

**Pontificia Universidad Católica del Ecuador**

**Facultad de Ciencias Humanas**

**Disertación previa a la obtención del título de Antropóloga con mención en  
Antropología sociocultural**

**Configuración del campo disciplinar de la antropología sociocultural alrededor de su  
profesionalización en el Ecuador (1940-1972)**

**Daisy Daniela Barba Villamarín**

**Directora: M. Sc. María Piedad Vera Toscano**

**Quito, 2020**

Para Pilar y Ernesto

## **Agradecimientos**

A todas mis profesoras y profesores a lo largo de mi formación profesional, de quienes he aprendido a sobrellevar el compromiso ético que representa el trabajo antropológico.

A Pía, directora de esta investigación, por abrir paso al estudio de la historia de nuestra disciplina.

A mis entrevistados: Marcelo Naranjo, Cristóbal Landázuri, Enrique Ayala Mora, Fernando García, Segundo Moreno Yáñez... por su valioso tiempo.

A todas las personas que laboran en los diferentes archivos históricos que visité y donde entendí la importancia de su cuidado y accesibilidad al público. Especialmente, a la Lic. Teresa Mayorga que mostró mucha simpatía hacia mi trabajo y me ayudó personalmente con el acercamiento al profesor Segundo Moreno Yáñez.

A mis compañeras y compañeros de aula.

## **Resumen**

Este trabajo es un esfuerzo por ampliar el panorama histórico de la antropología en el Ecuador. Para ello, se analiza el desarrollo del campo disciplinar de la antropología sociocultural alrededor de su profesionalización en el país desde 1940 hasta 1970. Durante este período se encontraron varios agentes que impulsaron la institucionalización de espacios abocados a la formación de trabajadores de campo y a la producción de estudios sobre la otredad. El camino transitado para institucionalizar la antropología sociocultural se conformó por los impulsos de Antonio Santiana y Aníbal Buitrón durante las décadas de 1940 y 1950, la operación del Instituto de Antropología de la Universidad Central y del Instituto Ecuatoriano de Folklore durante la década de 1960, y la creación del Departamento de Antropología de la Universidad Católica en 1971. Este último se constituyó como el hito definitivo de profesionalización de la antropología a partir de la figura de carrera universitaria.

**Palabras claves:** Antropología ecuatoriana, Indigenismo, Antonio Santiana, Aníbal Buitrón, folklore, Departamento de antropología PUCE.

## Tabla de contenido

Introducción .....	1
Estudios de la historia de la antropología en el Ecuador: panorama y debates .....	6
Planteamiento del problema.....	14
Metodología de la investigación .....	17
Hacia una conceptualización del campo disciplinar .....	21
Capítulo I: El indigenismo como antesala de la institucionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador.....	41
1. El Instituto Indigenista Interamericano.....	42
2. El Instituto Indigenista Ecuatoriano.....	44
3. El “indio” en el derecho y la sociología: del evolucionismo al integracionismo.....	47
4. La antropología en el Instituto Indigenista Ecuatoriano .....	51
5. De la arqueología, la antropología física y la etnografía: Paul Rivet, Jacinto Jijón y Caamaño, y Antonio Santiana.....	53
6. El quehacer de la antropología desde el trabajo de campo .....	58
Capítulo II: Primeros impulsos de institucionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador (1940 a 1960).....	62
1. Breve contexto: Inicios de las políticas del desarrollo en el Ecuador .....	62
2. Los impulsos de institucionalidad de la antropología sociocultural ecuatoriana: Antropología académica vs. Antropología aplicada.....	66
3. La cultura entre la tradición y el progreso .....	88
Capítulo III: Institutos antropológicos en la década de 1960: Varios intentos irresolutos .....	92
1. La década de los sesenta y la Primera Ley de Reforma Agraria.....	92
2. La institucionalidad para formar investigadores de campo.....	97
3. Del estudio del indio al estudio de la cultura popular.....	108
Capítulo IV: La profesionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador .....	110
1. Políticas nacionalistas y la Segunda Ley de Reforma Agraria .....	110
2. Apertura del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica (PUCE) ....	112
3. Estudios sobre campesinado .....	135
Conclusiones .....	139
Bibliografía .....	143

## Introducción

En los inicios del Departamento de Antropología de mi Universidad, Vinicio Rueda planteó el objetivo de “no limitarnos a repetir teorías y métodos extraños”, por lo que “no podemos menospreciar y olvidar las conquistas logradas tras múltiples esfuerzos de tantos insignes investigadores en el país” (1974, p. 78). Siguiendo la propuesta del profesor, esta investigación es un ejercicio por recordar a quienes nos precedieron en el quehacer de la antropología sociocultural. Lo que significa revalorizar los esfuerzos de dichos antropólogos<sup>1</sup>, sin por esto obviar las limitaciones que influyeron en el desarrollo de la disciplina.

Bajo dicha motivación, el presente trabajo es un modesto aporte a los estudios sobre la historia de la antropología sociocultural en el Ecuador. El cual va a analizar el período comprendido entre 1940 a 1972, momento en el que esta disciplina presentó diversas dinámicas de funcionamiento alrededor de su profesionalización. La década del cuarenta ha resultado pertinente como punto de partida, ya que durante estos años el indigenismo tuvo un papel relevante en el debate nacional, siendo de su interés el estudio del “indio ecuatoriano” y su alteridad. De ahí que para 1943 se fundó el Instituto Indigenista Ecuatoriano y, en estos años existió una fuerte presencia de intelectuales abocados al problema de aquella “otredad”. El discurso indigenista trató de dar repuesta desde distintas voces a la integración de la población indígena al Estado-nación. Es decir, dicho interés se registró desde varios campos de saber, ya sea artístico, jurídico, sociológico y antropológico. Pues vale, entonces, comenzar por preguntarse qué tan ligada estuvo la antropología a las dinámicas institucionales indigenistas y si existieron particularidades en el desarrollo de la antropología con relación al vasto repertorio del indigenismo.

Se suma a la relevancia de la década del cuarenta, la presencia de varios impulsos por institucionalizar la antropología sociocultural a través de su profesionalización, convirtiéndola en una disciplina autónoma frente a otras ciencias sociales. En este momento, aparecen dos agentes importantes: Antonio Santiana y Aníbal Buitrón –primer antropólogo ecuatoriano profesional–. A partir de 1946, en la Universidad Central del Ecuador (UCE), Santiana reinauguró la cátedra de Arqueología dictada por Max Uhle y,

---

<sup>1</sup> Respetando su autodefinición más allá de los títulos que ahora nos autorizan.

luego, por Jacinto Jijón y Caamaño desde 1925 hasta 1935. Después de 11 años, Antonio Santiana retomó la cátedra y enfatizó en un enfoque antropológico, más allá de la iniciativa de Jijón y Caamaño que junto a Uhle desarrollaron principalmente para la arqueología. También, la década del cuarenta se torna importante porque Aníbal Buitrón entra en la escena de la antropología ecuatoriana. Este propuso al Ministerio de Educación la creación de espacios de enseñanza antropológica y, además, participó directamente en el diseño de las políticas indigenistas de la época.

Durante la segunda mitad de la década del cuarenta, la antropología sociocultural en el Ecuador continuó el tránsito hacia su configuración como campo disciplinar, a partir de la emergencia de distintas formas de institucionalidad arraigadas en un proyecto de profesionalización de investigadores de campo. Primero, para 1946, como ya se dijo, se consolidó la cátedra de antropología en la UCE. Luego se creó la Asociación Ecuatoriana de Antropología en 1947 donde se encontraban operando diversos agentes autorizados.

Para la década del cincuenta y sesenta, el campo disciplinar antropológico siguió su camino con la apertura de dos institutos antropológicos distintos: el Instituto de Antropología de la UCE y el Instituto Ecuatoriano de Folklore. Los cuales operaron, de manera más o menos sostenida, a partir de consolidar espacios para la formación de trabajadores de campo. Por un lado, el Instituto de Antropología de la UCE logró proponer un pequeño pensum de estudios de antropología. Lo que se vio truncado con el fallecimiento de Santiana y con la reestructuración de la Facultad de Jurisprudencia a partir de la creación de la escuela de sociología, desterrando a la antropología como carrera profesional de la UCE. Por otro lado, el Instituto Ecuatoriano de Folklore nació a partir de la conformación de la Primera Mesa de Folklore junto a figuras como Carvalho Neto y el mismo Antonio Santiana. Este instituto, también, formó un primer pensum de estudios que introdujo al estudio de la antropología, pero este, sobre todo, se especializó en el folklore.

Finalmente, en 1971, tras el fracaso de los institutos de la década de 1960 se fundó el Departamento de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) que marcó el modelo definitivo de profesionalización a partir de la figura de carrera universitaria. Esta nació siendo parte de la Facultad de Ciencias Humanas, donde hubo una fuerte influencia de filósofos jesuitas inscritos en la Teología de la Liberación,

quienes definieron al estudio de las ciencias humanas como un acercamiento al fenómeno del “hombre” a partir de la interconexión entre la filosofía, la antropología y la sociología. Además, el Departamento mantuvo cercanía con las líneas investigativas de la antropología mexicana, por lo que las primeras tesis de pregrado producidas en este espacio fueron, en su mayoría, sobre el campesinado.

Se ha visto así necesario realizar un estudio a profundidad de dicho momento en el que confluyen varias formas de institucionalidad antropológica en el Ecuador. Tales formas de institucionalización están inmersas en la producción y disputa de diversos discursos sobre el objeto/sujeto de estudio de la antropología sociocultural y sobre su propia identidad disciplinaria. Este estudio es un esfuerzo por comprender la historia de esta disciplina desde la agencia de los sujetos más que como un campo definido por la imposición estructural de determinadas coyunturas políticas. Por ejemplo, cuando la lectura histórica obedece a lógicas de gobierno, donde estas mecánicamente determinan ciertas formas de estudio. Esta última postura, centrada en la coyuntura política desde una perspectiva macro, es definida por la sociología de la ciencia como externalista y ha sido eje de las narrativas históricas de la mayoría de trabajos sobre el desarrollo de la antropología ecuatoriana (Moreno, 1992; Bartoli, 2002, entre otros).

La propuesta de esta investigación se configura bajo una postura teórica constructivista, pero que no deja de lado los diferentes aportes conceptuales realizados por *las antropologías de las antropologías*. Es decir, se entiende a la disciplina como un campo social específico que se lo objetiva a partir de sus relaciones de fuerzas, ya que estas lo estructuran y dinamizan. Bajo el marco conceptual de Bourdieu se ha propuesto una mirada de la institucionalización del campo disciplinar de la antropología sociocultural en tres niveles de análisis: el contextual, el institucional y el de las representaciones sociales. Y donde, *las antropologías de las antropologías* plantean categorías analíticas que permiten ahondar en las particularidades de la disciplina antropológica, por ejemplo, las antropologías latinoamericanas como espacios subalternos de conocimiento, o la autoridad etnográfica como un ejercicio identitario de los antropólogos.

Esta investigación se ha organizado a raíz de una periodización que toma en cuenta las trayectorias institucionales de la disciplina, ya que estas proponen formas distintas de

funcionamiento. Además, esta periodización no deja de complementarse con los contextos político-económicos propuestos por la historiografía ecuatoriana.

El primer capítulo, en una suerte de obertura hacia la institucionalización de la antropología sociocultural, presenta al indigenismo y sus diversas manifestaciones durante la década del cuarenta. Algunos hechos relevantes nombrados son el Congreso de Pátzcuaro de 1940, la consiguiente fundación del Instituto Indigenista Interamericano y del Instituto Indigenista Ecuatoriano. Espacios en los que participaron varios antropólogos estadounidenses y mexicanos, y en los que se construyeron vínculos intelectuales con el Ecuador. Esto ha permitido visibilizar la amalgama de discursos que componen el indigenismo, los cuales giran en torno al problema del “indio ecuatoriano”. Donde el discurso antropológico, en detrimento del jurídico-sociológico, apeló a su método: el trabajo de campo como mecanismo de identidad académica y profesional.

El segundo capítulo inicia la periodización de la profesionalización de la disciplina entre las décadas de 1940 y 1950. Esto gracias al impulso de Antonio Santiana y Aníbal Buitrón, quienes construyeron dos dinámicas distintas de institucionalización. Una más ligada al espacio académico de la universidad y otra más abocada a la antropología aplicada. Este proceso de consolidación de espacios especializados en el quehacer antropológico respondió a la capacidad de disputa por los diferentes capitales científicos, los cuales legitiman dichos espacios. Bajo estas lógicas la antropología sociocultural construyó su sujeto de estudio a partir del análisis de datos de primera mano tanto del ámbito cultural como social de las comunidades indígenas.

El tercer capítulo analiza la década de 1960 cuando apareció una forma particular de funcionamiento de la institucionalidad antropológica: los institutos. Aquí se ubicaron, por un lado, el Instituto Antropológico adscrito a la UCE, donde Santiana amplió la cátedra de antropología y, por otro lado, el Instituto Ecuatoriano de Folklore (1961-?) adscrito a la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Estos espacios impulsaron la enseñanza de la antropología sociocultural, tanto teórica como metodológica —específicamente el trabajo de campo—. Esto implicó la producción de varias investigaciones en torno al legado de Santiana, pero, sobre todo, desarrollaron una nueva forma de representación de lo indígena: el folklore.

El último capítulo cierra esta investigación con el estudio de los inicios de la década de 1970. Momento en que se creó el Departamento de Antropología de la PUCE, lo cual significó la profesionalización definitiva de la antropología en el Ecuador bajo la figura de carrera universitaria. Aquí, la enseñanza de la antropología fue definida como contemporánea debido a que centró sus estudios en las dinámicas de cambio de las sociedades campesinas debido a sus múltiples procesos de globalización; y, donde la antropología fue ejercida como una disciplina comprometida con la transformación social. Los primeros egresados del Departamento evidenciaron en sus investigaciones de grado una perspectiva crítica de la realidad del campesino. Lo cual implicó una nueva representación de lo indígena que apelaba a la agencia política de dichos sujetos, el campesino/indígena dejó de ser considerado como un ente sin voz o una pintura del folklore.

