mucha fuerza y hace mucho énfasis en la formación ética de los estudiantes y comprende también la formación gerencial y administrativa y se supone que el perfil de egreso de esos estudiantes es justamente moverse en el área de la administración y gestión de estos procesos culturales desde instituciones culturales. Por eso mismo insistimos en la formación estética, en la formación artística, y también en la formación gerencial y administrativa de procesos culturales”⁷⁴.

Notas

- 1 Los Salesianos fueron llamados al Ecuador por el *Congreso Nacional* en 1885, en la presidencia de la República de José M. Plácido Caamaño (1884-1888). La finalidad de este llamado era la de encargarles la conducción del Prorectorado Católico de la capital, de propiedad del Estado, para la educación religiosa y profesional de los jóvenes. El primer grupo de salesianos, dirigido por el Padre Luis Calcagno, llegó a Quito el 28 de enero de 1888, y aquí fundó la primera casa salesiana del Ecuador. Entre las casas más importantes recordamos la de Riobamba, fundada en 1890, y la de Cuenca en 1893. En el mismo año, el papa León XIII erige el Vicariato de Méndez y Gualaquiza, encargándolo a los salesianos. En 1896, por decreto del Estado liberal de Eloy Alfaro (1895-1898), fueron expulsados del Ecuador, para regresar en 1898. Actualmente están presentes en el país con 74 casas distribuidas en todas las provincias: 42 de los Salesianos y 32 de las Hijas de María Auxiliadora.
- 2 AA. VV., *De la protesta a la propuesta*, Quito, Ediciones U.P.S., 1997, p. 14.
- 3 *Ibidem*.
- 4 *Ibidem*.
- 5 Juan Bottasso, *Los Shuar y las misiones*, Quito, Ed. Mundo Shuar, 1982, p. 7.
- 6 “[...] pasó solo 24 horas en mi misión y por tanto no le di ni un respiro. Me interesaba mucho saber la opinión de un verdadero experto sobre los problemas en medio de los cuales vivo”, Juan Bottasso, “Hacer las maletas no es una solución”, en Raffaele y Mariella La Volpe (al cuidado de), *América Latina entre la rabia y la esperanza*, Colle Don Bosco (Asti), Ed. Elle di Ci, 1976, p. 90.
- 7 *Ibidem*, p. 95.
- 8 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 9 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 10 Antonino Colajanni, Presentación, en José Arnalot, *La capanna senza steccato*, Cuneo, Ed. L’Archiere, 1992, p. 11.
- 11 “[...] los Salesianos pudieron introducir un sistema que reveló ser muy eficaz: cambiar el proceso de socialización de los niños, interrumpiendo el eje padre-hijos e intentando transmitir nuevos valores. Descalificada la familia tradicional,

- se la sustituyó con el sistema del internado. Los niños eran recogidos en la misión y educados lejos de sus padres”, Juan Bottasso, “El precio de la supervivencia”, en AA. VV., *Ecuador. All’ombra dei vulcani*, Venecia, Ed. Erizzo, 1991, p. 92.
- 12 “[...] el que dio un reconocimiento pleno por parte del Estado, a la Misión Salesiana, por su labor patriótica y de evangelización en la Región Amazónica, comprometiéndose a ayudarla con fondos del Estado, fue el Dr. José María Velasco Ibarra en su calidad de Presidente de la República”. Luis Carollo, “Misioneros en la Amazonía % ecuatoriana”, en Carlos Valverde (al cuidado de), *Presencia salesiana en el Ecuador. Primer Centenario, 1888 – 1988*. Cuenca, Ed. Edibosco, 1987, p. 146.
- 13 J. Bottasso, *Los Shuar...*, cit., 1982, p. 6.
- 14 Sobre los primeros estudios etnográficos realizados por los Salesianos en la Amazonía ecuatoriana, ver Juan Bottasso, “Relaciones etnográficas y geográficas”, en *Los Salesianos y la Amazonía* (Vol. II), Quito, Ed. Abya-Yala, 1993, pp. 5-12. En relación a los primeros estudios lingüísticos, ver Juan Bottasso, *Los Shuar...*, cit., 1982, pp. 64-72.
- 15 “No podemos acusar a los primeros misioneros de una total despreocupación acerca de las tradiciones shuar, sus creencias y sus mitos. Recogieron un material considerable pero no le dieron mucha importancia, por considerarlo un conjunto de historias insignificantes o como vagos recuerdos de reelaboraciones de narraciones bíblicas escuchadas en un pasado remoto”, Silvio Borseghini, “Interacción misioneros-pueblo Shuar, en AA. VV., *Las religiones amerindias 500 años después* (Vol I), Quito, Ed. Abya-Yala, 1992, p. 309.
- 16 “Es muy ignorado el catecismo, amados hermanos míos, tan ignorado como no es posible imaginar. De esa ignorancia que cúmulo de males procede [...]”. (Mons. D. Comin, Circular del 8 de diciembre de 1935), Silvio Borseghini, “Cuatro siglos de misiones”, en Juan Bottasso, *Los salesianos y la Amazonía*, (Vol. III), Quito, Abya-Yala, 1993, p. 25.
- 17 Silvio Borseghini, “Interacción misioneros-pueblo Shuar. Historia de una evangelización”, en AA. VV., *Las religiones amerindias*, Cayambe, Abya-Yala, 1992, p. 309.
- 18 En Juan Bottasso, *Los salesianos...*, cit., 1993, (Vol. II), p. 14.
- 19 *Ibidem*.
- 20 Carta de Siro Pellizzaro a Silvio Borseghini del 27 de noviembre de 1980, en Juan Bottasso, *Los salesianos...*, cit., 1993, (Vol. III), pp. 11-12.
- 21 Federación de Centros Shuar, “Religión tradicional y fe cristiana”, en AA. VV., *Las religiones amerindias...*, cit., 1992, p. 316.
- 22 “El cambio de actitud más decisiva se dará en los años setenta, gracias a la apertura de los misioneros a los planteamientos de la antropología y de la fenomenología religiosa. Una nueva actitud que hunde sus raíces en la reflexión misiológica postconciliar y que encuentra su cristalización en los puntos programáticos del directorio de Pastoral Shuar (1975). En este se afirma y se pone como principio el ‘peculiar enfoque pastoral’ con que se atiende al grupo autóctono shuar, por ser el que más responde a su peculiar origen y cultura”. Silvio Borseghini,

