

II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balace de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas

Tomo I

Fernando García
(compilador)



II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**Balance de la última década:
Aportes, Retos y nuevos temas**

Tomo I



2007

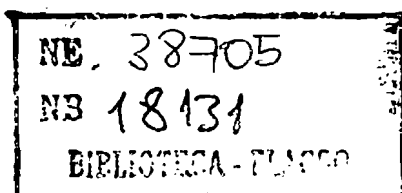
II CONGRESO ECUATORIANO DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

Balance de la última década: Aportes, Retos y nuevos temas

1era. Edición: Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfono: 2 506247/ 2 506251
Fax: (593-2) 2 506255
E-mail: editorial@abyayala.org
Sitio Web: www.abyayala.org
Quito-Ecuador

301
C76E
v. 1

Banco Mundial Ecuador
Av. 12 de Octubre y Cordero
Edificio World Trade Center
Torre B, Piso 13
Quito-Ecuador
Teléfono: (593-2) 2943600 ex 276
Fax: (593-2) 2943601
Sitio Web: www.bancomundial.org.ec

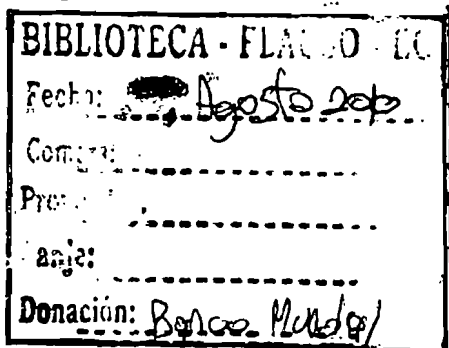


Diagramación: Editorial Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-700-8

Impreso en Quito-Ecuador, octubre 2007



303231

300
GAR García S., Fernando
II Congreso Ecuatoriano de antropología y Arqueología. Tomo I.
Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas.
1º. Ed. - Quito: Abya Yala, 2007
630 p. ; 21x15.5 cm.
ISBN 978-9978-22-700-8

1. Título - 1. Ecuador-Ciencias Sociales

Índice

Introducción	9
Comunicado Final	13

Mesa Redonda 1 Desarrollo del Pensamiento Antropológico Ecuatoriano

De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta <i>Carmen Martínez</i>	15
---	----

Las antropologías latinoamericanas como segundas: situaciones y retos <i>Esteban Krotz</i>	41
---	----

Antropología ecuatoriana: entre la afirmación identitaria y el desarrollismo. Un balance de los últimos diez años (1996-2006) <i>José Almeida</i>	61
--	----

Mesa Redonda 2 Antropología y Género

Los estudios de género en la región andina <i>Norma Fuller</i>	91
---	----

Aportes de la antropología a los estudios de género: Notas para una reflexión <i>Mercedes Prieto</i>	107
---	-----

‘Los reclamos de género’: hacia un entendimiento y una valuación distinta de la antropología de género en el Ecuador <i>Kattheen Fine-Dare</i>	121
---	-----

Mesa Redonda 3 Arqueología ecuatoriana: balance de la última década

Una década arqueológica, hacia un Ecuador sin memoria <i>Francisco Valdez</i>	141
--	-----

Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera <i>Ronald Lippi</i>	151
---	-----

Una serie de catastróficas desdichas. La curiosa historia de la cronología arqueológica del Ecuador <i>Karen Olsen Bruhns</i>	175
--	-----

**Mesa Redonda 4
Antropología y Ecología**

Naturaleza y cultura. Un debate pendiente <i>Alexandra Martínez</i>	195
--	-----

**Mesa Redonda 5
Antropología, Identidad y Política**

Antropología, identidad e política. Uma perspectiva do Brasil <i>Stephen Baines</i>	217
--	-----

Simposio: Antropología de la salud y la enfermedad

¿Nueva identidad/nuevo cuerpo? <i>Margarita Camacho</i>	235
--	-----

Simposio de Arqueología

La Arqueología de los mitmaqkuna y las fronteras multi-étnicas: implicaciones teóricas y prácticas <i>Tamara L. Bray</i>	273
---	-----

Vajillas para la elite hispana: las mayólicas del Guayaquil temprano (1547-1690) <i>José Chancay Vázquez</i>	283
---	-----

Comida para los muertos, cocina de los vivos: ofrendas funerarias de comida en el valle de Jequetepeque, Perú <i>Robyn Cutright</i>	321
--	-----

Primera aproximación a las culturas precolombinas de la alta cuenca del río Pastaza <i>Geoffroy de Saulieu y Carlos Duche Hidalgo</i>	337
--	-----

Nota descriptiva sobre un material formativo de las cercanías del volcán Tungurahua <i>Geoffroy de Saulieu y Jean Luc Lepennec</i>	371
---	-----

Manifiesto moralista por una Arqueología reaccionaria <i>Cristóbal Gnecco</i>	385
--	-----

Arqueología ecuatoriana: una nueva vía de comunicación <i>Gaetan Juillard</i>	399
--	-----

Una casa ceremonial del Formativo Tardío en Salango, Manabí <i>Richard Lunniss</i>	409
El intercambio de <i>Spondylus</i> a lo largo de la costa sudamericana, de acuerdo al registro arqueológico <i>Alexander J. Noriega</i>	433
Redefiniendo la fase Pastaza <i>Myriam Ochoa</i>	463
La metalurgia del Área Intermedia Sur, dentro del panorama americano <i>Clemencia Plazas</i>	497
Un reevaluación del papel de la ideología en el intercambio temprano a larga distancia en los orígenes de la civilización andina <i>John E. Staller</i>	511
Un Formativo insospechado en la ceja de selva: el complejo cultural Mayo Chinchipe <i>Francisco Valdez</i>	549
IncurSIONES en el país Bracamoro, documentando la historia regional <i>Francisco Valdez</i>	577
La dinámica de las identidades: la etnoarqueología como instrumento para evaluar el pasado. <i>Alexandra Yépez</i>	603

MESA REDONDA 1

Desarrollo del pensamiento Antropológico ecuatoriano

De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta¹

Carmen Martínez Novo*
cmartinezn@flacso.org.ec

Introducción

En el libro *Ethnography in Unstable Places* (Etnografía en lugares inestables) la antropóloga Carol Greenhouse (2002) señala que la investigación bajo condiciones de cambio intenso nos permite cuestionar reificaciones del estado y la sociedad porque las estructuras dejan de entenderse como naturales cuando colapsan, se vuelven ambiguas, o se convierten en motivo de debate y lucha. Los grandes sistemas se revelan como amalgamas de improvisaciones y de agencia, y los proyectos sociales que de otra manera estarían latentes, salen a la superficie. De esta forma, según Greenhouse, la inestabilidad permite una reflexión teórica más productiva y la oportunidad de realizar una etnografía de tipo reflexivo, ya que los métodos etnográficos y la ética se cuestionan con más facilidad cuando los etnógrafos se implican en las situaciones sobre las que escriben. Greenhouse, sin embargo, mira a la inestabilidad desde una posición de relativa estabilidad del investigador en la academia del norte, reduciendo la inestabilidad, además de a las oportunidades descritas arriba, al riesgo y peligro que el investigador enfrenta durante el trabajo de campo. El trabajo de campo, sin embargo es una condición pasajera. No importa cuánto tiempo esté investigando, el etnógrafo europeo o norteamericano está allí como un forastero cuya supervivencia y seguridad a largo plazo no dependen de las con-