## **Estudios de la historia de la antropología en el Ecuador: panorama y debates**

La historia de la antropología es un campo específico de saber dentro de las ciencias antropológicas que ha buscado dar cuenta del desarrollo de la disciplina. Este campo de estudio “forma parte de la agenda de debates y discusiones de nuestra disciplina desde hace ya varias décadas” (Name, 2015, p. 159). El estudio histórico de la disciplina antropológica ha abordado miradas tanto a nivel global, regional y local; y su profesionalización como campo de estudio ha tenido distintos niveles de desarrollo. Siguiendo a Name, en el caso de varios países de Latinoamérica, “el desarrollo formal de un campo de estudios abocado a la construcción y el análisis del pasado disciplinar tiene una trayectoria más reciente o se encuentra aún en proceso de conformación” (2015, p. 60).

En el Ecuador este campo de estudios de la antropología ha sido acotado, esto posiblemente por factores de orden externo –poco financiamiento a este tipo de investigaciones– y de orden interno –los intereses de investigación suelen ser otros–. A continuación, se van a reseñar los estudios que conforman la escasa pero valiosa literatura sobre la historia de las ciencias antropológicas<sup>2</sup> en el Ecuador que se ha encontrado durante la revisión bibliográfica previa al presente trabajo. Estos antecedentes bibliográficos ayudaron a delimitar de mejor manera los objetivos de mi trabajo investigativo y, a su vez, fueron sustento justificativo del mismo.

Vale mencionar que la literatura revisada muestra una característica en común: son estudios, en su mayoría, de carácter histórico-descriptivo. Sin embargo, la relevancia de los mismos consiste en evidenciar las tendencias de estudio de la antropología ecuatoriana durante los distintos momentos de su historia. La revisión de dicha literatura permite mirar los aportes de cada autor a la comprensión del desarrollo de la antropología en el país: sus discursos, objetos de estudio, instituciones y contextos. Primordialmente, se señala lo respectivo a la rama sociocultural de esta disciplina y a la temporalidad de la presente investigación.

---

<sup>2</sup> Siguiendo a Name en su ejercicio de esbozar el panorama general de los estudios de la historia de la antropología argentina, se entiende como «ciencias antropológicas» los desarrollos de la disciplina en sus diversos campos: antropología sociocultural, arqueología, etnología, antropología biológica y etnohistoria (2015, p. 160).

Existe un solo trabajo, el de Segundo Moreno Yáñez (1992), que abarca un panorama que pretende ser global del desarrollo de la antropología en el Ecuador. Este narra las diversas líneas disciplinares por las cuales ha transitado la antropología y que empiezan desde la época colonial hasta finales del siglo XX. Dicho autor construye el pasado antropológico estableciendo una periodización que organiza la historia a partir de una sucesión de etapas basadas en circunstancias “externas” como son los acontecimientos histórico-políticos. Mi investigación, al contrario, ha construido la historia a partir de las lógicas de funcionamiento del campo disciplinar de la antropología sociocultural, o, desde un estudio de trayectoria (Name, 2015). Los estudios de trayectoria, “a diferencia de las periodizaciones, se organizan en función de aspectos específicos del desarrollo de la disciplina que los autores eligen resaltar según lo que pretenden mostrar” (Name, 2015, p. 165). Mi interés recae en dar cuenta de la agencia de los antropólogos en la construcción de un determinado aparato institucional en torno a la profesionalización de la antropología sociocultural.

Por otro lado, en el campo de estudios de la historia de la antropología del Ecuador figuran diversos trabajos que tienen como objetivo analizar determinadas problemáticas en torno a la antropología ecuatoriana (Andrade, 2012; Bartoli, 2002; Basantes, 2016; García, 2010; Lippi, 2007; Martínez, 2007; Prieto, 2004 y 2010; Salazar, 1994; Valdez, 2010, entre otros). Para revisar tales trabajos junto a sus diferentes problemas de estudio se ha tomado como eje narrativo el modelo de periodización propuesto por Moreno Yáñez. De allí que cuando sea pertinente se evidenciarán los trabajos cuyas problemáticas coincidan con los siguientes momentos propuestos por dicho autor: precursores de la antropología (1700 a 1895), corrientes formativas de la antropología (1895 a 1970) y antropología científica contemporánea (1970 a 1990).

Así, Moreno Yáñez (1992) sugiere que el interés por estudiar temas antropológicos dentro del territorio ecuatoriano se inició en la época colonial, donde aparecieron *los precursores de la antropología* ligados al pensamiento ilustrado, siendo el caso del jesuita Juan de Velasco (1727-1792) y de Eugenio Espejo (1747-1795). Luego, a partir de la conformación del Estado ecuatoriano en 1830 se afianzó una corriente romántica de pensamiento, la cual la califica, también, como precursora de la antropología. Este es “un período en el que se busca la conformación de un Estado-nación y la constitución de una identidad nacional, por lo que se asume gran importancia al

influjo del pensamiento romántico” (Moreno, 1992, p. 25). Para Moreno Yáñez, en general, los precursores ilustrados y románticos fueron “profesionales en otras ramas del saber humano y sus concepciones, aunque se refieren al análisis del hombre como ser social, tienen características más intuitivas que de reflexión racional con una metodología coherente” (1992, p. 22).

Otro momento relevante para la producción antropológica fue el que se suscitó a partir del período del liberalismo en el Ecuador, esto es 1895. Moreno Yáñez (1992) denomina dicho período como *la corriente formativa de la antropología*, donde se detallan varias posturas teóricas: el positivismo sociológico, el indigenismo y el difusionismo. Dichas teorías estuvieron prestas al estudio de la “raza india”, como bien lo ha estudiado Prieto (2004)<sup>3</sup>, donde las élites políticas e intelectuales construyeron un discurso científico de raza para la administración de las poblaciones indígenas en el Ecuador. La autora menciona varios foros y disciplinas científicas, a inicios del siglo XX, que fueron espacios centrales del debate sobre el concepto raza, por ejemplo: la Sociedad Jurídico-Literaria que se instituyó en 1902 y estuvo compuesta por juristas, escritores y estudiantes de la Universidad Central del Ecuador (UCE); la Academia Nacional de Historia creada en 1909; y, la cátedra de sociología de la Facultad de Jurisprudencia de la UCE fundada en 1915.

Sobre la Academia Nacional de Historia vale mencionar que esta tuvo como objetivo central “realizar investigación científica y publicar trabajos históricos. La organización operaba bajo la premisa de que la construcción de la historia era un empresa patriótica ya que los pueblos sin pasado eran pueblos sin tradiciones e ideales” (Prieto, 2004, p. 94). Uno de sus intereses fue representar dicho pasado a partir de las sociedades indígenas precolombinas, para lo cual la arqueología ligada a la producción histórica fue un dispositivo funcional a dicho interés. De allí que el origen de la arqueología en el país está asociado con la disciplina histórica y con sus figuras más importantes: Federico González Suárez y Jacinto Jijón y Caamaño (Lippi, 2007; Moreno, 1992; Prieto, 2004; Salazar, 1994; Valdez, 2010).

---

<sup>3</sup> Vale aclarar que el libro de Prieto, *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 -1950* (2004), no tiene como tema principal la historia de la disciplina antropológica. Sin embargo, al estudiar los discursos sobre el indígena ecuatoriano construidos por las élites políticas y culturales se muestra cierta producción antropológica en un momento dado.

Jacinto Jijón y Caamaño, especialmente, fue quien impulsó las investigaciones arqueológicas en el país y, además, promovió relaciones académicas con arqueólogos internacionales. Ejemplo de aquello es el auspicio que entre 1919 y 1925 Jijón y Caamaño dio “al arqueólogo alemán Max Uhle para que desarrollara excavaciones en el sur del país y Perú” (Prieto, 2004, p. 96). Por influencia de Max Uhle se creó el Museo de Arqueología Nacional de la Universidad Central del Ecuador en 1925. Parte de la historia de dicho museo es reconstruida por Basantes (2016), quien elabora una breve reseña de sus dinámicas institucionales a lo largo del tiempo. Entre las cuales se encuentran sus principales directores que impulsaron en distintos momentos la organización del museo: Max Uhle, Jacinto Jijón y Caamaño, Antonio Santiana y María Angélica Carluci. Antonio Santiana fue quien amplió, más tarde, la muestra arqueológica del museo hacia una línea etnográfica, ya que “es en 1959, cuando la Facultad de Filosofía y Letras le concede la reapertura y dirección del Museo al Dr. Antonio Santiana, quien ya ejercía la cátedra de antropología y etnografía en la misma Facultad desde 1946” (Basantes, 2016, p. 7).

Por otro lado, dentro de *las corrientes formativas de la antropología*, varios autores señalan al indigenismo como una importante influencia teórica y política en el desarrollo de la antropología ecuatoriana, ya que el indígena sería *per se* el sujeto de estudio de dicha disciplina (Bartoli, 2002; Clark, 1999; Moreno, 1992; Prieto, 2004). El indigenismo fue un movimiento intelectual que planteó el problema de la integración de las poblaciones indígenas al Estado-nación. Para lo que se configuró una red de intelectuales a nivel del continente americano, cuya expresión máxima fue el Primer Congreso Indigenista Interamericano en 1940, el mismo que dio paso a la creación del Instituto Indigenista Interamericano. Tal Instituto fue “un espacio transnacional para debatir las perspectivas y enfoques sobre el tema indígena, pero también para crear fronteras culturales y raciales entre el Norte y el Sur” (Prieto, 2010, p. 262). A partir de esto, sin tardar, se creó el Instituto Indigenista Ecuatoriano en 1943, cuyo objetivo fue “estudiar el problema del indígena en todos sus aspectos y aportar para un mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas” (Bartoli, 2002, p. 61).

Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968), representante y fundador del indigenismo ecuatoriano, fue una figura que pisó tanto el escenario político como el académico. Una de sus obras relevantes fue “una suerte de manifiesto indigenista [*El Indio Ecuatoriano* (1922)]” (Prieto, 2004, p. 70). Jaramillo Alvarado estuvo al frente del Instituto Indigenista

Ecuatoriano: “Cuyos objetivos eran: la investigación de la jurisprudencia a favor de los indios, la difusión de la causa indígena y la formación de expertos en asuntos indígenas; su órgano de difusión fue la revista Atahualpa” (Moreno, 1992, p. 40). Otro exponente del indigenismo ecuatoriano fue Gonzalo Rubio Orbe, quien se interesó por el problema indígena “tanto en el terreno de la educación indígena [...], como en su decisivo aporte desde la plataforma pública (la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica), en la implementación de la primera reforma agraria en nuestro país (1964); en sus investigaciones etnográficas e históricas y en el planteamiento y evolución de sus políticas indigenistas” (Cruz, 2012, p. 6).

Para García (2010) y Prieto (2010), el indigenismo, entre otras cosas, abrió camino al diálogo estrecho entre el pensamiento antropológico mexicano y ecuatoriano. Al decir de García (2010), el inicio de dicha relación se configuró de 1910 a 1970 por “un conjunto de diálogos mutuos que van desde las propuestas teóricas y metodológicas, pasando por la formación de profesionales, hasta la puesta en marcha de políticas públicas relacionadas con la llamada antropología aplicada” (García, 2010, p. 106). De tal modo, este autor distingue tres momentos donde se detalla la vinculación entre las dos antropologías: el pensamiento indigenista a inicios de siglo, la práctica de políticas indigenistas (Misión Andina) y el surgimiento de una nueva antropología mexicana junto a una nueva generación de antropólogos ecuatorianos formados en México. Por otro lado, Prieto (2010) analiza el rol de una de las figuras importantes en dicha relación, el indigenista mexicano Moisés Sáenz, quien fundó y dirigió el Instituto Indigenista Interamericano. Más aún, Sáenz impulsó una red de intelectuales indigenistas entre países de América del Sur, incluyendo al Ecuador.

Por otra parte, Bartoli (2002) ubica al indigenismo como piedra angular para la consolidación de la antropología aplicada en el Ecuador. La autora evidencia la imbricación de la antropología aplicada y del indigenismo en tres niveles de análisis: 1) Latinoamérica, 2) Las políticas públicas en Ecuador y diferentes instituciones abocadas a la integración del indígena y 3) La creación de la licenciatura en antropología aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador (UPS) en 1987<sup>4</sup>. Tanto Bartoli (2002)

---

<sup>4</sup> La carrera de antropología de la UPS [1987] se creó después del Departamento de Antropología de la PUCE [1971]. La autora no presta mayor atención al Departamento, ya que su interés es resaltar la antropología aplicada en la UPS bajo la influencia de los salesianos.

como Moreno Yáñez (1992) se refieren a la influencia del indigenismo y de las políticas desarrollistas de Galo Plaza que llevaron a la creación del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG) en 1950. En este momento son relevantes las figuras de Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera quienes dirigieron dicho Instituto y generaron varias investigaciones de orden antropológico (Moreno Yáñez, 1992). Bartoli, igualmente, señala otras instituciones y/o programas del mismo orden así: el Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural, la Misión Andina y el Instituto Lingüístico de Verano. En general estas instituciones fueron “espacios institucionales de colaboración entre gobiernos y antropólogos” (Bartoli, 2002, p. 59), cuyas producciones científicas mostraron una “clara tendencia a la investigación de nuevos caminos de desarrollo, entendido como la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional” (Bartoli, 2002, p. 65).

A diferencia de estos trabajos que dan cuenta del indigenismo como un escenario propio de la antropología, mi investigación entendió al indigenismo como una manifestación intelectual que abarcó desde diversos registros el problema del indígena frente a la construcción del Estado nación. Esto coadyuvó a comprender las particularidades de la antropología sociocultural dentro de las dinámicas institucionales del indigenismo. Así, se pudo identificar instituciones que particularmente estuvieron abocadas a la enseñanza de la disciplina antropológica sociocultural y a la formación de investigadores de campo. Por ejemplo, la cátedra de Santiana, los inicios del IEAG y el Instituto Ecuatoriano de Folklore.

Finalmente, sobre el desarrollo de la antropología como disciplina científica, varios autores coinciden con que la creación del Departamento de Antropología de la PUCE en 1971 fue el momento de iniciación de la profesionalización de la misma (Moreno, 1992; Martínez, 2007; García, 2011; Andrade, 2012)<sup>5</sup>. Para Moreno Yáñez (1992), esto dio paso a lo que denomina *antropología científica contemporánea*. Esta es caracterizada por la aparición de los primeros antropólogos ecuatorianos formados profesionalmente y, particularmente, por la creación del Departamento de Antropología de la PUCE. Aunque, el autor haya mencionado sucintamente a varios de los institutos precedentes, al parecer sin relevancia profesionalizante para la antropología, los cuales

---

<sup>5</sup> Siguiendo a Bartoli (2002), como se mencionó anteriormente, la profesionalización específicamente de la antropología aplicada se inició con la creación de la carrera en la Universidad Salesiana en 1987.

funcionaban en las décadas del sesenta y setenta: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía [1950], Instituto Ecuatoriano de Folklore [1961], e Instituto Otavaleño de Antropología [1966].