- hini, “Interacción misioneros-pueblo shuar”, en AA.VV., *Las religiones amerindias 500 años después* (Vol. I), Quito, Ed. Abya-Yala, 1992, p. 314.
- 23 Juan Bottasso, *Los Shuar...*, cit., 1982, p. 7.
- 24 Los temas principales discutidos en esta semana de estudios misioneros fueron cinco: *La fenomenología de tipo antropológico-religioso en el campo misionero* (P. Siro Pellizzaro); *El aspecto socio-cultural* (P. Franco Fornari); *La dinámica pastoral misionera* (P. Juan Bottasso); *Nuestra misión en la misión universal de la Iglesia* (P. Francisco Láconi); *Nuestra misión en la misión de la Iglesia en América Latina* (Mons. Víctor Garaygorobil).
- 25 D. Barrueco, *El Vicariato de Méndez a los 75 años de su fundación*, Cuenca, 1968, p. 58.
- 26 Silvio Borseghini, en AA. VV., *Las religiones amerindias*, cit., 1982, p. 315.
- 27 Ver José Arnalot, *La capanna senza steccato*, Cuneo, Ed. L’Arciere, 1992. Como dice Juan Bottasso “No se trata solamente de una crónica pormenorizada de la experiencia del P. Luis Bolla, sino un cuadro matizado y amplio de la situación del Vicariato, también con sus contrastes. El libre pone en relieve que ciertas ideas han penetrado en profundidad y han transformado totalmente la vida de varias personas”. Juan Bottasso, *Los Salesianos y la Amazonía*, cit., 1993, (Vol. II), p. 17. Ver también, “La rivoluzione di p. Bolla fattosi Achuar tra gli Achuar”, en Raffaele y Mariella La Volpe (al cuidado de), *América Latina...*, cit., 1976, pp. 38-42.
- 28 Maurizio Gnerre y Juan Bottasso, “Del indigenismo a las organizaciones indígenas”, en AA. VV., *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1986, p. 18.
- 29 P. Juan Shukta, “Orígenes de la Organización Shuar”, en Juan Bottasso, *Los Salesianos...*, cit., 1993, (Vol III), p. 281.
- 30 Juan Bottasso, *Los Shuar...*, cit., 1982, p. 77.
En el ámbito de la *Federación* se funda también una radio, *Radio Federación*, con el objetivo de mantener más fácilmente en contacto a todos los miembros del grupo, revalorizar la lengua nativa y reforzar la idea de unidad del grupo. La *Federación* también promovió la *Escuela Radiofónica Bicultural*, por medio de la cual se enseñaba a los niños a leer y a escribir en su idioma.
- 31 Ver la lista de publicaciones de la *Federación de Centros Shuar* citada por Juan Bottasso en *Los Salesianos y la Amazonía*, cit., 1993, (Vol. II) en páginas 15-16.
- 32 Astro de la Selva.
- 33 Juan Bottasso, *Los Shuar...*, cit., 1982, p. 74.
- 34 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 35 Nelly Guevara, 8 de junio 1998.
- 36 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 37 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 38 *Ley de Creación del Congreso Nacional*, nº63, 4/VII/94, *Registro Oficial*, nº499, 5/VIII/94.
- 39 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 40 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 41 *Abya-Yala* significa ‘Tierra joven, en la plenitud de la madurez’.

- 42 Programa de estudio.
- 43 Gema Peña Buendía, *Los Chachas. Nacionalidad Quichua*, Universidad Técnica Particular de Loja, Departamento de Antropología Aplicada, 1990, p. I.
- 44 Lino Tagliani, *Influjos culturales del idioma quichua en la parroquia de Punín – Chimborazo*, Quito, Universidad Técnica Particular de Loja, Departamento de Antropología Aplicada, 1989, p. I.
- 45 *Ibidem*, pp. 53-54.
- 46 María José Gil, *Hábeas mitológico en la parroquia de San Francisco de Las Pampas*, Quito, Universidad Técnica Particular de Loja, Departamento de Antropología Aplicada, 1991, p. 3.
- 47 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 48 Ver Apéndice, p. ¿?
- 49 Nelly Guevara, 8 de junio 1998.
- 50 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 51 Lourdes Endara, 8 de junio 1998
- 52 “Poco a poco empieza a correr la voz entre todos los que trabajan en temas de desarrollo, educación bilingüe, donde se crea el sistema especial de Educación Bilingüe para los indígenas. Llega una cantidad de estudiantes o que trabajan con pueblos indígenas o que son indígenas profesores y, ya en 1992, había realmente la mayor parte de estudiantes pertenecientes a otros sectores y menos religiosos”, Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 53 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 54 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 55 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 56 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 57 “La investigación aplicada no es otra cosa que la investigación encaminada a buscar soluciones efectivas, creativas y autónomas a los problemas que se presentan. En Latinoamérica, la investigación aplicada se desarrolla principalmente para hacer frente a los problemas de los sectores populares y, por tanto, es asumida directamente por ellos. En la investigación aplicada ya no existen ‘investigadores expertos’ y personas convertidas en ‘objetos de estudio’; son los mismos comuneros y pobladores quienes planifican y realizan la investigación, contando para ello y en la medida de lo necesario, con el apoyo de personas especializadas en determinados campos del conocimiento”. Lourdes Endara, *Investigación Aplicada*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1996, p. 4.
- 58 “Como nos señala Fals Borda, la Investigación Participativa surge en la década de los ’70 y obtiene algo así como su partida de nacimiento en el Simposio Mundial de Cartagena, realizado (lógicamente) en Cartagena, en 1977”. Germán Mariño, “Investigación Participativa”, en Germán Mariño y Bart van der Bijl, *Tensiones y tendencias en la investigación participativa*, Quito, Ed. CEDEC, 1990, p. 13.
- 59 *Ibidem*, p. 5.
- 60 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 61 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.

- 62 Al final del capítulo cito el esquema del nuevo programa, aunque todavía no está en vigencia y es susceptible a posteriores modificaciones.
- 63 “Ahora, en 1998, la nueva reforma del Pensum, en que estamos metidos, está dirigida a formar planificadores, decisores, agentes de desarrollo local, sostenible, autogestionario y volverla también más aplicada a la carrera”. Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 64 *Ibidem.*
- 65 Consuelo Fernández, 21 de mayo 1998.
- 66 Recordemos al respecto cuán diferente era la posición de Gonzalo Rubio Orbe, quien, como vimos en el capítulo precedente, veía en el contacto cultural un elemento a favor de las comunidades indígenas, por medio del cual podían encaminar un proceso de modernización y por tanto de integración a la sociedad nacional.
- 67 En el apéndice cito la lista completa de las *Monografías de Peritaje y Tesis de Licenciatura* presentadas en la *Escuela de Antropología Aplicada* entre 1987 y 1997.
- 68 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 69 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 70 “Intentamos, en todo caso, estar muy ligados al conjunto de la trama social. Por ejemplo, estamos bastante ligados con la CONAIE, con la ECUARUNARI, con la Dirección Nacional de Educación Bilingüe. En Cotopaxi hay una presencia política fuerte de gente que se formó con nosotros. En el curso de antropología hubo un grupo grande de Saraguros, que ahora ya terminaron y están todos bien situados en el campo de la cultura, de la educación y de la política”. Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 71 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 72 “La Casa de la Cultura tiene, desde hace por lo menos dos años, esta área que se llama Promoción de la Comunidad, o Promoción Cultural, que es promoción educativa, recreativa y artística. Nosotros creemos que en esto, ellos han hecho un trabajo importantísimo, pero han hecho un trabajo muy poco técnico y la gente se ha formado en la práctica, pero no ha tenido ninguna oportunidad de estudiar. Entonces nos pidieron que demos cursos abiertos e, inicialmente, se empezó por ahí, participando en sus congresos y participando en cursos especiales de participación cultural para el Municipio”. Lourdes Endara, 8 de junio de 1998.
- 73 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 74 Anastasio Mitjans, 7 de abril 1998.