* Doctora en Antropología, profesora e investigadora, FLACSO, sede Ecuador.

diciones del campo. Por lo tanto, lo que al sugerente libro de Greenhouse le falta es discutir cómo las cuestiones relacionadas con la inestabilidad y la coyuntura afectan el trabajo de los académicos localizados en las instituciones de los llamados “lugares inestables.” Algunos investigadores ecuatorianos, por ejemplo, se quejan de que la coyuntura puede comerte. Los eventos se suceden de manera tan vertiginosa que una interpretación puede quedar obsoleta en cuestión de días. Básicamente, a veces no hay suficiente tiempo para reflexionar académicamente sobre los eventos. Además, muchos investigadores sienten la presión de cambiar de tema de estudio de acuerdo con la coyuntura, y por supuesto de acuerdo con los medios económicos para la investigación que a menudo se mueven según la coyuntura en un contexto de fragilidad institucional y económica, sacrificando por esta razón la reflexión académica de largo aliento. Por otra parte, la intensidad de los periodos de cambio y la inserción del investigador en el medio social que trata de analizar, puede dar lugar a agendas de investigación que muchas veces son más relevantes desde el punto de vista político y social que las de una academia más institucionalizada como puede ser la estadounidense o la europea. Como ha señalado recientemente Arturo Escobar (2006: 12, mi traducción):

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

Este trabajo se centrará en una reflexión de algunas condiciones institucionales, de economía política, y epistemológicas que han dado forma al pensamiento antropológico ecuatoriano, en particular aquel centrado en la cuestión campesina e indígena, desde principios de los setenta, cuando el primer departamento de antropología se creó en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador hasta el presente. En este periodo son importantes dos temas que han preocupado a la investigación antropológica en Ecuador: el proceso de reforma agraria como posibilidad de una transformación profunda de la sociedad ecuatoriana, y el surgimiento, consolidación, y se podría decir que actual crisis,

de uno de los movimientos indígenas más poderosos de América Latina.

La antropología ecuatoriana y la importancia de reflexionar sobre ella

Defino la antropología ecuatoriana como aquella escrita desde el Ecuador y desde instituciones académicas ecuatorianas, ya sea por ecuatorianos o por extranjeros que residen a largo plazo en el Ecuador. Excluyo entonces de mi análisis la antropología ecuatorianista escrita por residentes en el extranjero. La razón para centrarme en lo producido desde el Ecuador es que considero que las condiciones de economía política e institucionales dan lugar a una forma de comprender el mundo específica que es importante analizar. Por lo tanto, sostengo que aunque el objeto de estudio de la antropología ecuatorianista y ecuatoriana sea el mismo, y aunque ambos campos se crucen e influyan de maneras importantes, la perspectiva es diferente.

Por un número de razones, el silencio tiende a rodear a la producción intelectual escrita desde el Ecuador en las últimas décadas tal como ha señalado Carlos Arcos (2005) para el campo de la literatura. Las revisiones de la bibliografía sobre el Ecuador escritas en el norte a menudo no toman en cuenta el trabajo de los autores ecuatorianos, llevando a algunos a quejarse de manera no oficial de que son tratados como informantes nativos o como asistentes de campo por investigadores extranjeros que toman sus ideas pero que no citan sus trabajos o añaden su nombre a sus publicaciones. De forma similar, la antropología ecuatoriana tiende a ser más abierta hacia el exterior, hacia las cosas nuevas que vienen principalmente de Europa y Estados Unidos aunque también de otros países de América Latina, que hacia la recuperación de la tradición nacional. Esto se debe a un conjunto de factores que incluyen la dependencia intelectual que resulta del legado colonial, el énfasis en marcos teóricos donde predominan los autores del norte en detrimento de las revisiones del estado del arte, el miedo al conflicto académico que puede tener consecuencias graves para la subsistencia cotidiana del investigador, y, podríamos añadir, la politización de la academia en los años setenta y ochenta, cuando, según Francisco Rhon (entrevista, 14-8-06), los académicos no se concebían a sí mis-

mos tanto como intelectuales sino como miembros de partidos que eran o aliados a los que no se podía cuestionar o enemigos a los que había que ignorar.

Pese a la escasa reflexión sobre este tema, con algunas salvedades como el trabajo de largo aliento de Segundo Moreno (en prensa, 1992), el énfasis desde los años setenta en el trabajo políticamente comprometido y aplicado ha llevado a que las ideas antropológicas hayan tenido un importante impacto social en el Ecuador que es interesante considerar. De hecho, tras revisar las instituciones y los principales autores, encuentro que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron a su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador. Concretamente, la iglesia Católica y en particular las órdenes Jesuita y Salesiana, y la izquierda política. A menudo las fronteras entre ambos grupos de actores son borrosas ya que han participado mano a mano tanto en el campo como en las instituciones académicas.

A diferencia de lo que a veces se critica de que la antropología, o la ciencia social en general, en el Ecuador es provinciana, se debe enfatizar su carácter cosmopolita. Por ejemplo, hay una relación antigua e intensa con la antropología Mexicana. Grandes pensadores mexicanos como Moisés Saenz, José Vasconcelos, Gonzalo Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil, y otros visitaron el Ecuador e influyeron a través del Instituto Indigenista Interamericano en las políticas públicas ecuatorianas. Debido a la fuerte influencia del indigenismo mexicano, muchos académicos ecuatorianos han estudiado en México y han traído los grandes paradigmas de ese país a la discusión nacional. Todavía el peso de citar a los grandes indigenistas mexicanos es tan fuerte que a veces se hace en detrimento de un análisis más detallado de cómo la realidad del Ecuador difiere de la mexicana, particularmente teniendo en cuenta que en México existe un estado fuerte con una tradición revolucionaria del que carecemos en Ecuador. La influencia de Perú y Bolivia en interpretaciones de lo andino y de la comunidad campesina es innegable, así como lo es el impacto intelectual de exiliados del cono sur como Eduardo Archetti. Muchos académicos ecuatorianos también han salido a estudiar en Estados Unidos, Canadá, y Europa, a veces apoyados por los mismos investigadores de estos países que han tenido una relación estrecha con Ecuador y que han contribuido en gran medida al conocimiento antropológico del país.