Para Moreno, la profesionalización de la antropología y su producción académica tuvo como meta “contribuir a la afirmación de la identidad ecuatoriana como multiétnica y pluricultural” (1992, p. 101). De igual manera, en otro artículo suyo hace referencia a la profesionalización de la antropología que ha implicado el desarrollo de otros problemas de investigación. A partir de la década del ochenta se reemplazó el tema indígena: “Aunque los temas indígenas siguen siendo importantes por su protagonismo político, están siendo sustituidos en la antropología ecuatoriana por los problemas de culturas híbridas y sus retos ante la globalización” (Moreno Yáñez, 2008, p. 216).

García (2010) define a la profesionalización e institucionalización de la antropología ecuatoriana en el momento en que varios ecuatorianos lograron estudiar antropología en México durante la década de 1960<sup>6</sup> y otros empezaron a estudiar en el recién creado Departamento de Antropología de la PUCE: “La presencia de antropólogos mexicanos en Ecuador abrió la posibilidad para que antropólogos ecuatorianos se formaran en los centros académicos de ese país, y luego de su retorno iniciaran de manera profesional la carrera de antropología, lo que permitió su institucionalización” (García, 2010, p. 117). Así también, García (2011) mira la creación del Departamento de Antropología de la PUCE como un espacio donde convergieron varios actores, antropólogos formados en México y Estados Unidos, y además religiosos de la orden jesuita, siendo el caso del decano de aquella facultad, Hernán Malo González. Dicho proceso de institucionalización continuó en la década del ochenta y noventa con el inicio de la carrera de antropología aplicada en la UPS y la maestría de antropología de la FLACSO.

En la misma línea, el trabajo de Andrade (2012) nos dirige a un estudio que examina, desde 1972 hasta el 2012, “las contribuciones, retrocesos, dilemas y problemas de las únicas dos escuelas de pregrado de antropología en el Ecuador [PUCE y UPS], reflejados en sus programas de estudio, estructura docente y estudiantil, tesis, publicaciones y redes virtuales” (Andrade, 2012, p. 11). Tal análisis da cuenta de la

---

<sup>6</sup> Estos antropólogos fueron Alfonso Gortaire, Hugo Burgos y Gladys Villavicencio

dinámica institucional de dichas carreras profesionales, donde las formas de hacer y producir conocimiento antropológico cambiaron. Para el caso de la PUCE, respecto a la institucionalidad se visibilizan cambios en los pensum académicos, donde se va construyendo la disciplina en torno a la enseñanza de teorías clásicas en detrimento de las nuevas realidades sociales. Otros datos que se muestran son el crecimiento poblacional estudiantil y los caracteres socioeconómicos de los estudiantes. En un primer momento, la mayoría de estudiantes fueron bachilleres de colegios públicos y eran personas de edad más adulta. Y en un segundo momento, a partir del incremento de los costos de la carrera, los estudiantes fueron bachilleres de colegios privados y tendieron a ser más jóvenes. Sobre la enseñanza de la antropología se dice que, en sus inicios, hubo interés por temas agrarios a partir del uso de teorías y metodologías clásicas (las cuales la autora las relaciona con un tipo de práctica colonialista). Mientras que, a partir de 1990, las investigaciones centraron su atención en temas urbanos, aunque, se mantuvo en las aulas la enseñanza de teorías y metodologías clásicas.

Respecto al sujeto de estudio de la antropología para la década del setenta – primeros años de existencia de la escuela de antropología de la PUCE–, Andrade (2012) y Martínez (2007) concuerdan en que “los temas de investigación giraron en torno a los cambios ocurridos por las reformas agrarias de 1964 y 1973 y la transición de las comunidades y haciendas hacia formas de organización capitalista” lo que se expresa en los temas de tesis de sus primeros egresados (Andrade, 2012, p. 22). Ambas autoras también señalan que para esta década existe una estrecha relación entre la militancia política y la producción académica: “Tras revisar las instituciones y los principales autores, encuentro que los mismos actores que interactuaron con los campesinos indígenas y que contribuyeron con su organización social y política son también los principales productores de conocimiento antropológico en el Ecuador” (Martínez, 2007, p. 18).

Andrade (2012) y Martínez (2007) sostienen que las líneas de investigación, desarrolladas en las distintas instituciones para 1970 hasta 1990 –Departamento de Antropología de la PUCE, los trabajos de la orden salesiana y la carrera de Antropología Aplicada de la UPS, y en los años ochenta con la creación de la Maestría en Antropología de FLACSO–, fueron principalmente impulsadas por la relación académico-política de

los antropólogos. Donde estos participaron en los procesos de consolidación del movimiento indígena, el cual tuvo su máxima expresión en el levantamiento de 1992.

En esta revisión bibliográfica sobre la historia de la antropología en el Ecuador se ha visto que existen temas particulares que han sido estudiados como son el indigenismo, la antropología aplicada, el Museo de Antropología de la UCE, la arqueología y la antropología en la PUCE. Por lo que mi investigación buscó enfocarse en la reconstrucción histórica del campo disciplinar de la antropología sociocultural en torno a su profesionalización; siendo esta problemática un ladrillo vacío para los estudios de la historia de la disciplina en el país.

### **Planteamiento del problema**

En consecuencia, la pregunta que direccionó la investigación fue ¿a través de qué acciones y mecanismos se configuró el campo disciplinar de la antropología sociocultural en el Ecuador en torno a su profesionalización durante los años de 1940 a 1972? Los antecedentes señalados constituyeron el fundamento de la construcción del problema de esta investigación, ya que estos permitieron encontrar entradas investigativas que aún no han sido analizadas por el estudio de la historia de la antropología ecuatoriana. Las entradas que se han identificado se las ha ordenado en tres diferentes ámbitos investigativos: la temática, la temporalidad y el enfoque teórico del análisis.

En cuanto a la temática, las grandes visiones de conjunto (Moreno, 1992) como aquellas más centradas en un área particular de la disciplina, por ejemplo, la antropología aplicada (Bartoli, 2002) o el indigenismo (Prieto, 2012, entre otros) dan cuenta que los fenómenos suscitados en la historia de la antropología ecuatoriana son muchos y aún faltan por ser estudiados ya que como se ha visto es poca la literatura producida dentro de este ámbito. Esta investigación ha procurado ser más específica a diferencia de los textos que generan las grandes narrativas históricas; esto como mecanismo para profundizar en la construcción de la historia de la antropología ecuatoriana. Por lo que se buscó comprender la profesionalización de la disciplina a partir de sus espacios institucionales. Además, se tomó como objeto de estudio la rama disciplinar de la

antropología sociocultural<sup>7</sup>; debido, en primer lugar, a la necesidad de acotar el estudio y, en segundo lugar, a que la antropología (socio-cultural, arqueología, etnohistórica, física y lingüística) en el Ecuador ha tenido múltiples fuentes de origen. Tal es el caso de la arqueología que en sus inicios estuvo estrechamente ligada a la disciplina histórica (Moreno, 1992; Salazar, 1994; Prieto, 2004; Llipi, 2007; Valdez, 2010); al igual que la antropología física en manos de médicos como Antonio Santiana (Prieto, 2004).

En cuanto a la temporalidad mi interés recayó en el período comprendido entre 1940 hasta 1972. La literatura revisada muestra que durante esta época surgieron varias instituciones con énfasis en la antropología sociocultural: el Instituto Indigenista Ecuatoriano consolidado en 1943, la cátedra de etnología dictada por Santiana y el Museo de Arqueología y Etnografía de la UCE fundados en 1946, el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía establecido en 1950, el Instituto Ecuatoriano de Folklore que abrió su puertas en 1961, el Instituto Otavaleño de Antropología en 1966 y finalmente el Departamento de Antropología de la PUCE que inició la formación de antropólogos a partir del primer semestre del año académico 1971-1972. Aunque todos los autores mencionados señalen este último hecho como marcador de la profesionalización e institucionalización de la antropología en el país, es evidente que mucho antes estuvieron operando diferentes lógicas de institucionalidad que deben ser investigadas<sup>8</sup>.

En cuanto al enfoque teórico del análisis, la mayoría de estudios sobre la antropología ecuatoriana (Moreno, 1992; Bartoli, 2002; Martínez, 2007), como se ha podido observar, condicionan la producción del pensamiento antropológico a las diferentes dinámicas político-económicas definidas por la historiografía: época colonial, inicios del Estado-nación, liberalismo, políticas del desarrollo, reformas agrarias (años sesenta y setenta), y/o movimiento indígena. Por lo que estas tienden en sus estudios a explicar la producción de conocimiento antropológico a partir de ciertas coyunturas político-económicas. Si bien, algunos artículos buscan visibilizar la conformación de redes transnacionales (García, 2010; Prieto, 2010), el eje de estas actividades está vinculado al indigenismo como perspectiva teórica y política que influyó directamente en

---

<sup>7</sup> La cual es entendida como la disciplina antropológica que centra su atención en la alteridad sociocultural a partir del trabajo etnográfico.

<sup>8</sup> Vale aclarar que esto no significa desmerecer la importancia que tuvo la fundación del Departamento de Antropología de la PUCE en profesionalizar la disciplina, pero si se ha visto necesario observar de manera más detallada el campo de su formación y los diversos procesos de profesionalización que le precedieron.

la producción de conocimiento antropológico. Las investigaciones mencionadas se ubican dentro de lo que la sociología de las ciencias denomina *enfoque externalista*, ya que se define a la ciencia como un epifenómeno de las estructuras sociales que no permite observar la agencia de los individuos (Medina, 1983)<sup>9</sup>.

En estas lecturas queda la incertidumbre de poder pensar la historia de la disciplina desde sus propias lógicas institucionales, lo que Bourdieu (2003) ha señalado como autonomía relativa del campo científico; y de esta manera poder mirar detenidamente las expresiones de los distintos agentes, tanto de personas como de instituciones, traducidas en estrategias, disputas, reglas, intereses, etc. Lo señalado me permitirá luego cotejar la relación entre estructura y agencia, esto es: el marco político-económico, encarnado en políticas, frente a los antropólogos. Pues bien, el ladrillo vacío de estos antecedentes ha residido, sobre todo, en investigar desde otro enfoque a la disciplina antropológica ecuatoriana: su nivel institucional. Por lo que se propone una mirada desde la agencia más que desde las constricciones político-económicas.

De allí que sostenga que las instituciones arriba mencionadas, además de generar conocimiento antropológico, prepararon de manera pragmática más que teórica a trabajadores de campo bajo los requerimientos de la antropología socio-cultural aunando en esfuerzos profesionalizantes. Así, el Departamento de Antropología de la PUCE no fue el único, ni el primer agente cuya intención haya sido consolidar la antropología como disciplina profesionalizante y académica en el Ecuador, tal vez sí el definitivo.

### *Objetivos de la investigación*

#### Objetivo general

1. Analizar las acciones y mecanismos que configuraron el campo disciplinar de la antropología sociocultural en torno a la profesionalización durante el período de 1940 a 1972 en el Ecuador.

#### Objetivos específicos

---

<sup>9</sup> Únicamente, el trabajo de Andrade (2012) pretende realizar un estudio de corte *internalista* de la ciencia donde se muestran parte de las dinámicas institucionales de la antropología en las escuelas de antropología de la PUCE y UPS (1970-2012) a partir de las perspectivas de sus agentes, profesores y estudiantes.

1. Identificar las acciones emprendidas por instituciones y antropólogos para la constitución profesional de la antropología sociocultural durante 1940 a 1972 en el Ecuador.
2. Comprender la relación entre el contexto social y el campo disciplinar de la antropología sociocultural en torno a su profesionalización durante el período de 1940 a 1972 en el Ecuador.
3. Analizar la construcción de la estructura institucional del campo disciplinar de la antropología sociocultural en torno a su profesionalización durante el período de 1940 a 1972 en el Ecuador.
4. Identificar el objeto/sujeto de estudio en las investigaciones desarrolladas dentro del campo disciplinar de la antropología sociocultural en torno a su profesionalización durante el período de 1940 a 1972 en el Ecuador.

### **Metodología de la investigación**

La historia de la disciplina antropológica ha sido un ámbito estudiado por los propios antropólogos –aunque no solo ellos– y esto ha significado la reflexión sobre el pasado y también sobre el presente de la disciplina. Tal reflexión se ha convertido en un proyecto antropológico que cabe dentro de lo que se ha denominado *antropologías de las antropologías* como “un intento conceptual por legitimar la validez de la crítica disciplinar como un espacio propio de la antropología” (García Botero, 2008, p. 457). Donde el carácter mismo de la disciplina ha producido las condiciones de emergencia de dicho interés. Esto en razón de una constante preocupación sobre las teorías y los métodos que inciden directamente en la relación entre investigador y sujetos de estudio<sup>10</sup>.

Díaz señala algunas propiedades de la antropología que impulsan la producción de *las antropologías de las antropologías*. Una es la condición autorreflexiva de la disciplina que surge a partir de la experiencia de campo y de la convivencia con la otredad. Esto viabiliza “nuestra condición humana de repensarnos como sujetos culturales, de lo denso que puede ser el proceso de extrañamiento” (Díaz, 2011, p. 197). Sin embargo, no

---

<sup>10</sup> Marvin Harris y George Stocking fueron quienes realizaron las primeras investigaciones interesadas específicamente por el devenir histórico de la disciplina antropológica, esto en la década de 1960.

solo del *estar allí* surge dicha posibilidad, sino también del *estar aquí* que conlleva el proceso de escritura adscrito a estilos de producción específicas. Otra condición que menciona el autor es la de desplazamiento, ya que el antropólogo está en contacto constante con otras antropologías. Este flujo y roce con otras antropologías ha sido una invitación a pensar sobre ellas y sobre nuestras propias experiencias locales.

En tal sentido, la pregunta sobre la alteridad ha traspasado el estudio de los grupos tradicionales de la antropología ya que se ha insertado en la comprensión de su propia identidad disciplinaria. Lo cual ha dado cuenta de la diversidad interna de la disciplina (Díaz, 2011). Precisamente, el aporte de escribir la historia de las antropologías desde una mirada antropológica recae en la habilidad de leer el pasado desde la diversidad de los agentes, los cuales son sujetos situados en contextos culturales específicos (García Botero, 2008).