Capítulo 5

LA ORGANIZACIÓN DE LA ESCUELA

En 1994, como lo recordé en el capítulo precedente, el *Instituto de Antropología Aplicada* se convierte en una escuela dentro de la *Facultad de Ciencias Humanas y Sociales* de la *Universidad Politécnica Salesiana* de Quito. Actualmente, en la Facultad funcionan tres escuelas: la de *Antropología Aplicada*, la de *Comunicación Social*, y la de *Gestión de Desarrollo Local*.

En este capítulo, me propongo presentar el actual funcionamiento de la escuela de *Antropología Aplicada*, ilustrando su modalidad de enseñanza y el criterio que los docentes han adoptado para evaluar la preparación de los estudiantes. Además, me detengo escribiendo los dos tipos de título que se obtienen en el curso de la carrera de estudios, y finalmente hablo de las extensiones de la escuela.

5.1 La educación a distancia

La Escuela de *Antropología Aplicada* ofrece una carrera con modalidad de estudio a distancia, un método aún poco común en Europa, pero ya muy extendido en otros países y particularmente en los Estados Unidos.

La modalidad de enseñanza a distancia se adapta perfectamente a las exigencias de una escuela que se dirige principalmente a estudiantes que ya trabajan¹. Así nos lo explica el padre Bottasso: “Nosotros no nos proponemos formar investigadores que luego se coloquen en el mercado de trabajo y que al final, por necesidades prácticas, aceptan cualquier ocupación. En el Ecuador, muchos estudiantes de las escuelas de antropología terminan trabajando para las compañías petroleras que llegan a zonas del país, donde viven poblaciones indígenas. En estos casos, el antropólogo debe desarrollar la función de mediador. No-

sotros, en cambio, partimos de la gente que ya trabaja para darle herramientas del oficio un poco más adecuadas”².

La experiencia laboral del estudiante no es considerada por los docentes de la Escuela como un obstáculo contra el mejor rendimiento académico. Al contrario, como ya lo recordamos varias veces en el capítulo anterior, la idea principal es la de colocarla en primer plano, para que el estudiante pueda actuar en la misma, usando los instrumentos teóricos y metodológicos que va aprendiendo en su carrera de estudio. Los docentes de la escuela opinan, y a menudo lo resaltan, que tal modalidad de enseñanza se diferencia notablemente de la que Lourdes Endara define ‘didáctica de la antropología clásica’ que prevé un largo período de formación teórica, en el cual no se da ningún espacio a la denominada investigación en el campo. Como afirma Lourdes Endara “[...] Creo que esta sea la principal fortaleza de la educación a distancia; que la gente encuentra la utilidad de la teoría, porque en su práctica es la evidencia donde se inserta la diferencia fundamental con la antropología clásica. Una antropología donde nosotros nos formamos y recibimos clases por cuatro años sobre teorías antropológicas y, el último año, nos sacaban al campo seis meses y no sabíamos qué hacer. Nosotros no entendíamos por qué nos habían dado cuatro años de ciencias, si en realidad estaban pasando mil cosas de las que nunca habían hablado”³. El elemento de fuerza de la Escuela de *Antropología Aplicada* pues, según los docentes, “[...] es que es la Universidad que va a la realidad, y no que a la realidad le toca cerrarse por cuatro años para seguir clases”⁴.

5.2 Ventajas y desventajas en el sistema de educación a distancia

Según el padre Bottasso, “[...] La ventaja principal en el sistema de educación a distancia está en el hecho que las personas permanecen en el lugar de trabajo. De esta forma, no se da un alejamiento traumático, que conlleva una consiguiente dificultad de reinserción. Además, seguir una carrera como la de *Antropología Aplicada* quedándose en el puesto de trabajo, seguramente estimula los estudiantes a leer la realidad con otros ojos. Nuestros docentes insisten continuamente en la importancia de hacer investigaciones, de tomar notas, de los apuntes. Presentan a los estudiantes conceptos tales como el de la relatividad de las culturas, por el cual todas las culturas son legítimas. De esta manera, resulta

natural para el estudiante aplicar a su ambiente de trabajo este conjunto de técnicas y nociones aprendidas”⁵.

Los motivos que llevaron a optar por el sistema de educación a distancia, además de los que ya citamos, son en todo caso de varios tipos. En primer lugar, existe una motivación que parte de la constatación de una realidad social, en que el setenta por ciento de la población que vive en el Ecuador se halla en condiciones económicas difíciles, y las personas, para mantenerse, deben empezar a trabajar muy pronto. Una carrera de estudios que prevé la presencia en el aula de los estudiantes, evidentemente no concuerda bien con el trabajo. Además, con el sistema de educación a distancia, incluso estudiantes que viven en zonas del país donde difícilmente se puede imaginar que, tarde o temprano, se inicie una estructura universitaria estable, pueden obtener un título de estudio universitario. Por ejemplo, algunos estudiantes de la Escuela de *Antropología Aplicada* viven en regiones que se hallan a una altitud de 3800 metros, o en el *Chaco paraguayo*.

Los docentes opinan que son dos las condiciones fundamentales para que la educación a distancia pueda ser realmente eficaz: la motivación y la autodisciplina. El estudiante debe sentir realmente que es necesario tener instrumentos teóricos y metodológicos nuevos para realizar en la mejor forma posible su trabajo y debe aprender a administrar en forma óptima el tiempo disponible para el estudio. Como dice Lourdes Endara: “En una sociedad como la nuestra, donde todos hemos tenido una experiencia de educación vertical, autoritaria, memorística, ser tú mismo responsable de tu educación es muy difícil”⁶.

En todo caso, es evidente que un sistema de este tipo presenta algunas dificultades, tanto en lo organizativo como en lo didáctico.

Cito aquí a continuación las observaciones de dos chicas, estudiantes de la Escuela, que entrevisté, como ejemplo de la incomodidad y las dificultades que pueden hallar los estudiantes de la escuela siguiendo una formación a distancia.