Las instituciones

Voy a enfocarme en tres instituciones que organizan este congreso aunque hay otras que han sido importantes para el desarrollo de la antropología en el Ecuador que son revisadas en una versión más amplia del trabajo. Como señalé, esta disciplina se institucionaliza en Ecuador con la fundación del primer departamento de antropología en la Universidad Católica en 1972. Según una entrevista con Andrés Guerrero (20-1-06) el interés por promover la disciplina en el país surgió a partir de una reunión de Jesuitas comprometidos influidos por el Concilio Vaticano II y por la reunión de obispos Latinoamericanos de Medellín. Estos reflexionaron sobre la opresiva situación de los campesinos indígenas en Ecuador, así como sobre la pervivencia del dominio de la clase terrateniente. Francisco Rhon (14-8-06) añade que grupos progresistas apoyaron la institucionalización de la antropología en Ecuador porque sintieron la necesidad de promover una investigación crítica con sólidos fundamentos empíricos que trascendiera las explicaciones rígidas y teóricas del marxismo ortodoxo y que ayudara a comprender mejor la realidad del país.

El programa de antropología de la Católica tenía originalmente dos líneas principales de investigación. Una de ellas, inspirada por la política de izquierdas de la época y por la reflexión sobre los cambios desencadenados por la reforma agraria que comenzó en 1964, se centraba en los estudios del campesinado. La reforma agraria se entendió en líneas generales como una transición de un sistema casi feudal de dominación hacia el capitalismo. Una de las preguntas claves era qué pasaría con los campesinos durante esta transición, si se proletarizarían o lograrían subsistir como tales mejorando su nivel de vida. La respuesta a esta pregunta, que reflejaba un debate Latinoamericano más amplio entre campesinistas y descampesinistas, tenía consecuencias importantes para las estrategias políticas de los partidos de izquierda desde el punto de vista de si debían esforzarse con el proletariado urbano o con los campesinos en su trabajo de organización. Algunos campesinistas de la Universidad Católica, quizás influidos por el agrarista ruso Chayanov que fue traducido al español por Eduardo Archetti, se enfocaron en cómo estrategias culturales tradicionales de los campesinos como la reciprocidad, el parentesco, y el trabajo comunal podían ayudarles a resistir el capitalismo. Sin embargo, también pensaban que el

capitalismo estaba erosionando estos tipos de solidaridad tradicional (García, 1980, 1977). La migración del campo a la ciudad se veía como la principal forma de articulación con el capitalismo y de destrucción de éstas formas tradicionales de resistencia (Sánchez Parga 2002). Desde este periodo se da una visión estigmatizada de la migración que desde mi punto de vista aun perdura en interpretaciones de la migración internacional.

Los investigadores amazonistas ligados a la Universidad Católica, a diferencia de algunos autores extranjeros que buscaban en la Amazonía culturas relativamente aisladas que ayudaran a comprender la diversidad del ser humano y su adaptación al medio ambiente, trataron de entender la articulación entre el Oriente y los procesos de colonización y penetración estatal y capitalista (Salazar, 1986; Bustamante, 1988). Por ejemplo, Teodoro Bustamante interpretó la violencia no como una característica esencial de los grupos amazónicos, tal como habían hecho otros autores en su mayoría extranjeros, sino como una reacción al proceso de colonización. Así mismo interpretó la formación de la Federación Shuar como un proceso moderno de etnogénesis que era una reacción a la colonización del Oriente y que presentaba interesantes paradojas con respecto a la recuperación de tradiciones cuya relevancia en un contexto moderno era cuestionable incluso para los mismos shuar.

Una segunda línea de investigación, liderada por el padre Marco Vinicio Rueda se dedicaba al estudio de la religiosidad popular. Sólo tras el Concilio Vaticano II la iglesia aceptó la legitimidad de las formas de religiosidad popular y tras la primera Conferencia de Barbados (1971) la importancia de elementos culturales no-occidentales para la evangelización. Por esta razón, Marco Vinicio Rueda lideró una investigación colectiva sobre religión popular en la sierra ecuatoriana que se plasmó en el libro *La fiesta religiosa campesina* (1981). Una contribución importante de éste investigador fue su énfasis en el trabajo de campo y la investigación empírica, criticando la tendencia al ensayismo en las ciencias sociales Latinoamericanas. La Universidad Católica además formó a los primeros intelectuales indígenas que tuvieron acceso a la educación superior, particularmente a través de sus esfuerzos en etno-lingüística y educación intercultural.

El trabajo de la Orden Salesiana también ha sido fundamental para el desarrollo tanto del movimiento indígena como de la reflexión

antropológica en Ecuador. A fines del S. XIX el gobierno ecuatoriano otorgó a la orden autoridad sobre el sur de la Amazonía ecuatoriana para “cristianizar y civilizar a los shuar” y para establecer la presencia del estado ecuatoriano en una zona que estaba en disputa con Perú (Botasso, 1986; Rubenstein, 2005), prerrogativa que ha sido renovada hasta el presente. El objetivo original de los salesianos era transformar la cultura shuar según el modelo occidental. Cuando comenzaron a compilar diccionarios del lenguaje shuar y colecciones de mitos y costumbres (Pelizzaro 1990) era para comprender mejor como transformar esta cultura. Sin embargo, en la segunda mitad del S. XX, los salesianos fueron pioneros en un proceso de reflexión eclesiástica sobre la importancia de preservar la cultura indígena y de tomarla en cuenta en los procesos de evangelización. Además, cuando debido a la ley de Reforma Agraria y Colonización aumentó la presión de colonos de la sierra sobre los territorios shuar, los salesianos lideraron un proceso organizativo que dio lugar a la formación de la Federación de Centros Shuar (1964), una de las primeras organizaciones indígenas de corte moderno de América Latina y un miembro fundador de la CONAIE. Los salesianos también han sido influyentes en la organización política de corte étnico de la sierra, proceso que estudié en un trabajo anterior sobre la misión salesiana de Zumbagua (Martínez Novo, 2004).