Pues bien, el desarrollo de los objetivos propuestos ha precisado de estrategias metodológicas histórico-etnográficas. La antropología ha coadyuvado a la lectura histórica al revalorizar el estudio del “espacio acotado donde pueden observarse los comportamientos de sus habitantes desde una perspectiva micro, desde su singularidad, sin eludir la opción de realizar simultáneamente un ejercicio analítico saltando escalas para generalizar o comparar” (Lorandi, 2012, p. 23). A diferencia del interés primigenio de la disciplina histórica que residía en la reconstrucción universal del pasado político de los Estados-nación, a partir del uso de archivos institucionales y de documentos escritos como fuentes objetivas del conocimiento histórico (Burke, 2007).

En este sentido, mi investigación ha hecho uso del análisis narrativo, donde las narraciones producen eventos e historias desde distintas perspectivas: las de los sujetos de estudio y la del investigador (Rosaldo, 2000). Y, sobre todo, donde “las narrativas de los protagonistas acerca de su propia conducta merecen seria atención como formas de análisis social” (Rosaldo, 2000, p. 167). Así, la narrativa histórica ha significado construir una trama a partir de los diferentes factores que intervienen en el acontecimiento, siguiendo a John y Jean Comaroff con respecto a la antropología histórica<sup>11</sup>: “nuestra metodología está menos preocupada por los acontecimientos que por las prácticas

---

<sup>11</sup> Siguiendo al historiador Burke, términos como sociología histórica, **antropología histórica**, geografía histórica “se han vuelto habituales para designar la incorporación de la historia a esas disciplinas como la incorporación de estas a los estudios históricos” (2007, p. 36).

significativas”, y debemos “ser capaces de capturar simultáneamente la unidad y diversidad del proceso social, la incesante convergencia y divergencias de las formas predominantes de poder y sus significados” (citado en Lorandi, 2012, p. 27).

El interés de esta investigación insistió en el análisis de la dinámica y estructura de las diversas instituciones antropológicas y de sus agentes, los mismos que producen discursos situados. De este modo, las prácticas y los discursos de los agentes pertenecientes al campo antropológico durante el lapso temporal estudiado fueron las unidades de análisis. Sin embargo, comprender el hecho histórico-cultural precisó tejer los distintos factores que intervienen en la lógica de dichos institutos y sus agentes, es decir, se los ubicó en sus diversos contextos de producción.

Parte de la construcción narrativa de la historia del campo disciplinar de la antropología requirió la sistematización de los datos de una manera que permitiera exponer los acontecimientos suscitados. Esto significa que los períodos construidos no son absolutos ni mucho menos exactos, sino que responden a las necesidades de esta investigación en función de sus objetivos de estudio. La periodización que ha permitido estructurar esta investigación tomó en cuenta principalmente las trayectorias institucionales de la disciplina ya que estas proponen formas distintas de funcionamiento (Name, 2015). A su vez, esta periodización se complementó con los diferentes contextos políticos definidos por la historiografía ecuatoriana.

Para ello, en un primer momento, se ha realizado una revisión bibliográfica acerca de las particularidades del indigenismo durante la década del cuarenta en el Ecuador: sus instituciones y agentes. Esto ha permitido visibilizar la amalgama de discursos que componen este enfoque y diferenciar el discurso antropológico respecto del jurídico-sociológico.

La periodización inicial abarca las décadas de 1940 y 1950, donde se observan los primeros impulsos de institucionalización de la antropología en torno a su profesionalización. La técnica de recolección de datos que permitió analizar las dinámicas de funcionamiento de estos institutos fue el trabajo de archivo realizado en el Archivo General de la UCE, el Archivo de la Universidad de Chicago y el Archivo del Ministerio de Cultural. Se puso especial interés en la búsqueda de programas curriculares, actividades realizadas y discursos producidos. Donde las fuentes primarias las

constituyeron diferentes órganos de difusión: revistas, publicaciones, boletines, así como cartas, diarios de campo, libro de actas del Honorable Consejo Universitario, normativas o estatutos, proyectos, vínculos interinstitucionales, entre otros.

Luego, se analiza la década de 1960, donde aparecen institutos antropológicos como una forma particular de funcionamiento. Aquí, se levantó una red de agentes y trayectorias profesionales, con el propósito de dar cuenta de sus relaciones o vínculos de estos con distintas instituciones en el ámbito de la antropología. También, se observaron los distintos trabajos de los antropólogos pertenecientes a estos institutos para entender sus líneas de investigación a partir de la revisión de fuentes documentales como la *Revista Humanitas* y la *Revista del Instituto Ecuatoriano de Folklore*.

Finalmente, se cierra esta periodización en la década de 1970 con la apertura del Departamento de Antropología de la PUCE. Para este apartado, se realizó una revisión bibliográfica de literatura sobre dicho Departamento y una búsqueda de documentos en el Archivo General de la PUCE. Además, aquí, se realizaron entrevistas semiestructuradas a varios antropólogos e investigadores que tuvieron algún tipo de relación con este espacio. Sus memorias permitieron obtener información sobre el origen del Departamento y, también, sobre la configuración disciplinar antropológica en el país: contextos, prácticas y discursos.

#### *Limitaciones de la investigación*

La limitación mayor que presentó esta investigación fue la escasa información sobre la agencia de antropólogas en el Ecuador: Barba Salisbury, Angélica Carlucci o Piedad Peñaherrera. Estas antropólogas se encuentran invisibilizadas en el campo de la antropología ecuatoriana que se ha construido desde una visión masculina. Así, queda la urgencia de dar cuenta desde una perspectiva de género el desarrollo de la disciplina en el país.

## **Hacia una conceptualización del campo disciplinar**

### *Sobre los estudios de las disciplinas científicas*

El estudio de las disciplinas científicas ha sido útil, en general, para conocer sobre el desarrollo de la ciencia a lo largo de la historia y, en particular, para mirar cómo estas se configuran como un hecho social que compartimenta el conocimiento. Las disciplinas científicas, como campos o espacios especializados de saber, han sido estudiadas desde distintos enfoques teóricos y metodológicos. Por tanto, lograr una conceptualización absoluta de determinada disciplina es una tarea difícil. A esto se suma que el concepto de “disciplina” en el uso del lenguaje resulta ser un término polisémico (Hernández y López, 2002; Mora, 2016). El cual puede significar según la Real Academia Española de la Lengua: “a) una doctrina, instrucción de una persona, especialmente en lo moral; b) arte, facultad o ciencia; c) cumplimiento de leyes u órdenes; d) instrumento para azotar; e) acción y efecto de disciplinar” (citado en Mora, 2016, p. 16).

En el orden de las disciplinas científicas, según Hernández y López, se puede hacer referencia al estudio de una moral, a una forma de organizar el conocimiento o a prácticas específicas entre sujetos (C. Hernández & López, 2002). Mientras que para Mora la revisión de la literatura especializada, sobre el estudio de las disciplinas científicas, “permite al menos cinco definiciones de disciplina, cuyas diferencias radican en que cada una enfatiza o releva ciertos aspectos o dimensiones como son: la cognoscitiva y/o epistemológica, la formativa o de enseñanza, la organizativa y/o normativa, la cultural y/o identitaria y la de poder o disciplinamiento” (Mora, 2016, p. 17).

Siguiendo a Mora en sus definiciones de disciplina, se deja ver que, desde el aspecto cognoscitivo y/o epistemológico, la disciplina es “un conjunto de conceptos, métodos y objetivos fundamentales que permiten la problematización de un dominio o ámbito” (Mora, 2016, p. 17). Desde el enfoque formativo o de enseñanza, el estudio de la disciplina centra su atención en los procesos educativos para transmitir y reproducir ciertos conceptos y, por ende, la disciplina es vista como una actividad educativa. Desde la perspectiva organizativa y/o normativa se entiende a las disciplinas como una estructuración del conocimiento, la cual determina procesos de enseñanza, de

investigación y de administración. Desde la óptica cultural, la disciplina es un repertorio de prácticas y símbolos que cohesionan a los sujetos. Y, desde una mirada del poder o del disciplinamiento, “la demarcación disciplinaria operaría a través de relaciones hegemónicas, que se expresan por medio de la coerción, estructuración y la diferenciación interna y externa que se legitiman en el espacio académico o universitario y social” (Mora, 2016, p. 20).

Además, dentro del estudio de las disciplinas existen críticas frente a los análisis que tienden a delimitarlas como espacios totalmente autónomos y cerrados de saber. Dichas críticas llaman la atención sobre las interconexiones o el cruce de fronteras de las disciplinas con otros campos sociales. Ya sean estos campos otras disciplinas científicas o campos de otra naturaleza como el arte o la política. Al respecto, Mora plantea que “las disciplinas deben ser presentadas como imbricadas en las dinámicas históricas y locales, configurando diversidades internas como cercanías e interconexiones con otros campos de conocimiento dando la posibilidad de conformación de comunidades interdisciplinarias, académicas o redes de cooperación formales e informales” (2016, p. 24). En definitiva, una constelación extensa de autores gira alrededor de los enfoques arriba mencionados sobre el estudio de las disciplinas científicas. Los cuales desde sus propias posturas teóricas y metodológicas analizan diferentes elementos de estas.

La presente investigación requiere lograr una definición operativa de disciplina que permita cartografiar las dinámicas institucionales de la antropología sociocultural en el Ecuador en un tiempo determinado. Para esto, la base teórica que guiará la investigación serán los aportes de Bourdieu sobre el campo científico. Bourdieu forma parte del “núcleo firme” del programa de investigación de los estudios sobre la ciencia (Pecourt, siguiendo a Lakatos, 2016, p. 346). Y quien, según Mora, se ubica dentro del enfoque que da cuenta de las relaciones de poder dentro de la configuración de las disciplinas (Mora, 2016). Sin embargo, se debe tener en consideración que la aproximación desde la teoría de Bourdieu no significa un traslape de sus conceptos a la realidad estudiada. Más bien de lo que se trata, siguiendo el consejo de Wacquant, es evitar “la fetichización de los conceptos, las seducciones de ‘hablar bourdieano’ y fallar al realizar las operaciones que las nociones de Bourdieu estipulan, y la imposición forzada de su marco teórico en bloque, cuando es más productivo usarlo como un estuche de herramientas a través de la transposición” (Wacquant, 2018, pp. 3–4).

De allí que la teoría de los campos, que a continuación será presentada, permita principalmente una reconstrucción empírica de las particularidades del desarrollo del campo disciplinar de la antropología socio-cultural en torno a su profesionalización en el Ecuador; lo que no impide, sin embargo, incluir otras categorías analíticas respecto a las disciplinas como las realizadas por *las antropologías de las antropologías*<sup>12</sup>. Estas últimas nacen como “manifestaciones de los procesos autocríticos que se fueron desarrollando en la antropología desde finales de los 60” (Mora, 2016, p. 41) y se definen como los análisis de la propia antropología que, en una suerte de autorreflexividad, “se vienen preguntando sobre sus propios juegos identitarios y de diferencia” (Ibíd.) desde distintos marcos epistemológicos y espacios geopolíticos de producción. Esta autorreflexividad disciplinaria ha llevado a configurar estudios específicos que dan cuenta de las relaciones asimétricas de poder en ámbitos como el desarrollo de sus discursos teóricos y metodológicos, la forma de relacionarnos con los sujetos de estudio, además de entender el rol social del antropólogo en momentos determinados, entre otros aspectos analizados (Díaz, 2011, p. 192).

#### *Aportes de Bourdieu para el estudio de la antropología sociocultural como disciplina*

El primer aporte de Bourdieu en el estudio de la ciencia en general es superar ciertas lecturas del desarrollo científico que se presentan fragmentarias, ya que por un lado se trata de análisis específicamente textuales o internalista y, por otro, de análisis contextuales o externalistas. Como explica Medina, el internalismo “asume que los procesos de producción y validación del conocimiento están libres de influencias externas, y su estudio compete únicamente a la historia de las ideas y a la filosofía de la ciencia” (1983, p. 55). Mientras que, el externalismo “se dirige hacia el estudio de la estructura organizativa de la producción de la ciencia, la relación de la ciencia con otras formas de conocimiento, con las estructuras económicas, políticas, sociales, etc.”

---

<sup>12</sup> Para Mora, siguiendo a Restrepo y Escobar, indica que “*Reinventing Anthropology* editado por Hymes en 1969, representa el primer llamado hacia la realización de una antropología de la antropología. Aun cuando circunscrito a la antropología angloamericana, trabajos como los de Hymes, Scholte y Diamond, señalan la necesidad de hacer de la antropología un objeto de reflexión, de modo de analizar los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de esta” (2016, p. 41). Así también, Mariza Peirano, en 1981, es una de las autoras que acuña este término para referirse al estudio de la disciplina antropológica desde la propia antropología, lo que ha sido una tradición dentro de esta. Ella “pone sobre el tapete la importancia de considerar la antropología inmersa en contextos culturales, y con ello, por qué no, como una práctica cultural inserta en contextos políticos, espaciales e históricos específicos” (Díaz, 2011, p. 195).

(Medina, 1983, p. 56). Este autor deja ver que, dentro del estudio de la ciencia, a más de estas perspectivas dicotómicas, existen ciertos matices que flexibilizan sus análisis en relación con su objeto de estudio. Esta flexibilización resulta ser un avance para la teoría social, ya que busca comprender al fenómeno científico desde todas las aristas que lo configuran<sup>13</sup>.

Bourdieu en sus estudios sobre el campo científico se dio cuenta de esta fragmentación e intentó conciliar dicha oposición a partir del concepto de “campo”. A decir del autor:

Una auténtica ciencia de la ciencia no puede constituirse más que a condición de rechazar radicalmente la oposición abstracta [...] entre un análisis inmanente o interno, que incumbiría propiamente a la epistemología y que restituiría la lógica según la cual la ciencia engendra sus propios problemas, y un análisis externo, que relaciona sus problemas con sus condiciones sociales de aparición. (Bourdieu, 1994, p. 135)

El campo científico es un universo intermedio entre el contexto y el texto que refuta las lecturas mecanicistas que dan cuenta de la ciencia como un epifenómeno de la economía –es el caso de las lecturas desde el marxismo clásico–, o bien, como una expresión pura de los conceptos –como lo hace la historia de las ideas–. Por tanto, usar la categoría de campo social implica un esfuerzo por conjugar todas las relaciones posibles que se puedan suscitar dentro de este, entendiéndolas en su complejidad y particularidad. Sapiro sugiere que este tipo de enfoque es relacional y topográfico, en tanto, permite tomar como objeto central de estudio y no como algo dado “la cuestión de la relación entre las propiedades sociales de los individuos y sus tomas de posición en el campo” (Sapiro, 2017, p. 438).