A. “[...] como es a distancia, tú mismo sabes a qué hora tienes que estudiar. Es una autodisciplina la que tienes que hacer. Es difícil, cuando recién empiezas y, como es a distancia, si tú no entiendes algo, no puedes continuar y debes quedarte allí hasta que alguien te pueda ayu-

dar. La tutoría que los profesores nos dan en la Universidad se complica, por los menos para la gente que trabajamos, que somos la mayoría, y tú tienes que pedir permiso en el trabajo y puede ser muy complicado”⁷.

B. “La cosa que me parece más positiva es que uno puede trabajar y estudiar al mismo tiempo. En esta realidad de estudio, es muy importante la autorregulación. Uno tiene que ser responsable consigo mismo. Por otro lado, porque hay cosas que tú no entiendes y no hay nadie que pueda ayudarte, y, más aún si no tienes las posibilidades económicas para tener más textos de los que te dan en la Universidad, que puedan aclararte las ideas confusas”⁸.

Como afirma Lourdes Endara, la educación a distancia necesita además un sistema de información y comunicación permanente, para que los estudiantes no se sientan privados de puntos de referencia. Sería pues necesario optimizar el uso de *Internet* y de todos los instrumentos electrónicos de comunicación. Pero todo esto implica costos muy elevados y la escuela, como recuerda Patricio Guerrero, desde siempre ha intentado proponerse como una alternativa más “económica” frente a las otras universidades del país. “Lo importante es que esta experiencia es alternativa, no solamente desde el punto de vista de una respuesta al sistema formal educativo, sino también desde el punto de vista económico. El precio de las otras escuelas de antropología de aquí, como por ejemplo la de la Universidad Católica, que es la única que tiene antropología, y la Universidad San Francisco, que tiene un curso de antropología, resulta bastante caro”⁹.

5.3 Sistema didáctico y de evaluación

En la *Escuela de Antropología Aplicada* el plan de estudios se articula en ocho niveles, o ciclos de estudio. El año académico está subdividido en dos ciclos de cinco meses cada uno¹⁰.

Generalmente, el primer ciclo va del 1 de abril al 31 de agosto y el segundo desde el 1 de octubre al 28 de febrero. La duración total de la carrera es de cuatro años.

Cada semestre tiene lugar las matrículas de los estudiantes. En el momento de la inscripción reciben el programa de estudio de cada ma-

teria y el material didáctico precedentemente seleccionado por los docentes. Me explica Patricio Guerrero”

“El material busca ser lo más actualizado posible, y ofrecer al estudiante un panorama general de la materia. Lamentablemente, no se puede ofrecer mucho material por limitaciones propias de la Universidad, aunque sí se ha hecho un esfuerzo muy grande para que el material salga de un buen nivel también desde el punto de vista gráfico. Es importante ofrecer libros que sean bien estructurados, que se puedan manejar bien”¹¹.

En base da este material que ‘acompañará’ al estudiante, los docentes elaboran unos cuestionarios - más o menos cuatro por mes, uno por cada materia – que los estudiantes, en las fechas establecidas por el calendario académico, deberán entregar nuevamente en la secretaría de la escuela.

La evaluación de los cuestionarios va de un mínimo de 14 puntos a un máximo de 20 puntos. Si el alumno no llega a obtener el mínimo de la evaluación, se le brinda la posibilidad de repetir la prueba. Por eso se elaboran cuestionarios alternativos.

Al final del semestre cada docente evalúa la preparación del estudiante y en base a la misma decidirá si el alumno deberá repetir la materia en el semestre siguiente¹². La evaluación obedece al siguiente criterio: la suma de las primeras cuatro calificaciones no debe ser inferior a los 56 puntos; la calificación del quinto mes no debe ser inferior a los 14 puntos; los cuestionarios deben haber sido entregados en las fechas establecidas por el calendario académico. Además, los estudiantes deben tener un mínimo de 50 horas de presencia en las actividades de la Escuela.

Los Cursos Presenciales

Los estudiantes de la Escuela de *Antropología Aplicada*, aún habiendo elegido continuar su formación académica con un sistema de estudio a distancia, que no prevé por tanto una frecuencia asidua en la estructura universitaria, no dejan de resaltar la importancia fundamental del contacto directo con los docentes y los demás estudiantes.

En respuesta a tal exigencia, la escuela establece, en el calendario académico, unos momentos de encuentro que constituyen también una ocasión de comparación entre los mismos estudiantes. Al inicio del semestre se realizan encuentros de tres días de duración, que tienen el propósito de introducir las temáticas principales que serán tratadas en los cursos. Además, se discute sobre los textos que han sido elegidos por el docente para su programa y se aclaran algunos puntos de los cuestionarios¹³.

Algunos de los estudiantes que entrevisté, piensan que éste es un momento muy importante, sobre todo para esos estudiantes que enfrentan por primera vez el estudio de la antropología.

Así, por ejemplo, una estudiante dice: “Me gustaría que nos dieran más clases introductorias, porque para mí, como para mucha otra gente, la antropología es una materia completamente nueva. Entonces, cuando recién empieza las clases, necesitamos un poco más de informaciones” y propone “[...] también creo que sería muy bueno entregar a los alumnos, cuando se matriculan, una guía para cada materia”¹⁴.

Otro momento importante es el *Curso Presencial*, un encuentro que dura cinco días y que tiene lugar al final de semestre¹⁵.

Cada semestre se trata una temática específica. Se trabaja divididos en grupo, y cada grupo tiene la tarea de profundizar un aspecto particular de la temática tomada en consideración. Los estudiantes tienen la posibilidad de elegir el grupo que estudia el aspecto que más les interesa. Naturalmente, se intenta equilibrar la participación para que no haya desigualdades entre un grupo y otro.

Los *Cursos Presenciales* a menudo son una ocasión para profundizar problemáticas nacionales, de las cuales se considera necesario discutir internamente en la Escuela. Guerrero afirma: “Esto con el objetivo de no tener encerrada la discusión solamente en el interior de la Escuela y de los alumnos, sino que pueda también salir a la sociedad civil, y lo que debate la Escuela pueda ser útil para el debate de la sociedad. Hemos tenido la oportunidad de hacer varios talleres que están respondiendo a propuestas de los movimientos sociales, por ejemplo: aquí hay una emergencia de movimientos sociales, hay movimientos indios, negros, mestizos, de pobladores, que van planteando una pers-

pectiva de plan de Gobierno, plan de sociedad futura, que lo propusieron al debate de la Escuela”¹⁶.

En otras ocasiones, los docentes aprovecharon este momento para tratar temáticas clave para una formación antropológica. Por ejemplo, en el período en que desarrollé mi investigación en la Escuela, cada grupo se ocupaba de profundizar las diferentes corrientes antropológicas. “Este año se escogieron las escuelas antropológicas porque, justamente, estamos viendo que tal vez hay una deficiencia en la parte teórica y sería bueno profundizar y que los alumnos, en vez de estar pican-do de un argumento a otro, se centran en una sola cosa”¹⁷.