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

La FLACSO sede Ecuador también ha otorgado a ecuatorianos y extranjeros títulos en Historia Andina, Estudios Amazónicos y Antropología desde fines de los años ochenta. La FLACSO es un sistema internacional de enseñanza de post-grado que se funda en 1957 con el fin de desarrollar un pensamiento Latinoamericano que contribuya a formular propuestas de desarrollo para la región. La primera sede se creó en Chile pero se tuvo que cerrar tras el golpe de estado de Pinochet. Los centros de México y Ecuador se fundaron en 1975 en parte para dar asilo a intelectuales chilenos y más tarde argentinos exiliados por las dictaduras, los cuales influyeron fuertemente en los debates intelectuales de los países receptores, particularmente sobre la cuestión agraria. El programa de antropología de FLACSO se creó a principios de los noventa y se basó originalmente en la enseñanza de profesores invitados de reconocido prestigio de Estados Unidos, Europa, y América Latina. Muchos de estos profesores eran ejemplos de teoría crítica y un buen número de ellos eran mujeres. Lo último, de acuerdo a Xavier Izco que era coordinador del programa de antropología en aquel tiempo, contrastó con la cultura académica ecuatoriana de entonces en la que la participación activa de las mujeres en la vida académica era escasa. La historia de FLACSO da fe de una característica importante de la academia ecuatoriana que es su cosmopolitanismo. Sin embargo, la otra cara de la moneda fue la falta de sostenibilidad económica a largo plazo de este modelo, y la sensación de que más uso podría haberse hecho del talento nacional. Aunque también es importante señalar que algunos investigadores ecuatorianos tuvieron la oportunidad de formarse en un contexto de rigor académico. La crisis económica que afectó a FLACSO después de este periodo, forzó a la institución a enfatizar la investigación aplicada que pudiera encontrar fondos externos. En los últimos años esta institución se encuentra en un proceso de fortalecimiento institucional y académico.

El debate sobre cultura, discriminación y resistencia

Se ha convertido en un lugar común argumentar que la izquierda Latinoamericana de los años setenta se caracterizó por un énfasis en la categoría de clase social y que tuvo poca sensibilidad hacia el potencial político de la etnicidad. Sin embargo, una revisión de las distintas posiciones que se dieron en Ecuador en los años setenta y ochenta en

torno a la cultura indígena y a su potencial político contribuye a cuestionar este lugar común. De hecho, la contribución de militantes de diferentes tipos de izquierda, incluida la católica, no es desdeñable para la formación de un movimiento campesino con énfasis en lo identitario.

Autores como Hugo Burgos (1970) y Diego Iturralde (1980), ambos con influencia de la academia mexicana donde estudiaron, argumentaron que un énfasis en las diferencias étnicas, que ellos interpretaban como un legado del colonialismo, el colonialismo interno, y el dominio de las élites y del estado, resultarían en una opresión mayor de los campesinos. Burgos realiza un análisis de aspectos centrales de la cultura indígena como es la minga (trabajo comunal) y las fiestas religiosas populares como mecanismos de dominación: La minga, por ejemplo, fue utilizada por los incas, los españoles, los hacendados, y el estado para extraer trabajo gratuito de los campesinos. Las fiestas religiosas, según Burgos, han sido un factor importante de explotación económica por parte de las élites pueblerinas mestizas y de la iglesia tradicional a través del arrendamiento a los campesinos del espacio público, las imágenes, los disfraces, y la venta de alcohol, y comida. Según Burgos, estas obligaciones festivas dejaban a los campesinos fuertemente endeudados por lo que a veces tenían que hipotecar o vender sus tierras. Esto contrasta con la visión de Rueda (1982) sobre la fiesta religiosa campesina que es interpretada por este autor como un factor de resistencia y de creatividad de la cultura popular campesina frente al proceso de colonización.

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

Gladys Villavicencio (1973) observó en su trabajo de campo en Otavalo que los mestizos locales promovían la diferencia visible de los campesinos otavaleños para producir un grupo claramente distingui-

ble a los que pudieran explotar económicamente. Los mestizos de Otavalo consideraban, por ejemplo, que los campesinos que podían hablar español o que se vestían como mestizos eran “alzados” por lo que preferían contratar a aquellos que hablaban kichwa y que se vestían de forma tradicional. Sin embargo, Villavicencio también notó a principios de los setenta que un grupo de dueños de talleres textiles y otros otavaleños con movilidad social ascendente estaban reforzando el orgullo étnico y quizás comenzando a formar una nacionalidad indígena como una estrategia de lucha contra la discriminación, conclusión que fue rechazada por el indigenista ecuatoriano Rubio Orbe (1973), que era entonces director del instituto indigenista interamericano, como peligrosa.

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

A diferencia de los autores que tomaban la diferencia étnica como una estrategia que facilitaba la explotación de los campesinos, y de forma similar a los campesinistas de la Universidad Católica, los investigadores del Centro Andino de Acción Popular (CAAP), que también eran militantes de partidos políticos de izquierda o de la izquierda cristiana, rescataron la comunidad andina y sus tradiciones históricas como estrategias de resistencia al avance del capitalismo que debían ser promovidas por aquellos que buscaban el bienestar campesino y su viabilidad como grupo después de la Reforma Agraria. De hecho, el CAAP promovió en sus políticas de desarrollo prácticas de solidaridad y reciprocidad que se consideraban inherentes a las comunidades campesinas andinas pero que esta misma organización se encargaba de recrear. Según Andrés Guerrero (entrevista, 20-1-2006) este énfasis en la comunidad tenía varias fuentes de inspiración, entre ellas las ideas de reciprocidad y solidaridad que se derivaban del análisis de la micro-verticalidad andina de John Murra, la influencia de Chayanov y los agraristas populistas rusos que, según William Roseberry (1989: 176) buscaban preservar la comunidad de la penetración capitalista, viendo en la comuna la célula para formar una futura sociedad comunista, las ideas

de Jose Carlos Mariátegui en Perú, y la estrategia católica de las comunidades eclesíásticas de base. Es interesante señalar que los autores del CAAP no rastrearon el pensamiento ecuatoriano sobre la comunidad, que existía desde los años treinta por ejemplo en el trabajo de Pío Jaramillo (Prieto, 2004), ni debatieron el libro de Iturralde que cuestionaba el potencial político de esta institución, sino que prefirieron enmarcar su discusión en un debate con autores extranjeros.

Otro grupo dentro de la izquierda que fue influyente en la creación de un movimiento indígena con una agenda etnicista fueron los etno-lingüistas, localizados en torno a la Universidad Católica, que influyeron en el movimiento indígena a partir de su contribución a la creación de la educación intercultural bilingüe, una institución con enorme influencia sobre la cultura política y la identidad de los campesinos (Martínez Novo, 2004). Según José Yáñez (entrevista, 5-5-06) etno-lingüistas como Consuelo Yáñez y Ruth Moya estuvieron entre las primeras en darse cuenta del potencial político de la etnicidad y en promover esta agenda. Además, Ileana Almeida (1996), que estudió lingüística en la Unión Soviética, importó el concepto estalinista de las nacionalidades oprimidas al Ecuador, una idea que llevó al movimiento indígena a definirse como un conjunto de nacionalidades. José Yáñez (1988) que realizó una serie de historias orales en la hacienda de Pesillo en Cayambe, enfatiza la importancia de la investigación colectiva con los campesinos para concienciarles y promover su organización política, así como para aprender de sus estrategias históricas de resistencia.