De allí que los campos son definidos como “microcosmos sociales, espacios separados y autónomos [de otros campos] como espacios de relaciones objetivas” (Bourdieu, 1995, p. 275). El campo científico es un espacio relativamente autónomo que se caracteriza por sus propias particularidades, es decir, las disciplinas poseen una identidad diferenciada frente a otros fenómenos. Sin embargo, dichas particularidades del

---

<sup>13</sup> Vale observar que Krotz se adhiere a la postura sobre la autonomía relativa de las instituciones y dinámicas de los “colectivos de especialistas” de la antropología. En su análisis sobre la emergencia de *antropologías segundas*, anota la importancia de “obviar en buena medida la aporética discusión sobre los enfoques llamados ‘internalistas’ y ‘externalistas’, ya que ambos conjuntos son entendidos como constitutivos del proceso científico, por más que pueda y deba distinguirse en el análisis la dinámica relativamente autónoma de cada uno de ellos” (Krotz, 2007, p. 43). Para lo que, como se verá más adelante, se proponen varios elementos institucionales que han configurado a las antropologías del Sur en relación a las antropologías metropolitanas.

campo científico y de sus diversas disciplinas no significa que estas dejen de ser influenciadas, en grados distintos, por la fuerza de la estructura o por la dinámica de sus agentes. Los campos no dejan de ser un hecho histórico ya que responden al trasfondo de su época, es decir, estos se configuran según determinadas condiciones político-sociales. Bourdieu en sus estudios sobre los centros de enseñanza superior y las *grandes écoles* ya percibió que solo se puede “desvelar su verdad singular –refiriéndose al campo educativo–, paradójicamente, a condición de volver a ser situada en el sistema de relaciones objetivas constitutivo del espacio de competencia que forma con todas las demás” (1995, p. 270).

Un segundo aporte de Bourdieu reside en dar cuenta del campo científico como un espacio dinamizado por relaciones de poder, definición que se distancia de concepciones basadas en la idea de comunidades científicas. Las comunidades científicas han sido vistas como grupos altamente integrados y consensuados que operan dentro de ciertos espacios: la universidad, el laboratorio, las sociedades científicas, etc. Aquí se ubican Kuhn y Merton, autores clásicos en el estudio de la ciencia, quienes no han focalizado sus estudios en las disputas internas de la ciencia, por lo que estos han sido rebatidos por autores posteriores, en este caso Bourdieu.

Por un lado, Kuhn usa el término comunidad científica para referirse a la institucionalidad legitimadora de ciertas prácticas y discursos, es decir, a un grupo de científicos que mantienen y comparten un paradigma (Kuhn, 1980). Respecto a este autor, Bourdieu critica su enfoque funcionalista, “sin dejar de reconocer no obstante que le ha otorgado algún lugar al conflicto en su teoría de la evolución científica” (Baranger, 2012, p. 161). Por otro lado, Merton hace uso del término comunidad científica en alusión al comunitarismo para definir a un grupo de miembros que comparten un objetivo y una cultura comunes. La comunidad está integrada por un conjunto de prácticas que la diferencian de otras disciplinas, las cuales van a caracterizarse por un entrenamiento intelectual que define el interés sobre ciertas investigaciones y el uso de determinados métodos: “el estructural funcionalismo piensa el mundo científico como una ‘comunidad’ que se ha dotado [...] de instituciones justas y legítimas de regulación, y en la que no hay luchas —en todo caso, no hay luchas acerca del objeto (*enjeu*) de las luchas—” (Bourdieu citado en Baranger, 2012, p. 172).

Bourdieu se manifiesta crítico a dichas tendencias, “en tanto operan desde una lógica que desconoce la intencionalidad, el cálculo y el cinismo en la ciencia” (Mora, 2016, p.32). A decir del propio Bourdieu, “hablar de campo es romper con la idea de que los sabios forman un grupo unificado, prácticamente homogéneo” (Bourdieu, 2003, p. 84). De ahí que este, a diferencia de las posturas mencionadas, entienda al campo científico como un espacio de conflicto, donde sus diversos agentes usan estrategias para detentar y acumular cierto tipo de capital –lo cual también dará cuenta de las transformaciones científicas–. Este principio es eje central para la conceptualización del campo científico, al afirmar que su estructura “se define en cada momento por el estado de las relaciones de fuerza entre los protagonistas de las luchas, agentes o instituciones” (Bourdieu, 1994, p. 141).

Para finalizar este acápite, es importante comprender un tercer aporte de Bourdieu a la investigación sobre los campos disciplinares, pues entre otros aspectos se centra en el estudio de los intelectuales, sabios o científicos como una rama de las ciencias sociales preocupada por comprender el fenómeno del intelectual como un campo de investigación particular. Estos estudios han sido objeto de interés de la sociología, la antropología y la historia desde una época temprana, configurándose alrededor de este fenómeno distintas miradas. Para Pecourt y Picó, principalmente, “estos estudios destacan las redes de poder y tienden a explicar la producción de las ideas a través de mecanismos fuertemente dependientes de sus lugares de enunciación” (Pecourt & Picó, 2008, p. 38).

Pues bien, durante la primera mitad del siglo XX, el principal problema que se planteaba sobre el intelectual giraba en torno a la función de este en la sociedad. Donde el debate versaba entre dos argumentos opuestos: el primero, planteaba a los intelectuales como productores de conocimiento aislados de los problemas sociales y, el segundo, ubicaba a los intelectuales como agentes políticos de transformación social. Dicha disputa estuvo atravesada por posicionamientos políticos, donde los liberales defendían respectivamente el primer planteamiento y los marxistas el segundo (Pecourt, 2016, p. 340). Sin embargo, como se verá más adelante, este tipo de estudios con interés en la relación política-intelectual, fueron desplazados por análisis empíricos sobre los intelectuales.

Para la primera mitad del siglo XX, Benda y Mannheim fueron los autores que más influencia tuvieron en sostener la idea de los intelectuales como sujetos aislados de lo social. Benda en su libro, *La traición de los intelectuales* (1927), definió a los intelectuales como “todos aquellos cuya actividad no persigue esencialmente fines prácticos, sino que, al pretender su felicidad del ejercicio del arte, de la ciencia o de la especulación metafísica, en resumen, de la posesión de un bien no temporal, de alguna manera dicen ‘Mi reino no es de este mundo’” (Benda, 2008, p. 123). Aquí, Benda deja ver a los intelectuales como sujetos que no pertenecen al mundo de lo social y, por ende, estos no se encuentran interpelados por los problemas de dicho mundo. Mientras que Mannheim, dentro de la misma línea que Benda, sitúa al intelectual como un sujeto desvinculado de los conflictos sociales, lo que le permite ser objetivo en la construcción de la ciencia. Es así que este autor define al intelectual como un “intelectual desclasado” que no responde a intereses de ninguna de las clases de la época: burgueses o proletarios (Mannheim, 2004). Sin embargo, Mannheim, en relación a Benda, amplía el estudio de los intelectuales desde el análisis de estos como una comunidad de científicos.

Por otro lado, Gramsci aparece como uno de los autores más importantes en el tratamiento de esta temática desde la corriente marxista. Este autor defiende el postulado de que los intelectuales son agentes interpelados por el desarrollo político y por la estructura económica. Gramsci sitúa al intelectual al interior de una clase social, este responde así a una clase determinada para coadyuvar a la creación o mantenimiento de su proyecto, ya sea este de dominación o emancipación. De acuerdo a Gramsci:

Todo grupo social, como nace en el terreno originario de una función esencial en el mundo de la producción económica, se crea al mismo tiempo y orgánicamente una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y consciencia de su propia función, no solo en el campo económico, sino también en el social y político (Gramsci, 2010).

Es así que Gramsci acuña el término “intelectual orgánico”, que para un proceso emancipador este viene a ser “el productor simbólico que es consciente de sus intereses de clase y que prepara el proyecto hegemónico de las clases subalternas con el fin de que estas puedan alcanzar el poder y desplazar a las clases dominantes tradicionales” (Gramsci, 2010, p. 342).

Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, dichas definiciones del intelectual se tornan insuficientes para las nuevas corrientes teóricas y metodológicas de las ciencias sociales. De tal modo, en el campo de las ciencias sociales aparece una

corriente que quiere dotar al estudio del intelectual de mayor rigurosidad científica a partir de realizar estudios empíricos sobre el fenómeno: aquí se ubica Bourdieu. Siguiendo a Pecourt, son tres los aspectos metodológicos a tomar en cuenta en el estudio sobre los intelectuales y que permite diferenciarlos de los estudios de la primera mitad del siglo XX:

En primer lugar, proponen una transición desde los tratados eminentemente teóricos, que no tienen ninguna repercusión empírica directa, hasta los estudios que combinan las aportaciones teóricas con el análisis detallado de las comunidades y las trayectorias individuales. En segundo lugar, replantean la posición social del intelectual, desde las polémicas recurrentes sobre su inserción en el sistema de clases (o también en el seno de proyectos nacionales) hasta su ubicación en universos específicos que funcionan de acuerdo con normativas autónomas. En tercer lugar, y en relación con la cuestión anterior, ambos autores [se refiere a Bourdieu y Collins] no se interesan tanto por la función social de los intelectuales (un tema obsesivo de las generaciones anteriores) como por las estrategias específicas que emplean para mejorar su situación dentro de las propias comunidades de origen. (Pecourt, 2016, p. 346)

Por tanto, el principal aporte de Bourdieu al campo de los intelectuales es situarlos dentro de un espacio delimitado –específicamente al científico dentro de su campo–, desde donde se da cuenta empíricamente de sus propias relaciones basadas en estrategias.

En suma, los aportes de Bourdieu al estudio de la ciencia sugieren que para el análisis del campo disciplinar de la antropología se requeriría mirar su nivel contextual y su dinámica propia delimitada por “el sistema de relaciones de poder –lo que Bourdieu llama física social– y las relaciones de significación entre grupos y clases” (Capdevielle, 2011, p. 32). El campo, como categoría conceptual, nos propone tres niveles de estudio interrelacionados para comprender la antropología sociocultural como disciplina: el contextual, institucional (reificado por sus relaciones objetivas) y la dimensión de las representaciones.

El nivel contextual hace referencia a las dinámicas político-económicas transnacionales y nacionales que constriñen la formación de dicho campo, ya sea delimitando acciones institucionales como la apertura y funcionamiento de espacios académicos, formativos e investigativos como, también, interpelando a los científicos, en este caso a los antropólogos, hacia el estudio de ciertos problemas de investigación. El nivel de las relaciones objetivas, inherentes del campo disciplinar. Este nivel da cuenta de la interacción y estrategias de los agentes para la configuración de una institucionalidad que legitima ciertas prácticas del quehacer antropológico. Finalmente, el nivel de las

representaciones que constituye la creación misma de conocimiento antropológico enraizado en sus condiciones de producción, donde la disciplina se caracteriza, sobre todo, por suscribirse a determinados objetos de estudio, problemas de investigación y metodologías.

### *El contexto y los orígenes del campo: Antropologías latinoamericanas*

La sociedad para Bourdieu es definida como el conjunto de campos donde cada uno representa un ámbito social específico<sup>14</sup>. En el llamado espacio social interactúan los diversos campos a partir de influenciarse unos a otros en diferente medida. Por lo que resulta importante comprender la posición del campo disciplinar de la antropología sociocultural ecuatoriana en relación con otros campos para dar cuenta de su grado de autonomía, es decir, de su configuración propia de reglas internas. Bourdieu, al referirse al campo científico y su contexto social, dice:

Uno de los problemas conexos será, indudablemente, saber cuál es la naturaleza de las coacciones externas, la forma en que se ejercen, créditos, órdenes, encargos, contratos, etc., y de qué modo se manifiestan las resistencias que caracterizan la autonomía, vale decir, cuáles son los mecanismos que introduce el microcosmos para liberarse de esas coacciones externas y estar en condiciones de reconocer únicamente sus propias determinaciones internas. (Bourdieu, 2000b, p. 75)

Por tanto, el contexto social se caracteriza por las coacciones que perpetran otros campos –económicos, políticos, religioso, etc.– sobre el campo científico y sus disciplinas. Sin embargo, dichas coacciones no suelen incidir mecánicamente en el campo, sino que dependiendo del nivel de autonomía de este son refractadas<sup>15</sup> o traducidas a una forma específica. Así, se visibilizan dos polos de incidencia de otros campos en el campo científico, autónomos y heterónomos:

Digamos que cuanto más *autónomo* es un campo, más intenso será su poder de refracción y más se transfigurarán las coacciones externas, al extremo de volverse, con frecuencia, absolutamente irreconocibles [...] A la inversa, la *heteronomía* de un campo se manifiesta esencialmente en el hecho de que los problemas exteriores, en especial los políticos, se expresan directamente en él. (Bourdieu, 2000b, p. 76)

---

<sup>14</sup> Bourdieu ha estudiado de manera particular el campo jurídico, religioso, educativo, literario, científico, entre otros.

<sup>15</sup> Se toma la categoría de efecto de refracción de la física para referirse a las retraduccion de las coacciones exteriores según una propia lógica (Sapiro, 2017, p. 436).

En tal sentido, el situar al campo científico en relación con otros campos da cuenta de su nivel de autonomía y permite comprender parte del resultado de sus lógicas internas. Donde la apuesta bourdieuana es estudiar a la ciencia a partir de sus propias dinámicas institucionales y cómo estas inciden en la producción de un tipo específico de conocimiento. Como se dijo anteriormente, el campo se sitúa en el nivel intermedio entre las coacciones externas y la pura producción conceptual, de allí que Bourdieu señale que su:

[...] hipótesis consiste en suponer que, entre esos dos polos, muy distantes, entre los cuales se presume, un poco imprudentemente, que puede pasar la corriente, hay un universo intermedio que llamo campo literario, artístico, jurídico o científico, es decir, el universo en el que se incluyen los agentes y las instituciones que producen, reproducen o difunden el arte, la literatura o la ciencia. (Bourdieu, 2000b, p. 74)

Así, el origen de los campos se define por la capacidad de sostener lógicas de funcionamiento internas o lógicas propias de juego conformadas por la disputa de la distribución de un tipo de capital entre sus agentes. Esta capacidad permite tener el poder de limitar el acceso entre profanos y doctos o excluidos y aceptados dentro del campo.