Patricio Guerrero presenta la dinámica del *Curso Presencial* de esta manera: “Los talleres son prácticamente dirigidos por los propios estudiantes. Hay un equipo de coordinación de estudiantes. Cada uno de los talleres está acompañado por un profesor responsable. Se buscan lecturas adecuadas y se prepara el material. En la dinámica del taller, se abre un debate muy interesante sobre las experiencias de los propios alumnos. Los talleres se enriquecen con las experiencias de ellos y se enriquecen también a partir del material teórico que se puede ofrecer. También se acostumbra, en este período, invitar a profesores, en modalidad de seminario. Al final se preparan documentos para discutirlos y también se preparan documentos de síntesis que son publicados”¹⁸.

Por ejemplo, en enero de 1997, fue publicado un volumen que reúne los documentos producidos por docentes y estudiantes durante tres *Cursos Presenciales*¹⁹.

Lourdes Endara resalta otro aspecto del *Curso Presencial*. Sin disminuir su valor didáctico, lo considera sobre todo un momento en que, personas que viven permanentemente en realidades muy complejas, tienen la posibilidad de encontrarse para intercambiar experiencias y sugerencias. Para muchos de ellos, el *Curso Presencial* constituye un momento de ‘descanso’, un espacio de esparcimiento fructífero. “[...] entonces es también un momento para comunicar y para discutir sobre todo lo que ellos están viviendo, sin toda la presión que tienen en la cotidianidad”²⁰.

La tutoría

Todos los estudiantes pueden recibir una tutoría individual o, si lo requieren, de grupo. Tal tutoría es realizada por los docentes de la escuela que, al inicio del semestre, establecen un horario de recepción. Todo profesor dispone de cuatro horas al día para recibir a los estudiantes. Para los estudiantes que residen en el exterior, la tutoría se hace por teléfono, cartas, fax o correo electrónico.

“Como este sistema es un sistema a distancia, el contacto con los estudiantes es bastante esporádico; pero la escuela procura tener un equipo de gente que esté aquí permanentemente, para que los alumnos puedan venir. Funciona a nivel de tutorías, a nivel de contacto directo con los estudiantes”²¹.

Monografías de Peritaje y Tesis de Licenciatura

La *Escuela de Antropología Aplicada* ofrece al estudiante la posibilidad de obtener dos clases de título. Un título intermedio, en el cuarto semestre, de *Técnico en la Promoción Sociocultural* y, en el octavo semestre, el de *Licenciado en Antropología Aplicada*. En ambos casos, los estudiantes deben elaborar un documento escrito que se denomina *Monografía de Peritaje*, en el primer caso, y *Tesis de Licenciatura*, en el segundo caso. El estudiante presenta su proyecto de tesis a la secretaría de la escuela y los docentes, reunidos en consejo académico, eligen quien deberá ser su tutor, en base al argumento de la monografía. El estudiante empezará a sistematizar sus informaciones y se encontrará cada 15/30 días con su tutor, quien le ayudará a ordenar los datos que haya recogido y hará sugerencias bibliográficas.

Los docentes, en su rol de tutores de una tesis, deben fundamentalmente guiar al candidato, ayudándolo a plantear el trabajo de investigación en el campo, de recolección de datos y de sistematización de estos últimos, dentro de la óptica de una investigación antropológica, ya que, en muchos casos, los candidatos deciden tratar argumentos en que su preparación es superior a la del docente, pero no tienen los instrumentos adecuados para sistematizar su conocimiento. Como explicaba Lourdes Endara: “Realmente, si tú tratas de asesorar en el tema de la salud, el estudiante sabe mucho más que tú. Por ejemplo, en asunto de organización, a un líder de una organización, tú le puedes decir po-

co sobre el tema. Pero tienes que ayudarlo para que logre este problema del liderazgo dentro de la cultura. Entonces, el tutor hace un esfuerzo muy grande, pero tiene que asumirlo como un aprendizaje suyo, a través de los estudiantes”²².

Además, es considerado requisito fundamental el hecho de que el docente tenga la experiencia necesaria para comprender la realidad que el estudiante está viviendo y que decidió analizar en su monografía. Dice Lourdes Endara: “Nosotros necesitamos que el perfil del profesor sea muy definido. No podemos tener aquí un profesor sin experiencia de campo. Necesitamos de profesores que hayan participado en procesos sociales, en el campo, en las bases, para que puedan entender lo que los estudiantes están viviendo”²³.

Además, se le impone al tutor que no se detenga demasiado en las reglas de redacción, tales como un correcto uso de las notas o las citas, que aún constituyendo un fundamental código de comunicación, en algunos casos constituyen un aspecto secundario en el tratado en su conjunto. En efecto “[...] en el caso de un maestro rural, que tiene que dar clases distintas simultáneamente y trata de poner esta experiencia en una monografía, hace un esfuerzo mucho más fuerte que el de un chico que sale de la ciudad por seis meses para ir al campo; el profesor tiene que haber vivido una experiencia similar”²⁴.

Los títulos: Técnico en la Promoción Sociocultural y Licenciado en Antropología Aplicada

Como lo señalé en el párrafo anterior, el de *Técnico en la Promoción Sociocultural* es el título que el estudiante obtiene en el segundo año de la carrera. Esta especialización fue insertada en el programa de la escuela desde hace casi dos años.

Lourdes Endara explica que la denominación *Técnico*, decidida por el Consejo de la Universidad, puede resultar poco clara ya que generalmente se la asocia a aplicaciones instrumentales. Los docentes de la escuela prefieren usar la denominación de *Promotor Cultural*, “[...] porque lo que nos interesa es formar un promotor cultural [...]”²⁵.

¿Quién es y qué funciones cumple un *Promotor Cultural*?

“El promotor, desde nuestra óptica, es un facilitador. Él va a facilitar los procesos de auto desarrollo comunitario. Él va a estar en el centro para mover la comunidad desde este estado actual, hacia el futuro deseado. Va a orientar, a sugerir, a proponer, pero siempre con la comunidad”²⁶.

Así pues, la especialización en *Técnico en la Promoción Sociocultural* sirve para dotar al estudiante de toda una serie de instrumentos teóricos y metodológicos de trabajo con los cuales pueda poner en práctica un proceso de ‘dinamización’ de la comunidad. “Para promover la cultura es esencial conocer las características de la realidad cultural de cada comunidad, sus potencialidades y recursos, detectar sus problemas, conocer sus valores patrimoniales, los gustos, intereses, los niveles alcanzados en la creación y percepción por la población del lugar; en resumen, el estado real de cada uno de los elementos del ciclo, de forma tal que se pueda influir positivamente, alentar y estimular el desarrollo y reproducción socio-cultural, a partir de la integración de los procesos espontáneos generados por la propia comunidad”²⁷.