La antropología y el movimiento indígena del Ecuador

Como sabemos en 1990, se da el primer levantamiento indígena nacional que fue capaz de paralizar el país y produjo sorpresa sobre el grado de organización que había llegado a adquirir el movimiento indígena en el Ecuador urbano y blanco-mestizo. Desde ese momento, levantamientos periódicos han tenido éxito en dificultar la implementación de algunas reformas neoliberales en el país. En 1998 se redacta una Constitución que reconoce el carácter multicultural de la nación ecuatoriana y los derechos indígenas a ciertas esferas de autonomía y apoyo estatal. Es indudable que el movimiento indígena ha democratizado en gran medida el Ecuador, dando lugar junto con otros procesos socio-económicos a la formación de una clase media indígena. Pero

también ha tenido sus limitaciones como han señalado sus críticos, como es que el nivel de vida en las comunidades no ha mejorado sustancialmente, la separación entre el liderazgo y las bases, la errada alianza con el coronel Lucio Gutierrez que dejó al movimiento dividido y malparado, la división personalista entre liderazgos regionales o locales, la falta de lucha para la creación de leyes secundarias que ayuden a que los derechos constitucionales de los pueblos indígenas se implementen en la práctica, y algunos otros factores ¿Cómo han interpretado los antropólogos este proceso y cómo han intervenido en él?

Se ha dicho que el primer levantamiento indígena tomó a los analistas por sorpresa. Sin embargo se puede rastrear en el trabajo antropológico de los ochenta todo un énfasis en la historia de las formas de resistencia indígena, trabajos que no estaban desconectados de la participación de los investigadores-activistas en la politización de los campesinos (Prieto, 1980; Moreno, 1985; Ramón, 1987; Bustamante, 1988; Trujillo, 1993). Por ejemplo, es interesante señalar que el movimiento indígena tomó la palabra levantamiento para sus protestas de la investigación histórica sobre la resistencia indígena de Segundo Moreno (1985). También la wipala, símbolo del movimiento indígena, parece haber sido tomada de las investigaciones de los etno-historiadores (José Almeida, *II Congreso Ecuatoriano de Antropología*, Noviembre 2006). Sin embargo, la mayoría de los antropólogos quizás no enfatizaron suficientemente la poderosa maquinaria organizativa que se estaba formando en los ochenta. Dos posibles explicaciones para esto son que los campesinos, que habían sido reprimidos en su actividad política desde los años treinta y cuarenta, ocultaran hasta cierto punto su trabajo político. Esto explica por ejemplo que Mary Weismantel (1988) haya enfatizado a fines de los ochenta la falta de conocimiento y de participación de los indígenas en la política nacional en una zona de Cotopaxi donde hubo un fuerte activismo de izquierdas desde los años treinta y dónde en los ochenta se estaba creando una de las ramas más activas de la CONAIE (Becker y Clark, 2004; Martínez Novo, 2004). Quizás por esta razón haya sido más fácil percibir el activismo del movimiento indígena en la Amazonía, dónde el aparato represivo estatal y terrateniente eran más débiles (Bustamante 1988). Una segunda razón puede ser el importante papel que jugó la iglesia católica en la constitución de la CONAIE. Algunos investigadores de izquierda eran anticlericales e interpretaban las actividades de la iglesia como una

contribución para reforzar el estatus-quo. En contraste, Juan Botasso (1986) estaba muy consciente del poderoso movimiento indígena que se estaba formando y en el que los salesianos tenían una participación importante.

Después del levantamiento de 1990, y siguiendo las movilizaciones periódicas del movimiento indígena cada año o cada dos años, se han publicado un gran número de estudios. Estos estudios, caracterizados por niveles desiguales de análisis, reflejan una importante característica de las ciencias sociales en Ecuador: muchos son estudios de coyuntura. Tres libros influyentes sobre el movimiento indígena han sido *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* coordinado por Diego Cornejo (1991), *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990* (1992) escrito por Segundo Moreno y José Figueroa, y *Sismo étnico en el Ecuador* (1993), un libro colectivo encabezado por José Almeida. Los dos primeros libros escritos al calor de la coyuntura son sin embargo documentos importantes para comprender los orígenes del movimiento. El primero, de tipo periodístico y pensado para un público general, cuenta con artículos de expertos junto con el punto de vista de los actores del conflicto. *El levantamiento indígena del Inti Raymi* combina el análisis de largo aliento de Segundo Moreno sobre la historia de las sublevaciones indígenas con un análisis más coyuntural del levantamiento de 1990. Una interesante contribución de este libro es la discusión de la heterogeneidad regional del movimiento indígena y la forma en que las luchas locales, regionales, y nacionales se articulan. *Sismo étnico en el Ecuador*, publicado algo después que los otros dos, cuenta con análisis importantes de las raíces del movimiento indígena por León Zamosc, Andrés Guerrero, Jorge León, Jorge Trujillo, José Almeida y otros autores. Un aporte interesante mucho más reciente es *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos* de Fernando Guerrero y Pablo Ospina (2003). Los autores demuestran las conexiones entre los momentos de movilización indígena y los intentos estatales de introducir el ajuste estructural con abundantes datos. Sin embargo, también señalan la colaboración del movimiento con algunas estrategias neo-liberales desde su entrada en el juego político en 1995. Nos muestran así algunas ambigüedades y contradicciones del movimiento indígena con numerosas anécdotas que dan fe de la participación de los autores en la política interna del movimiento, pero sin analizar más a fondo su lógica. También se han

escrito estudios sobre demandas y procesos más específicos del movimiento indígena como pueden ser la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, o el pluralismo jurídico (García, 2002; Chávez y García 2004).

En resumen, desde el primer levantamiento de 1990 se ha escrito mucho sobre el movimiento indígena. Algunos trabajos han sido inspirados por las diferentes coyunturas, otros son el resultado de consultorías para organismos internacionales, para empresas públicas o privadas como las petroleras, o para las mismas organizaciones indígenas, mientras que otros son de corte más analítico. La mayoría de estos trabajos han apoyado al movimiento indígena, siendo las interpretaciones críticas escasas incluso en los momentos de crisis, cuando el movimiento ha cometido errores importantes como fue, desde mi punto de vista, su alianza con el coronel Lucio Gutierrez, un gobernante que se caracterizó por el autoritarismo, la falta de respeto al estado de derecho, y su interés por fraccionar al movimiento indígena. La escasez de posiciones críticas puede responder al deseo de apoyar a un movimiento que ha democratizado un país donde hasta recientemente dominaba la servidumbre y la falta de derechos ciudadanos, y donde aún impera una desigualdad social muy profunda. Además, algunos de estos investigadores han colaborado estrechamente con el movimiento indígena como asesores políticos, en consultorías, o en trabajo de desarrollo. Esta colaboración tan estrecha hace que sea difícil tomar la posición de cierta distancia que hace falta para el análisis académico, ya que, por ejemplo, los investigadores necesitan los avales de las organizaciones para obtener fondos de investigación. La visión crítica tampoco es popular entre los funcionarios de organismos internacionales o empresas petroleras que según algunos autores han buscado co-optar o despolitizar estos movimientos (Bretón 2005). Estas instituciones suelen estar más interesadas en una visión celebratoria y despolitizada que en una reflexión que pueda fortalecer la lucha política a largo plazo. Quizás una visión más distante y crítica podría contribuir a fortalecer al movimiento indígena y a refinar su proyecto político e ideológico en vez de debilitarlo como a menudo se asegura para silenciar este tipo de posiciones.