Este interés por comprender los diversos contextos de la disciplina ha sido ampliamente discutido dentro de *las antropologías de las antropologías*, sobre todo, desde Latinoamérica. Por ejemplo, Krotz alega que “para entender la configuración de una tradición antropológica particular hay que empezar por considerar el campo de las fuerzas y reglas sociopolíticas en el cual se desarrolla la actividad cotidiana de los generadores, difusores y usuarios especializados del conocimiento antropológico” (Krotz, 2009, p. 129). Varios autores han tratado el lugar de producción de las antropologías latinoamericanas en un determinado orden mundial, las cuales están situadas en una relación geopolítica del conocimiento. Y estos han sostenido la premisa sobre la existencia de una relación de poder entre las antropologías metropolitanas y periféricas, fenómeno que se expresa en la hegemonía de las primeras frente a las segundas (Cardoso de Oliveira, 1999; Krotz, 2015; Escobar y Restrepo, 2006; entre otros).

La antropología latinoamericana se considera en una relación de desigualdad frente al desarrollo de las antropologías metropolitanas (escuela francesa, inglesa y norteamericana). Cardoso de Oliveira (1999) usa las categorías de periferia y matriz disciplinar, para evidenciar que a más de un pretendido paradigma universal de la antropología como disciplina científica, ubicado en las metrópolis, existen intersticios

que se expresan en particularidades relacionadas con sus propios contextos de producción (periferias). Mientras que Escobar y Restrepo proponen un marco de análisis en torno a las *antropologías en el mundo* y hacen uso del concepto de hegemonía para explicar las relaciones de poder entre las antropologías, que se expresan en la capacidad de ejercer dominación en y para la producción de conocimiento (Restrepo & Escobar, 2004). Tal concepto gramsciano sirve para mirar el proceso de disciplinamiento de la antropología como una disputa entre quien legitima ciertos cánones y tradiciones dentro de lo que debe ser la antropología a nivel mundial (Restrepo, 2006).

Dentro del ámbito nacional también han surgido ciertas consideraciones que delimitan al campo antropológico de cada país. Donde “al interior de las antropologías nacionales también se presentan asimetrías que no pueden obliterarse” (Restrepo, 2006, p. 49). Los sistemas educativos, las políticas públicas y los tipos de gobiernos inciden en la formación de determinados estilos nacionales, los cuales, a su vez, generan centros y periferias dentro de los límites nacionales (Restrepo, 2006).

Por otro lado, Bourdieu, al hablar acerca de la configuración de la autonomía del campo frente a otros campos, hace hincapié en pensar sobre su origen fundado en un autotelismo, esto es en la referencia a su propia historia como mecanismo de diferenciación: “Es el caso de los campos de producción cultural (literaria, artística, musical), como de los campos científico y jurídico, en los que no se puede ignorar las problemáticas pasadas y las soluciones aportadas sin el riesgo de ser excluido” (Sapiro, 2017, p. 437).

Para Krotz, las antropologías latinoamericanas en sus primeros pasos como disciplina presentaron una implantación de las tradiciones noratlánticas que ocasionó la desvalorización y el olvido de sus productos locales, lo que se traduce en una suerte de colonización del saber (Krotz, 2015). Donde *las antropologías en el Sur* se han visto envueltas en un traslape de las tradiciones académicas europeas y norteamericanas, obviando la posibilidad de un conocimiento propio. Así mismo, Escobar y Restrepo miran la configuración del campo disciplinar latinoamericano desde la hegemonía de las antropologías noratlánticas, las cuales “esbozan genealogías disciplinarias y fronteras que las reproducen no sólo discursivamente, sino que también a través de las cuales definen

el control de la autor/ización de quien puede conocer y de lo que puede ser conocido” (Restrepo & Escobar, 2004, p. 112).

Sin embargo, en palabras de Krotz, en Latinoamérica han surgido nuevas tradiciones que se afincan en lo local: *las antropologías del Sur o segundas*. Estas son las que reconocen desde su condición mundial diversas tradiciones antropológicas propias – por ejemplo: la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación o la educación popular–, pero sin obviar su multiplicidad epistemológica: “Esta antropología segunda sólo puede convertirse en una antropología del Sur cuando se reconoce como una mezcla de impulsos provenientes de fuera con la intención de entender la situación propia, lo que incluye la comprensión del contexto global que contribuye a la conformación de lo propio” (Krotz, 2015, p. 8).

En resumen, el campo disciplinar antropológico se ubica dentro de un determinado orden geopolítico del conocimiento, este es un entretejido de relaciones de poder expresas en la disputa entre las antropologías hegemónicas y las antropologías subalternas. Esto configura una diversidad de tensiones ya sea entre los paradigmas dominantes en el sistema mundo, entre la propia posibilidad de producción de conocimiento desde una realidad nacional particular; y, entre los agentes nacionales como disputa interna.

### *Institucionalidad de la antropología sociocultural*

La institucionalidad de la antropología sociocultural responde al funcionamiento del campo científico que se recrea a partir de una constante tensión de fuerzas entre los agentes que luchan por posicionarse dentro del campo. Pues bien, cada disciplina científica se podría mirar como un sub-campo del campo científico, el cual “se define a través de un *nómos* especial, un principio de visión y de división, un principio de construcción de la realidad objetiva irreductible al de cualquier otro principio ... [y la] *illusio*, la fe en el juego, que supone, entre otras cosas, la sumisión sin pretensiones al imperativo del desinterés” (Bourdieu, 2003, p. 94; y citado en Mora, 2016, p. 21). De tal manera, el campo disciplinar es un campo de fuerzas donde existen disputas por detentar ciertos tipos de capitales, esto da cuenta de la posibilidad transformadora de dicho campo y la tensión de los agentes en disputa.

Para Bourdieu, los espacios de producción y circulación científica se objetivan, sobre todo, a partir de explicar las posiciones y relaciones entre sus agentes. Donde los agentes son “científicos aislados, equipos o laboratorios, [los cuales] crean, mediante sus relaciones, el mismo espacio que los determina, aunque sólo exista a través de los agentes que están situados en él y que, utilizando el lenguaje de la física, deforman el espacio de su vecindad” (Bourdieu, 2003, p. 65). Las relaciones objetivas son las que conforman la institucionalidad del campo científico, por lo que esta no es un ente estático sino dinámico. Por tanto, el campo disciplinar como “un estado determinado de la estructura y su funcionamiento” (Bourdieu, 2003, p. 65) es el espacio generador de condiciones sociales para la producción de prácticas y representaciones científicas.

Sin embargo, vale mencionar que el campo disciplinar se caracteriza por estar adscrito a espacios específicos de producción y circulación de conocimiento: departamentos, escuelas, institutos de investigación, revistas, boletines, conferencias, simposios, entre otros (Becher, 2001). En el caso de la antropología, Restrepo distingue dos tipos de institucionalidad para el caso de las antropologías metropolitanas y periféricas. Las metropolitanas presentan un espacio académico delimitado específicamente por lugares de producción y circulación como son “la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias cuya audiencia predominante es una comunidad antropológica en centros académicos” (Restrepo, 2006, p.58). Mientras que, en Latinoamérica, las entidades antropológicas suelen ser borrosas o difusas, esto debido a que coexiste con el campo político por un tipo de relacionamiento diferente con su objeto/sujeto: la cercanía –retomando a Bourdieu se presenta una heteronomía del campo antropológico–. Donde el campo antropológico se extiende a la producción de informes, políticas públicas, organizaciones estatales, entre otras (Jimeno, 2005; Restrepo, 2006).

### *El agente del campo antropológico*

En la presente investigación nuestros agentes son productores de bienes simbólicos antropológicos y son aquellos cuyas relaciones, que a su vez estructuran y son estructuradas por el campo, se establecen en el denominado campo disciplinar de la antropología sociocultural. Fahim y Helmer establecen una distinción sustantiva entre los

agentes de las antropologías latinoamericanas: por un lado, los antropólogos foráneos u occidentales y, por otro lado, los antropólogos del Tercer Mundo o no occidentales. Lo que “se expresaba en diferencias en el papel y la perspectiva antropológica” (citado en Restrepo, 2006, p. 59). Donde los antropólogos occidentales operan en un ambiente académico claramente establecido y del cual participan un significativo número de colegas, los antropólogos de países no occidentales trabajan generalmente por fuera de un establecimiento académico y participan a menudo de programas gubernamentales orientados a la obtención de resultados concretos o en otro tipo de labores objeto de discusión y evaluación pública (Restrepo, 2006, p. 59).

Siguiendo a Bourdieu, al ser el campo disciplinar un “campo de luchas para conservar o transformar ese campo” (Bourdieu, 2003, p. 64), este se presenta como un espacio de disputas de poder entre sus agentes: “los agentes y las instituciones luchan constantemente, de acuerdo con las regularidades y reglas constitutivas de ese espacio de juego, con distintos grados de fuerza y por ende diversas posibilidades de éxito” (Bourdieu & Wacquant, 2014, p. 140). La disputa de los distintos agentes del campo se origina por detentar un capital común según las posiciones que ocupen en el mismo, en este caso, dicho capital es el científico: “un tipo especial de capital simbólico, capital basado en el conocimiento y el reconocimiento” (Bourdieu, 2003, p. 66).

Este proceso de disputa, Bourdieu lo denomina “la lucha por el monopolio de la competencia científica”, donde los agentes buscan ostentar una cierta autoridad científica –prestigio, reconocimiento, celebridad, etc.– para legitimarse como productores de verdad. En el libro, *Los usos sociales de la ciencia*, se presentan dos tipos de capitales específicos que son de interés de disputa de los agentes del campo científico en general: el capital puro y el capital institucionalizado. El primero se refiere al prestigio del científico que se sostiene por el reconocimiento intelectual de sus pares a partir de premios, condecoraciones, publicaciones en medios selectivos, etc. Y, el segundo, compete a la posición burocrática a partir de estrategias políticas de los científicos en espacios como universidades, laboratorios, participación en jurados o concursos, etc. (Bourdieu, 2000b).

Además de definir las reglas de juego del campo a partir del consenso sobre la legitimidad de cada agente, lo que se suscita es una lucha entre pretendientes y

dominados: “Sabemos que en cualquier campo encontraremos una lucha, cuyas formas específicas habrá que buscar cada vez, entre el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante que trata de defender su monopolio y de excluir a la competencia” (Bourdieu, 1990, p. 109).

Restrepo, también, para el campo disciplinar de la antropología define a las disputas entre los agentes como “permanentes por la definición de los términos, formatos, valoraciones y terrenos no sólo de lo que constituye lo antropológico en un momento determinado con respecto a acciones particulares, sino también de quienes en concreto se benefician de los recursos materiales y simbólicos que circulan en dicho establecimiento antropológico” (Restrepo, 2006, p. 56).

¿Cuál es el capital común del campo disciplinar de la antropología sociocultural? Las antropologías de las antropologías han avizorado uno esencial: la autoridad etnográfica que configura el quehacer del antropólogo. La autoridad etnográfica descrita por Clifford hace referencia a los modos de legitimar el trabajo de campo del etnógrafo frente al lector a partir de evidenciar en el texto la idea de “estás allí... porque yo estuve allí” (Clifford, 1998, p. 142). Así, el texto etnográfico a partir de herramientas discursivas genera la idea de que quien escribe proporciona una verdad objetiva sobre la realidad sociocultural.

### *El oficio antropológico*

El oficio del antropólogo está conformado por un habitus profesional dentro del campo de la antropología. Como se dijo anteriormente, el campo disciplinar mantiene dos dimensiones internas: las estructuras objetivas y las representaciones, percepciones o visiones (Capdevielle, 2011). De tal modo, entender el funcionamiento del campo disciplinar presupone “la reconstrucción de dos procesos entrelazados: el que progresivamente ha dado forma al campo de producción y el que permite la formación de agentes dispuestos a atribuir significación y valor a las obras” (Boschetti, 2014, p. 92). Precisamente, para explicar este último ámbito, el concepto de habitus es esencial, pues el habitus es un complejo de disposiciones que produce prácticas y representaciones. Estas disposiciones son estructuras incorporadas en los agentes que dotan de significación

al mundo: “estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (Bourdieu, 2007, p. 98).

El habitus es un concepto importante de la teoría bourdieuana, y tiene una utilidad fundamental para entender el campo científico, ya que la idea de habitus refuta la “ilusión escolástica” que defiende la capacidad consciente del científico para crear algo puro y sin constricciones de ninguna índole: la neutralidad del investigador. Para Bourdieu, el habitus es un oficio o una práctica que ha sido procesualmente incorporada en el científico: “ese aprendizaje es la adquisición de unas estructuras teóricas extremadamente complejas, capaces por otra parte de ser formalizadas y formuladas, de manera matemática, especialmente, y que pueden adquirirse de forma acelerada gracias a la formalización” (Bourdieu, 2003, p. 76).

Existen dos tipos de habitus que ostentan los científicos en general: los que varían según cada disciplina y los que han sido configurados a lo largo de la trayectoria académica de cada agente; estos últimos pueden ser externos al campo disciplinar al que pertenecen. Lo señalado produce dos tipos distintos de predisposiciones, de relaciones con el mundo social y el mundo universitario. A su vez, estas les permiten a los agentes posicionarse y disputar las reglas de juego del campo científico de un modo conservador, esto es, ortodoxo, o a veces situado en los márgenes, es decir, de manera heterodoxa.

Por lo tanto, para Bourdieu, los agentes no serán únicamente sujetos interpelados por las estructuras del campo, sino también serán sujetos activos que van a tener agencia en las posiciones que ocupan y con respecto a las reglas de juego del campo. El habitus “intenta explicar cómo los actores van conformando sus propósitos sin tener que recurrir a la explicación del determinismo estructural” (Chihu, 1998, p. 186). De ahí que Reguillo explique el habitus como un puente entre las estructuras objetivas, que forman a los sujetos según su posición en el campo, y la capacidad de estos para poner en escena sus propias estrategias. Es decir, el habitus es la incorporación de lo social en el sujeto y dicha incorporación es un proceso “mediante el cual lo social se inscribe como un sistema de regularidades en los individuos en una situación de clase específica” (Reguillo, 2007, p. 11).