Anastasio Mitijans subraya el hecho de que el promotor, con su actividad, debe estimular un comportamiento productivo y no de consumo, a las propuestas que vienen del exterior. La comunidad, pues, deberá ser sujeto y objeto de su desarrollo y es del interior de ésta que deben surgir las propuestas.

Por eso, en la *Promoción Sociocultural* no se habla de diagnóstico sino de auto-diagnóstico o de diagnóstico colectivo “donde la comunidad estudia su propia calidad, se cuestiona sobre su propia realidad, se plantea por qué su realidad es así y no de otra manera, qué variante podría seriamente proponer la comunidad para cambiar su realidad, etc... [...]”²⁸. El trabajo del promotor, continúa Anastasio Mitijans, no es fácil, ya que la mayoría de las comunidades están acostumbradas a ‘sufrir’ los programas de desarrollo que provienen de fuera de la comunidad. Él debe insistir en la necesidad de que sea la comunidad la que toma decisiones acerca de sí misma. “Es tiempo ya de que los animadores no sólo generen acciones para satisfacer los intereses de la población, sino que motiven a la comunidad, estimulen sus facultades creadoras y sus expresiones espontáneas, de forma tal, que sea ella misma quien transmita su riqueza cultural y proponga y ejecute, de forma directa, inicia-

tivas para la ocupación creativa de su tiempo. Los animadores deben partir de la situación existente en la población y conjuntamente con ella, programar, organizar, coordinar y ejecutar acciones de promoción socio cultural”²⁹.

El título de *Licenciado en Antropología Aplicada* es el que se obtiene al final de la carrera, o sea, en el cuarto año. Como se lee en el instructivo de la *Escuela de Antropología Aplicada*: “El profesional de esta carrera estará en capacidad de comprender y valorar la diversidad cultural y el papel que la cultura juega en los procesos educativos, productivos, de salud, organización y comunicación. A partir de esta comprensión podrá diseñar, ejecutar o acompañar proyectos de desarrollo, educativos y comunicacionales desde una perspectiva intercultural. Igualmente, estará en capacidad de asesorar a entidades de asistencia técnica y social para la incorporación de la dimensión cultural en sus actividades. Su ámbito laboral estará ligado al trabajo de las organizaciones populares, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, municipios locales, escuelas y colegios, principalmente del área rural”³⁰.

El Master en Antropología Aplicada

Entre los varios proyectos de la escuela, actualmente está el de crear un *master* en Antropología Aplicada. Este *master* no se dirige a los estudiantes de la *Escuela de Antropología Aplicada* que deseen recibir un ulterior perfeccionamiento. La prioridad es para profesionales en otras disciplinas: médicos, abogados o docentes que ‘a causa’ de su profesión, sienten la exigencia de aplicar a su propia realidad laboral conceptos y métodos propios de la disciplina antropológica. Lourdes Endara explica al respecto: “Nosotros vemos que en el estado en que Ecuador está, no solo por la fuerza que ha tomado el movimiento indígena, y por la fuerza que han tomado los movimientos sociales en general, si no se empieza a planificar de una manera más cercana a la realidad, vamos a entrar en una contradicción irresoluble, porque el Estado empieza a planificar cada vez con más rigor técnico, pero cada vez más ajeno a la realidad. Vemos que esto está siendo diseñado, por ejemplo, en los temas de salud, por profesionales de la salud o por médicos, que muchas veces tienen las buenas intenciones de hacer una planificación correcta, pero que cuando se enfrentan con ‘este país tan diver-

so, no saben cómo actuar. Entonces, nos interesa más bien el profesional de otras disciplinas sociales o técnicas, que pueden incorporar también esta dimensión cultural en su planificación”³¹.

Las extensiones fuera del Ecuador

Actualmente funcionan ocho *Unidades de Coordinación de Estudios a Distancia* (UCED), o sea, extensiones de la escuela de antropología aplicada de Quito³².

Acerca del surgimiento de tales extensiones dice el padre Bottasso: “Hubo la solicitud y hubo la oferta. Pero eso debe relacionarse con otro factor. Yo, sobre todo al comienzo, viajaba más sobre todo por el hecho de que pertenecía, y sigo perteneciendo, a una organización que se llama *Articulación Ecuménica de Pastoral Indígena*. Nos reuníamos de vez en cuando para puntualizar la situación, ya que después de Medellín, el CELAM se había retraído un poco y sobre todo sobre estos temas se había encerrado mucho. Entonces nos reuníamos para hacer un trabajo paralelo, pero más ecuménico, más abierto, inclusive con otras confesiones. Entonces yo viajaba bastante y hablé de esto, nos encontramos con otros y la reacción fue esta: nos interesa. Así es como se inició a través de contactos personales y se inició con Bolivia y Paraguay. Y es curioso que Paraguay, que es conocido como el país bilingüe, no tenía ni una escuela de antropología, así como no había ninguna en Bolivia, por lo cual hubo un gran entusiasmo al recibir tal experiencia”³³.

Las extensiones tienen el mismo funcionamiento que la sede de Quito. La modalidad es así mismo a distancia, hay encuentros en que los alumnos escuchan las lecciones que introducen a las materias que estudiarán en el semestre, y reciben el material didáctico por parte de los docentes. Los cuestionarios son corregidos en la sede de Quito, que entrega el título también para los estudiantes de las extensiones. El programa de estudio es el mismo de la sede de Quito, menos aquellas materias en que se profundiza la realidad nacional. Eso hace que haya un profesor nacional para enseñar esta materia. En algunas sedes se está formando un conjunto de profesores nacionales.

Como dice el padre Bottasso, cada extensión tiene una personalidad propia que corresponde a la realidad en que la escuela va a insertarse: “En Bolivia, nos topábamos con cierta dificultad, a causa del ni-

vel cultural de los alumnos [...]. Con Paraguay, empezamos con un núcleo del Chaco paraguayo; gente muy sumergida en el trabajo, muy sólida, y por tanto muy ligada a la práctica [...]. En San Luis de Marañón había otro núcleo, como unos quince. Nos llamaron, fuimos y hallamos una sintonía muy grande con esas personas que trabajan muy tenazmente con unos grupos indígenas. Ellos tenían un gran interés por el estudio de la antropología y nos dijeron: nos cambió, trabajamos de otra forma, entendemos más. Luego, se había iniciado en Guatemala, donde había una situación extremadamente difícil. La extensión se hallaba en Chichicastenango, en el Quiché, que era una de las zonas más violentas de Guatemala, y cuando comenzamos acababa de terminar la época más terrible de la represión. Además, había en la Iglesia guatemalteca un movimiento de sacerdotes indígenas, Mayas, que conocieron un retorno drástico a las tradiciones. Era una situación dura, tensa, pero muy interesante. La extensión por algún tiempo dejó de funcionar; luego volvimos a comenzar en otro contexto, en otra forma, en la Ciudad de Guatemala. Ahora hay un ambiente muy diferente. [...] Luego, cada uno tomó su camino, porque todo país es diferente como decía antes, en algunas extensiones hay los docentes del lugar, en otras es más difícil”³⁴.