Como los investigadores norteamericanos tampoco se han decidido a analizar críticamente la trayectoria del movimiento indígena en un contexto de merecida, pero también ingenua celebración de las lu-

chas y éxitos indígenas, y en un contexto en que los filtros académicos tienden a marginar las visiones menos optimistas, las críticas han tendido a provenir más desde Europa. Roberto Santana (2004) y Víctor Bretón (2005, 2001) han escrito este tipo de análisis. Santana, un profesor de la universidad de Toulouse, Le Mirail con trabajo de largo plazo sobre el movimiento indígena del Ecuador, sostiene que el movimiento indígena se ha caracterizado por lo que él denomina el fetichismo organizacional: Según Santana se ha enfatizado la maquinaria organizativa y la movilización en detrimento de la reflexión sobre un proyecto político coherente a largo plazo. La falta de gobernabilidad causada por los levantamientos periódicos solo ha beneficiado según Santana al proyecto continuista de unas élites que no son capaces de competir en un contexto de globalización. Bretón, por su parte, señala que los proyectos de desarrollo de las ONGs y en particular el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (PRODEPINE) financiado por el Banco Mundial no han dado lugar a un mejor nivel de vida para los pueblos indígenas sino a la despolitización de un importante movimiento que fue radical en su día y a la promoción de una mentalidad clientelar y corto-placista entre los liderazgos y las organizaciones de segundo grado. Otra crítica importante es la de Miguel Ángel Cabodevilla (2004) que escribe un libro apasionado sobre el genocidio de los llamados pueblos ocultos, grupos cercanos culturalmente a los huaoranis que viven en la Amazonía con poco contacto con la sociedad ecuatoriana. Cabodevilla denuncia la participación de miembros destacados de la Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONHAE) en las matanzas impulsadas por intereses madereros, así como la complicidad de la CONAIE, a la que la primera organización pertenece, en encubrir estos hechos bajo el palio de la justicia tradicional y las costumbres ancestrales. Cabodevilla resalta la paradoja de que estos pueblos amenazados por el genocidio son representados ante el estado por la misma organización que está contribuyendo a aniquilarles.

Género y etnicidad

Los estudios de género en Ecuador comienzan a desarrollarse en los años ochenta y a institucionalizarse en los noventa (Cuvi, 2006; Herrera, 2001). El desarrollo de esta bibliografía ha estado relacionado

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

Los primeros trabajos sobre género en contextos indígenas en Ecuador se centraron en el papel de la mujer en las economías campesinas. Se enfatizó la flexibilidad de los roles de género en los contextos indígenas de la sierra así como la dignidad del estatus de la mujer en las comunidades indígenas (Poeschel, 1986; A. Martínez, 1998). Sin embargo, el trabajo pionero de Stolen (1987) desató una reflexión sobre la opresión y la violencia que sufren las mujeres campesinas de la sierra, en este caso mestizas. Sin embargo, la violencia contra las mujeres rurales fue caracterizada por Sánchez Parga (1990) como una forma de restaurar la armonía y como un ritual andino de lucha ligado al famoso Tinkuy o lucha ritual pan-andina entre las comunidades de arriba y de abajo. En otras palabras, Sánchez Parga interpretó la violencia contra la mujer indígena como parte de la complementariedad andina. Desde entonces, el debate ha estado enfocado en definir si las sociedades indígenas son igualitarias desde un punto de vista de género, o caracterizadas por la violencia y la discriminación contra la mujer. Este es un debate que no es específico del Ecuador sino que se extiende al resto de los países andinos. Este discurso de complementariedad de género, que también es parte de la auto definición de las organizaciones indígenas, justificaría que las mujeres indígenas se enfoquen en la opresión étnica y no en la de género, así como la carencia de agendas comunes con las mujeres mestizas urbanas (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998). Por otra parte se ha argumentado que las sociedades indígenas son jerárquicas desde el punto de vista de género y que por lo tanto las mujeres indígenas se beneficiarían de una agenda feminista, así como la

agenda feminista se enriquecería con una mayor diversidad étnica y de clase (Prieto et al., 2005; Prieto, 1998).

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

A menudo, la violencia y la opresión contra las mujeres indígenas tanto de la sierra como de la amazonía se ha interpretado como una influencia occidental o capitalista que ha enturbiado aquellas relaciones tradicionales descritas como armoniosas. Esta idea es cuestionada por Blanca Muratorio (2001) que usando fuentes orales y de archivo ha documentado que la violencia de género entre los nupo-qui-chuas tiene raíces tanto internas a su propia tradición como relacionadas con el proceso de colonización. En resumen, también en los estudios de género y etnicidad ha dominado una actitud celebratoria de lo indígena, se ha insistido en la armonía entre hombres y mujeres dificultado la crítica, y se han impuesto los estudios aplicados fuertemente influidos por las fuentes de financiamiento y por los breves plazos para confeccionarlos.

Los intelectuales indígenas y la antropología

Aunque el derecho de todos los ecuatorianos a recibir educación fue reconocido en el siglo XIX (Ramón 1991), en la práctica la mayoría de los indígenas y particularmente las mujeres fueron excluidos del sistema educativo hasta los años sesenta o setenta en que se expandieron los programas de alfabetización y educación popular. Los esfuerzos de los partidos de izquierda junto con líderes indígenas que comenzaron a abrir escuelas para niños campesinos en los años cuarenta, de la iglesia progresista con programas de alfabetización y educación para niños y adultos indígenas, y de las mismas organizaciones indígenas que han demandado el derecho a la educación en la propia lengua y cultura han

permitido la formación paulatina de un grupo de intelectuales indígenas. Estos intelectuales se alfabetizaron, adquirieron educación primaria y secundaria, y a partir de los años setenta comenzaron a tener acceso a la educación superior y más recientemente, aunque aún en pequeño número, a programas de post-grado. Algunos de ellos han disfrutado de ayudas de la cooperación internacional para realizar sus estudios al volverse más conocido el movimiento indígena y al encontrar amplio apoyo en el extranjero.