El habitus u oficio del antropólogo, que se configura dentro de su campo disciplinar, se transmite a partir de los procesos de formación. La formación profesional “refiere al proceso de subjetivación que produce las identidades disciplinarias y que marca la manera en que los sujetos son interpelados disciplinariamente. Igualmente, por la incorporación de modalidades de lo pensable y hacible entiendo los hábitos de pensamiento y acción resultantes de la formación profesional que son asumidos y reproducidos por los individuos” (Restrepo, 2006, p. 61).

Siguiendo a Da Matta, la particularidad de la práctica antropológica reside en el saber hacer trabajo de campo, lo que consiste en el ejercicio de ciertas rutinas de investigación. Las cuales son aprendidas por el proceso de profesionalización a partir de determinadas lecturas (el autor nombra algunos libros y manuales como tradiciones oficiales). Pero también dicho aprendizaje es transmitido a través de un proceso de socialización entre antropólogos que no necesariamente son las aulas: “los aspectos que aparecen en las anécdotas y en las reuniones de antropología, en los cócteles y en los momentos menos formales” (Da Matta, 1999, p. 173). Por lo que Da Matta señala el ocultamiento de los *anthropological blues* en la formalidad del entrenamiento del antropólogo basado en rutinas científicas rigurosas en detrimento del “lado humano y fenomenológico de la disciplina” (Da Matta, 1999, p. 174).

Los antropólogos europeos y norteamericanos, entre 1900 a 1960, legitimaron una forma de trabajo de campo enraizada en la observación participante intensiva propuesta por el mentor de la etnografía moderna, Malinowski. El trabajo de campo intensivo requería ser “llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad como fuente de datos sobre los pueblos exóticos” (Clifford, 1998, p. 144). Y se caracterizó por vivir en una comunidad por un largo tiempo, un año o más, además donde el antropólogo debía aprender la lengua nativa y someterse a una “experiencia personal de aprendizaje comparable a una iniciación” (Clifford, 1998, p. 147).

Jimeno (2005) amplía la mirada sobre el antropólogo y su oficio en el contexto latinoamericano y se decanta por el investigador ciudadano. Este investigador está determinado por su cercanía con el Otro a diferencia de los antropólogos metropolitanos quienes se caracterizaban por su lejanía con el Otro exótico. Allí que los antropólogos latinoamericanos posean un destino político compartido con sus sujetos de estudio, lo que

Jimeno denomina cociudadanía. La autora afirma que en Latinoamérica la antropología traspasa el campo científico hasta el político, esto porque, como se ha visto, su condición de producción es distinta a las antropologías centrales. Lo que incide en la formación de un tipo específico de investigador, que se caracteriza no solo por producir conocimiento académico sino por mantener ciertos compromisos políticos. Jimeno alude a una “antropología comprometida” que mantiene un “vínculo entre la responsabilidad social del antropólogo y la producción de conocimiento” (Jimeno, 2005, p. 52). Igualmente, Restrepo resalta que “para el antropólogo latinoamericano [...] la práctica de su profesión pasa a incorporar una práctica política, cuando no en su comportamiento, sin duda en su reflexión teórica” (Restrepo, 2006).

### *Representaciones sociales: la construcción del objeto de estudio*

El campo antropológico es el productor de representaciones sociales, las cuales se construyen a partir del estado de relaciones objetivas del campo. Es decir, la construcción de dichas representaciones supone una lucha previa a partir del entretejido de relaciones suscitadas entre las constricciones del campo y las estrategias de sus agentes. Las representaciones son definidas como una “exhibición teatral destinada a hacer ver y hacer valer una manera de ver” (Bourdieu, 2000b, p. 86). Estas son validadas por la puesta en práctica de métodos y técnicas aceptados dentro de cada disciplina:

Pero lo que constituye la especificidad del campo científico es que los competidores se ponen de acuerdo sobre unos principios de verificación de la conformidad a lo "real", sobre unos métodos comunes de convalidación de las tesis y las hipótesis; en síntesis, sobre el contrato tácito, inseparablemente político y cognitivo, que funda y rige el trabajo de objetivación. (Bourdieu, 2000b, p. 86)

Por tanto, la producción de verdad científica está mediada por la época vivida, tanto como por los elementos físicos y mentales del campo disciplinar: “el funcionamiento mismo del campo científico produce y supone una forma específica de interés” (Bourdieu, 2000a, p. 76). Donde se genera un campo de discusión sobre problemas específicos y entran en juego la ortodoxia y heterodoxia –los presupuestos establecidos y los desconocidos por la mayoría de científicos–. Toda esta lucha por el conocimiento legítimo o la verdad científica se fundamenta en la *doxa* que son los presupuestos indiscutidos por los agentes

del campo, esto es, la creencia en sus métodos, cómo forma que permite conocer la realidad sociocultural.

La alteridad es el problema de estudio de la antropología, la cual parte de una experiencia de extrañamiento que implica el contacto con otras formas culturales reflejadas en sus creencias y prácticas (Krotz, 1994). La alteridad ha sido resignificada a lo largo de la disciplina antropológica por lo que resulta dinámica. En tal sentido, las antropologías metropolitanas en sus primeros años de institucionalidad empezaron a estudiar las formas diversas de organización social y cultural que se encontraban en las llamadas “sociedades primitivas” ubicadas en tierras lejanas, exóticas, aisladas o frías (Jimeno, 2005; Restrepo, 2006).

Sin embargo, en *las antropologías del Sur*, el conocimiento antropológico se construye “en condiciones donde el Otro es parte constitutiva y problemática del sí mismo, y ello implica un esfuerzo peculiar de conceptualización y modifica la relación del antropólogo con su propio quehacer” (Jimeno, 2005, p. 46). Este otro tradicionalmente fueron los pueblos indígenas, los cuales han sido parte de “nuestro proceso de construcción nacional; representan uno de nuestros espejos ideológicos reflejando nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones y fantasías de poder. Nosotros no los miramos como completamente exóticos, remotos o arcaicos como para hacerlos ‘objetos’ literalmente” (Ramos citado en Jimeno, 2005, p. 52).

De la Cadena señala que, en países como Perú, Bolivia, Ecuador, entre otros, se instauró una antropología andinista, la cual hace referencia al estudio de comunidades indígenas ubicadas en las zonas interandinas. En un primer momento, estos antropólogos tuvieron una mirada colonial en la representación del indígena, ya que su interés era homogenizar a la población a partir del discurso del mestizaje. Luego, en la década de 1970, tras el “retorno del indio” que significó la participación política de los movimientos indígenas, los antropólogos trastocaron su perspectiva hacia un enfoque dialógico con los intelectuales indígenas.

Esto abrió paso al discurso de la interculturalidad que crítica la construcción del Estado monocultural a partir de repensar la ciudadanía desde los diversos sectores subalternos. Para los años de 1990, según la autora, los antropólogos optaron por una visión intercultural como “el medio para producir una comunidad nacional imaginada en

toda su diversidad étnico-cultural e incluso ontológica” (De la Cadena, 2008, p. 111). En el Ecuador, la interculturalidad significó la diversificación de los sujetos de estudio de la antropología sociocultural, como lo indica Moreno Yáñez, a partir de dar cuenta de los diversos sectores sociales que también pertenecían al tejido social, mas no al rural sino al urbano. Así, se optó por el estudio de grupos juveniles, movimientos feministas, GLBTI, entre otros, a partir de problemas con relación a culturas híbridas, género, masculinidades, etc. (Moreno, 2008).

Como se ha visto, la propuesta de esta investigación para cartografiar el desarrollo del campo disciplinar de la antropología sociocultural en el Ecuador precisa de tres niveles de análisis, el contextual, el institucional y el de las representaciones. Así, la antropología ecuatoriana, como antropología latinoamericana, adapta su vida cotidiana a los avatares producidos por la fuerza y las reglas sociopolíticas que configuran una determinada geopolítica del conocimiento. Para este tipo de antropología, los centros académicos no son los únicos espacios para la producción de conocimiento, sino que aparecen otras entidades vinculadas a políticas públicas, organizaciones estatales, entre otras. Y donde el quehacer del investigador está inmerso en un interjuego entre producir conocimiento sociocultural y su compromiso político frente a un sujeto de estudio que se presenta como cociudadano más que como un “otro” exótico y lejano.

## **Capítulo I: El indigenismo como antesala de la institucionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador**

El indigenismo fue un movimiento intelectual y político a nivel del continente americano que tuvo como interés común resolver la condición del “indio” frente a contextos excluyentes. Por lo que una de sus preocupaciones fundamentales fue pensar sobre cómo integrar a las poblaciones indígenas a las diversas dinámicas políticas que van desde “la conquista hasta la consolidación de proyectos hegemónicos nacionalistas y los procesos de modernización” (Quevedo, 2015, p. 103). Tal interés respondió a realidades concretas por lo que tuvo sus propias manifestaciones en cada época y región. De allí que el indigenismo abarque una diversidad de discursos producidos por las élites político-culturales en torno a solventar la condición político-social vivida por los indígenas.

El indigenismo tuvo mayor presencia en el escenario intelectual a raíz de la consolidación de los Estados-nación y a la urgencia de un aparataje discursivo que buscaba integrar a la población a través de un proceso de dominación colonial. Lo que se expresaba en un tejido social constituido por una realidad diversa y desigual; a decir de Zavaleta: una sociedad abigarrada que ha definido la historia de los Estados latinoamericanos como proyectos inconclusos (Zavaleta, 1986). En este contexto, el indigenismo fue una de las corrientes de pensamiento que abogó por la integración y, en parte, visibilización del “indio” frente a las lógicas estatales de la supuesta ciudadanía universal. Para Degregori y Sandoval, “el indigenismo cuestiona la visión excluyente, que dejaba fuera de la comunidad imaginada nacional<sup>16</sup> a las mayorías indígenas o las incorporaba como sustrato servil, cuando no degenerado” (Degregori & Sandoval, 2007, p. 306).

Este movimiento político e intelectual estuvo inmerso en la disputa por una identidad nacional que resolviera la situación de desigualdad del indígena. Para lo cual creó un bagaje de conocimiento científico y político que forma parte del pensamiento latinoamericano, donde la pregunta filosófica ha girado en torno a “lo autóctono, lo auténtico y lo conforme a las raíces” (Castro Gómez, 1991, p. 154).

---

<sup>16</sup> Concepto desarrollado por Benedict Anderson (1993).

## 1. El Instituto Indigenista Interamericano

El indigenismo configuró una red de intelectuales a nivel continental y su máxima expresión fue el Primer Congreso Indigenista Interamericano llevado a cabo del 14 al 24 de abril de 1940. Los temas que se abordaron durante el evento versaron sobre educación, salud, alimentación, economía, raza y etnicidad, leyes, entre otros, en relación con el indígena en América. Además, en este Congreso se resolvió dar paso a la creación del Instituto Indigenista Interamericano, con sedes en los diferentes países del continente. Dicho Instituto se constituyó como un “espacio transnacional para debatir las perspectivas y enfoques sobre el tema indígena” (Prieto, 2010, p. 262).



Archivo Roquette-Pinto, Academia Brasileira de Letras

El presidente Lázaro Cárdenas comparte un palco con los indigenistas de América. John Collier, jefe de la OIA aparece a la derecha de la foto. Atrás de Cárdenas, el doctor Roquette-Pinto, representante de Brasil y miembro del Consejo Nacional de Protección a los Indios de su país, 1940.

Activar  
Ver a Con

Fuente: Blanchette, 2010, p. 43

Blanchette (2010) alega que dicho Congreso e Instituto tuvieron influencias de la antropología aplicada estadounidense, por medio de antropólogos pertenecientes a la Oficina de Asuntos Indígenas (OIA). La OIA fue el espacio de consolidación de la antropología aplicada estadounidense entre la década de 1930 y 1940 bajo la dirección de John Collier. Tiempo durante el cual, Collier creó lazos con antropólogos mexicanos, tal es el caso de Manuel Gamio y Moisés Sáenz. A partir de estos vínculos promovidos por

Collier, la creación del Instituto Indigenista tuvo estrecha relación con propósitos investigativos estadounidenses. Blanchette explica que:

El Instituto fue el fruto de las conexiones forjadas a comienzos de la década de 1930 por John Collier, Manuel Gamio y Moisés Sáenz. Documentos disponibles en el NARA17 indican que, desde 1935, y probablemente antes, Sáenz y Collier habían hablado acerca de la creación de una organización internacional que sirviera como una “distribuidora” (clearinghouse) de datos antropológicos y administrativos, que abarcara a los indígenas del hemisferio. (Blanchette, 2010, p. 42)

De lo que se trataba era de diseminar los conocimientos del *Indian New Deal* como política de regulación de las reservas de indígenas nativos estadounidenses hacia los países latinoamericanos. Además, el interés del gobierno de Estados Unidos en la apertura de un instituto panamericano recaería en afianzar relaciones diplomáticas con América Latina, antes que esta proyectará una conexión con Europa. Por lo que “en cierta forma, el indio serviría para la creación de una identidad panamericana, de la misma forma en que ya había servido para crear las diversas identidades nacionales de las Américas: como marca diacrítica que señalizaba lo no europeo” (Blanchette, 2010, p. 44).

Para 1942, el Instituto Indigenista Interamericano abrió sus puertas en México y su presidente fue John Collier y su director Moisés Sáenz. Luego, Collier se encargó de fundar el Instituto Indígena de los Estados Unidos (IIEU) con el apoyo de la Fundación Rockefeller. Este Instituto financió a varios antropólogos para realizar investigaciones, como es el caso de Robert Redfield. Sin embargo, debido a que la Fundación reasignó sus recursos al avizorar el nuevo contexto de la Segunda Guerra Mundial, los planes de Collier para mantener relaciones con los diversos institutos indigenistas nacionales perdieron fuerza. Y finalmente el IIEU desapareció en 1949.

La importancia de la OIA fue la transmisión de su ideología sobre las nociones de aculturación y progreso de los pueblos nativos, donde “la cultura debe ser respetada, pero el ‘inevitable’ progreso debe ser implantado, aun a costa de la resistencia nativa” (Blanchette, 2010, p. 50). Al decir de Blanchette, la OIA generó un lugar de confluencia de varios antropólogos estadounidenses quienes luego participaron en programas gubernamentales de su país para la época de postguerra. Esto ubica a “la antropología aplicada de la OIA en el origen de la moderna antropología del desarrollo” (Blanchette, 2010, p. 38).