Pero, como lo recalca Anastasio Mitjians: “Nos encontramos con los profesores de las subseces para orientarlos por donde deben ir, también para que no haya divorcio entre la propuesta de la universidad y lo que estos profesores pueden estar haciendo, para que no haya una desviación de la propuesta de la Universidad Salesiana”.

Notas

- 1 En el apéndice cito un gráfico en el cual se evidencia el número mayoritario de estudiantes trabajadores matriculados en la escuela.
- 2 Juan Bottasso, 11 de junio de 1998.
- 3 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 4 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 5 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 6 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 7 Leticia Cordero, 14 de abril 1998.
- 8 Nelly Guevara, 8 de junio 1998.
- 9 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 10 interior de la Escuela, refiriéndose a estos dos ciclos, es convencional hablar de semestres. Por tanto, yo también utilizaré este término en el curso del texto.
- 11 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 12 Cada materia puede ser repetida, como máximo, por tres ocasiones, después de lo cual el estudiante se verá obligado a dejar la escuela.
- 13 El curso introductorio dura en total diez horas.
- 14 Verónica del Pilar, 23 de abril 1998.
- 15 En el *Curso Presencial* se trabaja durante ocho horas al día, con un total de cuarenta horas.
- 16 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 17 Consuelo Fernández, 21 de mayo 1998.
- 18 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 19 Escuela de Antropología Aplicada, *De la protesta a la propuesta – Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*, Quito, Ediciones U.P.S., 1997.
- 20 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 21 Patricio Guerrero, 30 de marzo 1998.
- 22 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 23 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 24 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 25 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 26 Anastasio Mitjans, 15 de mayo 1998.
- 27 En AA. VV., *Promoción socio-cultural comunitaria*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Quito, 1994, p. 14.
- 28 Anastasio Mitjans, 15 de mayo 1998.
- 29 En AA. VV., *Promoción socio-cultural...*, cit., 1994, p. 15.
- 30 Universidad Politécnica Salesiana. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales – Sede Quito. Escuela de Antropología Aplicada, Quito, 1997.
- 31 Lourdes Endara, 8 de junio 1998.
- 32 En el apéndice cito la lista completa de las sucursales.
- 33 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.
- 34 Juan Bottasso, 11 de junio 1998.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.,
1992 *Las religiones amerindias 500 años después*, (“Colección 500 años”), Quito, Ed. Abya-Yala, 1992.
- AA.VV.,
1984 *Política Estatal y población indígena*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- AA.VV.,
1994 *Instrumentos de éxito: Promoción socio-cultural comunitaria*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamin Carrión”.
- AA.VV.,
1997 *De la protesta a la propuesta. Memorias de los talleres de antropología aplicada*, Quito, Ed. UPS.
- AA.VV., Ecuador.
1991 *All'ombra dei Vulcani*, Venezia, Ed. Erizzo, 1991.
- AA.VV.,
1992 *Las religiones amerindias 500 años después*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- AA.VV.,
1996 *Identidades en construcción*, (“Antropología Aplicada”) nº10, Quito, Ed. Abya-Yala.
- AA.VV.,
1994 *Promoción socio-cultural comunitaria*, Quito, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamin Carrión”.
- Arnalot, José,
1992 *La capanna senza peccato. Tra anni tra gli Achuar dell'Ecuador*, Cuneo, Ed. L'Arciere.
- Bamonte, Gerardo, “I movimenti indigeni e l'occidente”, in AA.VV.,
1992 *America Latina. Temi e problemi di antropologia*, (Vito Lattanzi), Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, pp.431-464.
- Barre, Marie-Chantal,
1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Ed. Siglo Veintiuno.
- Barrueco, D.,
1968 *El Vicariato de Méndez a los 75 años de su fundación*, Cuenca.
- Bastide, Roger,
1975 *Antropologia Applicata*, Torino, Ed. Boringhieri.

- Bebbyngton, Anthony, et.al.,
 1992 *Actores de una decada ganada*, Quito, Ed. COMUNIDEC.
- Bernardi, Bernardo,
 1976 *Uomo, Cultura, Società. Introduzione agli studi etno - antropologici*, Milano, Ed. Franco Angeli.
- Botero Luis Fernando,
 1992 *Indios, tierra y cultura*, (“Antropología Aplicada”) n°5, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Bottasso, Juan,
 1982 *Los Shuar y las misiones. Entre la ostilidad y el diálogo*. Quito, Ed. Mundo Shuar.
- Bottasso, Juan, (a cura di),
 1993 *Los Salesianos y la Amazonia*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Bottasso, Juan,
 1986 “Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador”, *Ecuador Debate*, n°12, (“Étnia y Estado”), Quito, Ed. CAAP.
- Burgos, Hugo,
 1970 *Relaciones interétnicas en Riobamba*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Caso, Alfonso, et.al.,
 1962 *Los Centro Coordinadores Indigenistas*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Colajanni, Antonino,
 1997-1998 “Note sul futuro della professione antropologica: l'utilità dell'antropologia come problema teorico applicativo”, *Etno-Antropologia*, n°6-7.
- Colajanni, Antonino,
 1994 *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*, Varese, Ed. I.S.S. CO.
- Colombres, Adolfo,
 1991 *La hora del 'bárbaro'*, Buenos Aires, Ed. Del Sol.
- Comas, Juan,
 1964 *La antropología social en México: trayectoria y antología*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Comisión por la Defensa de los Derechos Huamanos,
 1996 *El Levantamiento Indígena y la cuestión nacional*, Quito, Ed. Abya-Yala-CDDH.
- CONAIE,
 1988 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Quito, Ed. Tinkui-CONAIE.
- Costales Samaniego, Alfredo,
 1956 *Indio Colorado, Llacta I*, Quito, Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Endara, Lourdes,
 1998 *El marciano de la esquina*, (“Antropología Aplicada”), n°14, Quito, Ed. Abya-Yala.