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

En los años setenta, los salesianos comenzaron a publicar el trabajo de autores amazónicos en la colección *Mundo Shuar*. En esto, como en otros aspectos, también fueron pioneros. Un ejemplo es el libro de José Vicente Jintiach (1976), un líder histórico de la Federación Shuar y uno de los primeros que tuvieron acceso a la educación superior en la Universidad Católica. El libro es interesante porque refleja las dificultades que sufrieron los jóvenes shuar para adaptarse a las escuelas e internados de los salesianos. Así, el libro deja ver la transición, a

veces dolorosa y a veces afortunada según el autor, entre las dos culturas. Jintiach retrata a los shuar como un pueblo deseoso de integrarse a la modernidad, ya que por ejemplo disfrutaban de las pocas películas que podían ver en Sucúa y de la música de los Beatles. Como es característico de la igualitaria cultura shuar, siempre cuestionadora de la autoridad, Jintiach es muy crítico de los salesianos. Según Jintiach, lo más doloroso para los adolescentes shuar internados en las escuelas salesianas fue la falta de libertad personal y la represión sexual. Sin embargo, Jintiach reconoce sin ambigüedad la importancia que para los shuar tuvo la oportunidad de educarse en la cultura occidental. No sólo es interesante que los salesianos hayan publicado el trabajo de un autor indígena en una época tan temprana, sino que se hayan atrevido a publicar una obra que cuestionaba su propio quehacer misionero.

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

Sin embargo, a diferencia de Jintiach y Maldonado, Raul Ilaquiche (2004) actual vicepresidente de Ecuarrunari, representa la cultura indígena como anclada en el pasado pre-hispánico y estática, para legitimar la reivindicación que el movimiento indígena hace del pluralismo legal, un derecho reconocido en la Constitución de 1998. Ilaquiche es poco crítico de la tensión entre la justicia indígena y los derechos humanos, que es uno de los cuellos de botella para la implementación del pluralismo legal. Así mismo retrata los usos y costumbres jurídicos de las comunidades como ancestrales, negando la evidencia del legado hacendatario en el tipo de castigos físicos (por ejemplo el uso del látigo o acial) y la forma simbólica en que se llevan a cabo (por ejemplo invocando al padre, hijo y espíritu santo).

Los trabajos publicados por parte de intelectuales indígenas, aunque no abundan debido a las dificultades descritas arriba, y aunque suelen estar ceñidos a las tesis para adquirir grados académicos, nos

presentan una variedad de perspectivas que debemos tomar en cuenta en el debate académico.

Conclusión

¿Cómo afecta vivir en un contexto inestable, o intenso desde el punto de vista de los cambios políticos y económicos, el trabajo intelectual de los antropólogos que residen en Ecuador? ¿Qué oportunidades se presentan y que problemas aparecen para realizar trabajo académico? Usaré el ejemplo del pensamiento antropológico sobre el tema indígena para tratar de responder estas preguntas. Por un lado hemos visto que el trabajo antropológico sobre el tema indígena surge desde la misma realidad social, desde los proyectos políticos para transformarla, y desde los mismos actores, de ahí su carácter políticamente comprometido y aplicado. Esto ha llevado a que muchas discusiones hayan sido relevantes en lugar de triviales y a que los investigadores hayan estado bien informados, cosa que no siempre ocurre en otros contextos académicos. Sin embargo, puede que la combinación entre acción y reflexión haya tenido también sus limitaciones, particularmente la falta de tiempo y de distancia para una reflexión puramente académica de largo aliento. Por esta razón se da el hecho de que muchas veces los trabajos académicos más interesantes han sido las tesis de licenciatura y de post-grado. Por otro lado, la volatilidad política y económica así como la fragilidad institucional del mundo académico ecuatoriano ha llevado a que los investigadores tengan que cambiar sus temas de acuerdo a la coyuntura y a la disponibilidad de fondos de investigación que a menudo le siguen a ésta. O que hayan debido ajustarse a las agendas de los organismos financiadores, sacrificando el trabajo independiente de largo plazo que es tan necesario para la reflexión intelectual. Otro aspecto que se debería trabajar en la comunidad antropológica es una mayor democratización de los empleos y de las ideas, me refiero en particular a la mayor inclusión de las personas y de los aportes de académicas mujeres, y de académicos indígenas y afro ecuatorianos.

Nota

- 1 Algunas personas inspiraron este trabajo y ayudaron a mejorarlo con sus sugerencias y comentarios. Quisiera agradecer a Deborah Poole, Víctor Bretón,

Francisco Rhon, José Yáñez, Andrés Guerrero, Segundo Moreno, Carlos de la Torre, Mercedes Prieto, Gioconda Herrera, Carlos Arcos, Fernando García y otros colegas de FLACSO. María Pía Vera también contribuyó a este trabajo como asistente de investigación.

Referencias

Libros y artículos

Almeida, Ileana

1996 *Temas y cultura quichua en el Ecuador*, Quito, Abya-Yala.

Almeida, José

1996 "Fundamentos del racismo ecuatoriano," en *Ecuador Debate* num. 38, pp. 55-71.

Almeida, José et all.

1993 *Sismo étnico en Ecuador*, Quito, CEDIME y Abya-Yala.

Arcos Cabrera, Carlos

2005 "Los avatares de la literatura ecuatoriana: El caso Chiriboga," en *Letras*, Chile, septiembre.

Bartoli, Laura

2002 *Antropología aplicada: Historia y perspectivas desde América Latina*, Quito, Abya-Yala.

Becker, Marc y Clark, Kim

2004 "Indigenous struggles for land rights on the Zumbahua hacienda in twentieth century Ecuador," Ponencia preparada para la conferencia New Directions in the History of Rural Society, Iowa State University.

Botasso, Juan

1986 "Las nacionalidades indígenas, el estado y las misiones en el Ecuador," en *Ecuador Debate* num.12, pp. 151-159.

Bretón, Víctor

2005 *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*, Quito, CAAP.

Bretón, Víctor

2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos*, Quito, FLACSO y Universidad de Lleida.

Burgos, Hugo

1997 [1970] *Relaciones interétnicas en Riobamba*, Quito, Corporación Editora Nacional.

Bustamante, Teodoro

1988 *La larga lucha del kakaram contra el sucre*, Quito, Abya-Yala.

CAAP

1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, Quito, CAAP.

CAAP

1981 *Comunidad andina: Alternativas políticas de desarrollo*, Quito, CAAP.

Cabodevilla, Miguel Angel

2004 *El exterminio de los pueblos ocultos*, Quito, CICAME.

Cervone, Emma

1998 *Mujeres contracorriente: Voces de líderes indígenas*, Quito, CEPLAES.

Cervone, Emma y Rivera, Freddy

1999 *Ecuador racista: imágenes e identidades*, Quito, FLACSO.

Chávez, Gina y García, Fernando

2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio*, Quito, FLACSO.

Cornejo, Diego (ed.)

1991 *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS, Duende, Abya-Yala.

Crain, Mary

1996 "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes," en A. Stolen y M. Melhus (eds.), *Machos, Mistresses and Madonnas*, New York, Verso.

Crain, Mary

1991 "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession," en *American Ethnologist* vol. 18, num. 1.

Cucurella, Leonella

2005 *Abya-Yala: Tierra en plena madurez*, Quito, Abya-Yala.

Cuvi, Maria

2006 *Pensamiento feminista y escritos de mujeres en el Ecuador: 1980-1990*, Quito, UNIFEM-UNICEF.

De la Torre, Carlos

2002 *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*, Quito, CAAP.

De la Torre, Carlos

1996 *El racismo en el Ecuador. Experiencias de los indios de clase media*, Quito, CAAP. (Segunda edición en 2002 con Abya-Yala).

Escobar, Arturo

2006 "Revisioning Latin American and Caribbean Studies: A Geopolitics of Knowledge Approach," en *Latin American Studies Association Forum* vol. 37, num. 2, pp. 11-14.

García, Fernando

2002 *Formas indígenas de administrar justicia*, Quito, FLACSO.

García, Fernando

1980 "Introducción," en *Revista de la Universidad Católica* vol. 8, num. 26, pp. 7-14.

García, Fernando

1977 *Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria*, Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

Greenhouse, Carol

2002 "Introduction," en C. Greenhouse, E. Mertz, and K. Warren (eds.), *Ethnography in Unstable Places: Everyday Lives in Contexts of Dramatic Political Change*, Durham, Duke University Press.

Guerrero, Andrés

1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador," en José Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDI-ME/Abya-Yala.

Herrera, Gioconda

2001 "Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y el reconocimiento," en Gioconda Herrera (ed.), *Antología de estudios de género*, Quito, FLACSO.

Ilaquiche, Raul

2004 *Pluralismo jurídico y administración de justicia indígena en Ecuador*, Quito, Hans Seidel.

Iturralde, Diego

1980 *Guamote: Campesinos y comunas*, Otavalo-Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.

Jintiach, José Vicente

1976 *La integración del estudiante shuar en su grupo social*, Sucúa, Mundo Shuar.

Maldonado, Gina

2004 *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario del kichwa otavalo universal*, Quito, FLACSO.

Martínez, Alexandra

1998 "La producción de esteras en Yahuarcocha y la construcción del significado de ser mujer y ser hombre," en Cristóbal Landázuri (coord.), *Memorias del primer congreso ecuatoriano de antropología*, Quito, PUCE-Marka.

Martínez Novo, Carmen

2004 "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi 1970-2004," en *Ecuador Debate* num. 63, pp. 235-268.

- Moreno Yáñez, Segundo, manuscrito en prensa
 “Antropología abierta, antropología ambigua: Tendencias actuales de la antropología ecuatoriana.”
- Moreno Yáñez, Segundo
 1992 *Antropología ecuatoriana: Pasado y presente*, Quito, Ediguías.
- Moreno Yáñez, Segundo
 1985 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del S. XVIII hasta finales de la colonia*, Quito, PUCE.
- Moreno Yáñez, Segundo y Figueroa, José
 1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Quito, Abya-Yala.
- Moya, Ruth
 1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino*, Otavalo-Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología.
- Muratorio, Blanca
 2001 “History and Cultural Memory of Violence Against Indigenous Women in the Ecuadorian Upper Amazon,” manuscrito.
- Ospina, Pablo y Guerrero Fernando
 2003 *El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*, Quito, CLACSO.
- Pelizzaro, Siro
 1990 *Arutam: Mitología Shuar*, Quito, Abya-Yala.
- Poeschel, Ursula
 1986 *La mujer salasaca*, Quito, Abya-Yala.
- Prieto, Mercedes
 2005 *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*, FLACSO, Quito.
- Prieto, Mercedes
 2004 *Liberalismo y temor: Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial*, Quito, FLACSO.
- Prieto, Mercedes
 1998 “El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y étnia,” en E. Cervone (ed.), *Mujeres contracorriente*, Quito, CEPLAES.
- Prieto, Mercedes
 1980 “Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina,” en O. Barsky et al. (eds.), *Ecuador: cambios en el agro serrano*, Quito, FLACSO/CEPLAES.
- Prieto, Mercedes, Cuminao, Clorinda, Flores, Alejandra, Maldonado, Gina y Pequeño, Andrea
 2005 “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto,” en Mercedes Prieto (coord.), *Mujeres ecuatorianas: Entre la crisis y las oportunidades*, Quito, FLACSO.

Rabier, Jean Muteba

- 1998 "Blackness, the Racial Spatial Order, Migrations and Miss Ecuador 1995-1996," en *American Anthropologist* vol. 100, num. 2, pp. 421-430.

Ramón, Galo

- 1991 "Ese secreto poder de la escritura," en Diego Cornejo (Coord), *Indios*, Quito, ILDIS, Duende y Abya-Yala.

Ramón, Galo

- 1987 *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*, Quito, CAAP.

Rodríguez, Lilia

- 1994 *Mujeres de Solanda*, Quito, ILDIS.

Roseberry, William

- 1994 *Anthropologies and Histories*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Rubenstein, Steven

- 2005 "La conversión de los Shuar," en *Iconos*, num. 22, pp. 27-48.

Rubio Orbe, Gonzalo

- 1973 "Prólogo," en Gladys Villavicencio, *Relaciones interétnicas en Otavalo*, Mexico, Instituto Indigenista Interamericano.

Rueda, Marco Vinicio

- 1982 *La fiesta religiosa campesina*, Quito, Ediciones de la Universidad Católica.

Salazar, Ernesto

- 1986 *Pioneros de la selva*, Quito, Abya-Yala.

Sánchez Parga, José

- 2002 *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, Quito, CAAP.

Sánchez Parga, José, 1990, *¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en los Andes*, Quito, CAAP.

Santana, Roberto

- 2004 "Cuando las élites indígenas giran en redondo: el caso de los liderazgos indígenas en Ecuador," en *Ecuador Debate* num. 61, pp. 235-258.

Stolen, Kristi Anne

- 1987 *A media voz: relaciones de género en la sierra ecuatoriana*, Quito, CEPLAES.

Trujillo, Jorge

- 1993 "La insurrección imaginaria," en Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME/Abya-Yala.

Villavicencio, Gladis

1973 *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?* México, Instituto Indigenista Interamericano.

Weismantel, Mary

1988 *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Yáñez, José

1988 *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic*, Quito, Abya-Yala.

Zamosc, León

1993 "Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana," en Almeida et al. (eds.), *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDI-ME/Abya-Yala.

Materiales audiovisuales

Audiovisuales Don Bosco. *Abya-Yala*.

Audiovisuales Don Bosco. *Misiones en el Oriente*.

Audiovisuales Don Bosco. *Rumicruz*.

Audiovisuales Don Bosco. *Salesianos en el Ecuador*.