- Endara, Lourdes,
 1996 *Investigación Aplicada*, Quito, Ed. Abya-Yala, 1996.
- Erasmus, Charles,
 1963 *El hombre asume el control*, Buenos Aires, Ed. Bibliografica Argentina.
- Evans-Pritchard, Edward E.,
 1971 *Introduzione all'antropologia sociale*, Bari, Ed. Laterza.
- Fabietti, Ugo,
 1991 *Storia dell'antropologia*, Bologna, Ed. Zanichelli.
- Foster, George,
 1974 *Antropología Aplicada*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foster, George,
 1964 *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Foster, George,
 1967 *Tzintzuntzan. Mexican Peasants in a Changing World*, Boston, Ed. Little Brown and Company.
- Foster George,
 "The Dyadic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship",
 in *American Anthropolologist*, Vol. 65(4), pp. 1280-1294.
- Foster, George,
 1953 "Relationship Between Theoretical and Applied Antrhopology: a Public Health Program Analysis", *Human Organization*, Vol. 11(3), 1953.
- Foster, George e Ospina Gabriel,
 1967 *Empire's Children: the People of Tzintzuntzan*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology Publication, n°6, México, Ed. Nuevo Mundo.
- Friedl, Jacob,
 1962 "Social Organization and Personal Security in a Peruvian Hacienda Indian Community: Vicos", *American Athropologist*, Vol. 64 (4).
- Fuente (de la), Julio, "Results of an Action Program",
 1958 *Human Organization*, Vol. 17(1).
- Gamio, Manuel,
 1966 *Consideraciones sobre el problema indígena*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Garcia, Antonio,
 1969 *Sociología de la novela indigenista del Ecuador*, Quito, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gnerre, Maurizio e Bottasso, Juan,
 1986 "Del indigenismo a las poblaciones indígenas", in AA.VV., *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Guerrero, Patricio (a cura di),
 1997 *Antropología Aplicada*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Hoebel, Adamson e Weaver Thomas,
 1984 "El proyecto de Vicos", *Antropología y experiencia humana*, Barcelona, Ed. Omega.

- Holmberg, Allan,
1955 "Participant Intervention in the Field", *Human Organization*, Vol.4(1).
- Holmberg, Allan,
1959 "Land Tenure and Planned Social Change", *Human Organization*, Vol.18(1).
- Holmberg, Allan e Dobyns, Henry,
1962 "Community and Regional Development: The Joint Cornell- Perù Experiment", *Human Organization*, Vol. 21(2).
- Ibarra, Alicia,
1992 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Jaramillo Alvarado, Pio,
1936 *El indio ecuatoriano*, 3ª ed., Quito, Talleres Gráficos del Estado.
- Kluckhohn, Clyde,
1971 *Mirror for Man. Anthropology and Modern Life*. New York, Ed. Whittlesey House.
- Krainer, Anita,
1996 *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Kroeber, Alfred,
1953 *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press.
- Kuper, Adam,
1973 *Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica: 1922-1972*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- Landman, Ruth,
1978 "Applied Anthropology in Postcolonial Britain: The Present and the Prospect", *Human Organization*, Vol.3, pp. 323-327.
- La Volpe Raffaele e Mariella (a cura di),
1976 *América Latina tra rabbia e speranza*, Colle Don Bosco (Asti), Ed. Elle di Ci.
- Malinowski, Bronislaw, "Practical Anthropology",
1929 *Africa*, Vol.2, pp.22-38.
- Mair, Lucy,
1969 *Anthropology and Social Change*, London, The Athlone Press.
- Mair, Lucy,
1970 *Introduzione all'antropologia Sociale*, Milano, Ed. Feltrinelli.
- Mariño Germán e van der Bijl, Bart,
1990 *Tensiones y tendencias en la investigación participativa*, Quito, Ed. CEDEC.
- Marroquín, Alejandro,
1977 *Balance del indigenismo: Informe sobre política indigenista in América*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Marzal, Manuel,
1981 *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Perú, Fondo Editorial.
- Ministerio de Educación y Cultura,
1982 *Política Cultural y Política Educativa del Ecuador*, Quito.

- Moreano, Alejandro,
 1983 “El Escritor, la Sociedad y el Poder”, *La literatura ecuatoriana en los últimos 30 años*, Quito, Ed. El Conejo.
- Morgan, Lewis Henry,
 1851 *League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois*, Rochester (N.Y.), Ed. Sage.
- Moya, Ruth,
 1984 “Políticas estatales para educación y cultura frente a la población indígena”, *Política estatal y población indígena*, Quito, Ed. Abya-Yala.
- Orbe, Gonzalo Rubio,
 1957 *Promociones indígenas en América*, Quito, Cada de la Cultura Ecuatoriana.
- Pacari, Nina,
 1983 “Levantamiento Indígena”, in AA.VV., *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, Ed. Abya -Yala-CEDIME.
- Paul, Benjamin,
 1955 *Health, Culture and Community*, New York, Ed. Russel Sage Foundation.
- Reining, Conrad,
 1962 “A Lost Period of Applied Anthropology”, *American Anthropologist*, Vol.64.
- Saltos, Napoleón e Vázquez, Lola,
 1997 *Ecuador: su realidad*, Quito, Ed. Fundación de Investigación y Promoción Social ‘José Peralta’.
- Sanchez Parga, José,
 1982 “Estado y Alfabetización”, *Ecuador Debate*, nº2, Quito, Ed. CAAP.
- Santana, Roberto,
 1986 *La cuetión étnica y la democracia en Ecuador*, s.l., Ed. ERISPAL.
- Santana, Roberto,
 1983 *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*, Quito, CAAP, nº7.
- Sitton, Salomón, et.al.,
 1977 *ensayos sobre indigenismo*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Spicer, Edward, (a cura di),
 1952 *Human Problems in Technological Change. A Casebook*. New York, John Wiley & Sons.
- Thompson, Laura,
 1965 *Hacia una ciencia del hombre*, México, Ed. Rodas.
- Trujillo, Jorge,
 1981 *Los oscuros designos de Dios y del Imperio. El Instituto Lingüístico de Verano en el Ecuador*, Quito, Ed. CIESE.
- Valarezo, Galo Ramón,
 1986 “La visión andina sobre el Estado colonial”, *Ecuador Debate*, Vol.12, Quito.
- Valencia, Jaime e Valencia,
 1972 “Consideraciones generales sobre la política indigenista en Colombia”, *América Indígena*, Vol.34(4).

- Valverde, Carlos (a cura di),
1987 *Presencia salesiana en el Ecuador. Primer Centenario, 1888-1998*. Cuenca, Ed. Edibosco.
- Villacencio, Gladys,
1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo*; México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Volpini, Domenico,
1994 *L'autosviluppo integrale. Linee epistemologiche per un' antropologia culturale dello sviluppo*, s.l., Ed. Esculapio.
- Whitten, Norman, et.al.,
1981 *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Quito, Ed. Mundo Shuar.
- Whyte, William e Holmberg, Allan,
1956 "Human Problems of U.S. Enterprose in Latin America", *Human Organization*, Vol 15(3), 1956.
- Yáñez, Segundo Moreno,
1992 *Antropología ecuatoriana. Pasado y presente*, Quito, Ed. EDIGUIAS.
- Yáñez, Segundo Moreno e Figueroa, José,
1992 *El Levantamiento Indígena del Inty Raymi de 1990*, Quito, Ed. FESO-Abaya-Yala.