Por otro lado, el Instituto Indigenista Interamericano fue definido por la presencia de antropólogos mexicanos, tales como Moisés Sáenz y Manuel Gamio. Sáenz es reconocido por su labor durante la década de 1930, donde planteó dos preocupaciones: la deficiente educación rural y la incorporación de los indígenas a la nación a partir del mestizaje. Prieto resalta la estrategia de intercambios latinoamericanos impulsada por Sáenz, a partir de sus visitas a Ecuador o Perú y de su publicación *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional* de 1933. Donde dejó sentadas las bases de la importancia de la educación rural como mecanismo de integración de los indígenas a los Estados-nación. Sáenz discutió el sistema de reservas norteamericanas, el cual era útil en países con pequeña población indígena. Mientras que, a diferencia de Estados Unidos, Latinoamérica tenía una gran cantidad de población nativa por lo que se debía optar por políticas integracionistas más que por un sistema de reservas (Prieto, 2010).

Por este motivo, Prieto sostiene a diferencia de Blanchette (2010) que los indigenistas latinoamericanos “hablaron de y por los indios en una perspectiva transnacional con el propósito de construir un sentido cultural y racial nacional ‘indoamericano’ y, en algunos casos, ‘indo-hispánicoamericano’ que difería de las formas culturales norteamericanas; una línea demarcatoria al poderío del Norte” (Prieto, 2010, p. 252). La autora reconoce que Sáenz aunó en los esfuerzos por cohesionar a América en detrimento de la emergencia totalitarista vivida en Europa, sin embargo, sostiene que Sáenz no dejó de preguntarse sobre las particularidades de Latinoamérica frente al Norte.

En suma, la dinámica de inicios del Instituto Indigenista Interamericano se presenta compleja por la participación de varios agentes. Sin embargo, lo que interesa es que este espacio configuró múltiples relaciones entre antropólogos mexicanos, estadounidenses y, a raíz de la apertura del Instituto Indigenista Ecuatoriano, estos confluyeron con un grupo amplio de ecuatorianos interesados en la administración de la población indígena.

## **2. El Instituto Indigenista Ecuatoriano**

En el Ecuador, el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE) se creó en 1943 y su objetivo fue "estudiar el problema del indígena en todos sus aspectos y aportar para un mejoramiento de las condiciones de vida de las poblaciones indígenas" (Bartoli, 2002, p.

61). El primer director del Instituto fue Pío Jaramillo Alvarado, quien asistió al Congreso Indigenista en Pátzcuaro junto a Víctor Gabriel Garcés. Algunos de sus integrantes fueron: Leopoldo Chávez, Gonzalo Rubio, Víctor Gabriel Garcés, Miguel Ángel Zambrano, Humberto García Ortiz, Rafael Vallejo, Alfredo Pérez Guerrero, Carlos Andrade Marín, Luis León, **Antonio Santiana**, Luis Bossano, Gustavo Salgado, Gerardo Falconí, Eduardo Larrea y Reinaldo Murgueito (IIE, 1946, p. 1). El Instituto se dividió en varias secciones especiales para el estudio de la cuestión indígena: Departamento de Derecho Social, Biología, Economía, Sociología y Pedagogía (IIE, 1946, p.1). Y su órgano de difusión fue la Revista Atahualpa.

Dentro de las primeras operaciones del Instituto se registra la participación en la legislación de 1945, donde se incorporó al aparataje estatal el Departamento de Asuntos Indígenas adscrito al Ministerio de Previsión Social: “Se trata de una coordinación administrativa para realizar con la mayor eficiencia y economía un vasto plan de protección indígena” (IIE, 1946, p. 4). A partir de aquí, se consolida un indigenismo estatal enraizado en lógicas desarrollistas, como se verá más adelante, así varios integrantes del Instituto asumieron cargos públicos que coadyuvaron a la proliferación de políticas públicas con el objetivo de integrar al indígena. Vale mencionar los casos de Leopoldo Chávez, quien fue Ministro de Previsión Social, y de Rubio Orbe, quien fungió como Ministro de Educación, entre otros (Sotomayor, 2019).

En el *Manifiesto Indigenista*, publicado en 1946, se hace hincapié en la liberación de los “proletarios campesinos”, término que reivindica a la cuestión indigenista como “fundamentalmente de orden económico y político, y no de investigación biológica” (IIE, 1946, p. 1). Además, aquí se expresa una “nueva etapa de desenvolvimiento” del indigenismo, la cual se aparta de los escritos románticos, de la literatura con sus relatos sentimentalistas, de la visión liberal por abolir el concertaje, pero manteniendo la servidumbre, y de los presupuestos socialistas y comunistas que no se diferencian de la fraseología liberal. Esta nueva etapa aborda la cuestión indígena “en su dilucidación científica [...] gracias a la sistematización de esas cuestiones en forma documentada y mantenida con un pensamiento tesonero, en el libro, en el folleto, en las tesis universitarias y en las conferencias de carácter social” (IIE, 1946, p. 2).

Dentro de esta producción que alega por el discurso científico se enumeran varias obras que van desde las ciencias jurídicas, la sociología hasta la antropología. Por lo tanto, la construcción de la otredad, la diferenciación entre lo rural y lo urbano, o, lo indígena y lo mestizo no fue obra inherente de la antropología en el caso del Instituto Indigenista Ecuatoriano. A decir de Degregori y Sandoval, una de las características constitutivas de las antropologías del sur o de las periferias es mirar “¿qué pasa cuando el otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o algún desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina o incluso dentro del propio antropólogo?” (2007, p. 300). Pues en el caso ecuatoriano sucedió que el otro fue construido desde las ciencias sociales y humanas debido a que el interés sobre la cuestión indígena desbordaba nuestros intentos de modernidad, es decir, la construcción misma del Estado-nación.

Entre 1895 y 1950, en el Ecuador, tal como lo ha estudiado Prieto (2004), se han avizorado diversos discursos sobre cómo integrar al indígena al principio republicano de igualdad. Donde “las elites desplegaron sensibilidades e imágenes contradictorias respecto a las poblaciones indígenas [...]. Los grupos dominantes pusieron en marcha intrincadas tácticas de gobierno que abrieron y cerraron diferentes derechos a los indígenas, siempre bajo la urgente consigna de civilizarlos” (Prieto, 2004, p. 24). Pues bien, es importante aclarar que el indigenismo en el Ecuador no es una manifestación exclusiva del saber antropológico como implícitamente arguyen varios autores (Bartoli, 2002; Moreno, 1992); quienes afirman esto por el hecho de que el indigenismo tiene como tema específico de conocimiento la cuestión indígena. Más bien, el indigenismo se presentó como “un movimiento político heterogéneo y complejo, que abarca varios registros” (Degregori & Sandoval, 2007, p. 306), es decir, donde convergieron varias disciplinas: la literatura, la pintura, el derecho, la sociología, la medicina o la antropología.

En el siguiente acápite es necesario revisar los distintos discursos desde el indigenismo, ya que este es el trasfondo en donde inició el proceso de configuración del campo disciplinar de la antropología sociocultural en el Ecuador. Para lo cual, se realiza una primera diferenciación entre el discurso legal y el sociológico que parten desde la categoría de raza enmarcada en perspectivas evolucionistas hacia una categoría más ligada con una visión integracionista propia del indigenismo.

### 3. El “indio” en el derecho y la sociología: del evolucionismo al integracionismo

Para inicios del siglo XX, el indígena es sujeto de estudio tanto del derecho como de la sociología. Para Prieto, el momento en el cual el indígena se convierte en sujeto de estudio de la sociología es en la emergencia misma de dicha disciplina, sin embargo, la sociología, en un primer momento, coexistió junto al campo jurídico que estuvo enraizado en la Universidad Central del Ecuador (Sarzoza, 2014). Pues bien, tanto la sociología como el derecho estuvieron “enmarcados en perspectivas evolucionistas, con contenidos positivistas y espiritualistas” (Prieto, 2004, p. 80). Según Prieto, la sociología trató de dar cuenta de la “peculiar sicología de los indios y sobre las causas de su inferioridad” (2004, p. 80), mientras que el derecho centró su interés en la legalidad del **concertaje**.

Un ejemplo donde se agruparon intelectuales preocupados por la cuestión indígena fue la Sociedad Jurídico-Literaria. Esta fue una organización nacida en 1902 y vinculada a la Universidad Central del Ecuador que agrupó a juristas y escritores. Esta organización tuvo como objetivo ser un espacio de debate académico donde convergieran indiferentemente diversas tendencias políticas. Algunos de sus integrantes fueron Carlos Tobar y Borgoño, Agustín Cueva, Luis Felipe Borja, Pío Jaramillo Alvarado, entre otros. Los temas de discusión versaron sobre el sindicalismo, americanismo, sociología, arqueología, anarquismo, psicología y arqueología (Prieto, 2004).

Según Prieto, una de las mayores preocupaciones de la Sociedad fue el trabajo concierto que mantenían los indígenas bajo el sistema de hacienda. El trabajo concierto se abordó desde tres aristas: “la explotación de los indios vista a través de temas como los salarios justos, servidumbre y relaciones entre indios y blancos; la sicología de los indios, incluidos su timidez, alcoholismo, paganismo y tendencias a la rebelión; y, finalmente, el pasado indígena, un campo que pasó a ser el interés principal de la Academia Nacional de Historia” (Prieto, 2004, p. 80). Desde el discurso jurídico se pretendió analizar la realidad del trabajo concierto para diseñar leyes y llevar a cabo reformas legales en el Congreso. Donde el trabajo concierto era definido como servidumbre racial anacrónica a las lógicas del Estado liberal, ya que este no permitía el desarrollo económico y social del país. Por lo tanto, reformar la estructura legal del concertaje significó no sólo alcanzar la igualdad social, sino evitar posibles revueltas indígenas que generen caos social.

Para inicios del siglo XX, en el Congreso hubo intensos debates en torno al concertaje como una forma particular de trabajo de los indígenas en las haciendas serranas. La disputa de mantener o eliminar el concertaje eran propuestas propugnadas desde dos posturas políticas diferentes: los diputados conservadores y liberales. Los conservadores argüían que el indígena no debía tener privilegios, por tanto, no era necesario una ley de protección y, a su vez, sostenían que la raza india estaba en estado de degeneración. Mientras que juristas liberales abogaban por la protección de los indígenas que consistía en la eliminación del pago de tributos y del mismo concertaje. Por ejemplo, Luis A. Martínez, diputado por la provincia de Tungurahua, pronunció una charla en la Sociedad Jurídico-Literaria donde “llamó la atención a la paradoja de una Constitución que establecía la libertad e igualdad para todos los miembros de la sociedad, al tiempo que la sociedad condenaba a la raza indígena a la esclavitud” (Prieto, 2004, p. 54). En definitiva, los pensadores liberales, denunciaban la condición injusta del indígena, por lo que promovían varios proyectos de leyes que permitan alcanzar cierta igualdad en su condición de trabajadores. Ejemplo de esto es *La Ley Cueva*, que en 1915 fue propuesta por Agustín Cueva y demandaba un mejor trato de los jornaleros de hacienda. Es decir, buscaban que el indígena concierto adquiriera la condición de trabajador, con el propósito de liberal su mano de obra indígena para que pueda integrarse a las lógicas del mercado.

Sin embargo, Pío Jaramillo Alvarado fue más allá de las críticas liberales del concertaje como una reforma legal que denomine al indígena como un trabajador libre, sino que puso en tela de cuestión la situación económica del indígena: la tenencia de la tierra. Antes de continuar con la propuesta de dicho autor es relevante saber algunos datos del mismo. Pues bien, Jaramillo Alvarado fue abogado de profesión y una figura que traspasó el campo de la academia para adentrarse en la política. Ingresó a la Sociedad Jurídico-Literaria en 1913 y desde sus inicios publicó varios artículos en la Revista de la Sociedad cuya temática versó sobre la cuestión indígena. También, Jaramillo Alvarado estuvo al frente de la creación del Instituto Indigenista Ecuatoriano (1943): "Cuyos objetivos eran: la investigación de la jurisprudencia a favor de los indios, la difusión de la causa indígena y la formación de expertos en asuntos indígenas; su órgano de difusión fue la revista Atahualpa" (Moreno, 1981, p. 40).

En 1922 se publica su libro *El indio ecuatoriano*, el cual se convirtió en un manifiesto del indigenismo, sin embargo, este libro tuvo en los años subsiguientes varias

rediciones siendo la definitiva, la de 1950. Aquí, Jaramillo expresa su posición política de “liberal radical, influenciado por las ideas del socialismo y la Revolución Mexicana” (Balladares, 2009, p. 20). Este libro da cuenta de cómo desde un discurso sociológico y jurídico se representó al problema indígena. En el cual se expone la necesidad de estudiar las condiciones de trabajo del “indio ecuatoriano” -el concertaje-, cuyo propósito es cambiar su situación con base a un proyecto de “Ley de Indios” e integrarlos al Estado-nación. La investigación de Pío Jaramillo Alvarado pretende estudiar

[...] la cuestión o problema del indio [...] a la luz de la sociología americana, es preciso que se efectúe una revisión histórica y una revisión legal que sitúe el estudio en un plano perfectamente firme, absolutamente justo, y para colaborar en esta obra, es indispensable confrontar en la conciencia nacional los datos administrados por los principales escritores que se han ocupado del problema del indio. (P. Jaramillo, 2009, p. 55)

Es así que, en la primera parte del libro, Jaramillo realiza un recorrido histórico de los pueblos indígenas, donde rescata los relatos del Reino de Quito escritos por el Padre Juan de Velasco, cuyo objetivo era crear cierto orgullo sobre la herencia indígena para la construcción de la identidad nacional. Luego, el autor realiza un análisis histórico-legal que da muestra de cómo las diferentes legislaciones, tanto en el período colonial y republicano, han mantenido la condición de dominación del indígena frente al latifundista. Sobre todo, el autor denuncia el sistema tributario que se mantuvo sobre los indígenas: “La manera como se cobraba esta contribución a los indios del Ecuador, pues subsistieron todos los vicios de la Colonia en la época republicana” (Jaramillo, 2009, p. 240). Por lo tanto, se insiste en que el problema indígena recae en una cuestión económica, por lo que el autor aboga por una Reforma Agraria y una Ley de Indios. El proyecto de Ley de Indios debe permitir al indígena ser propietario de sus tierras: “Pienso que para rehabilitar al indio lo primero que urge es asegurar y garantizar su situación económica, y esto sólo se lo conseguirá devolviéndole sus tierras y dándole el salario justo a que tiene derecho” (Jaramillo, 2009, p. 249).

De tal modo, Jaramillo Alvarado creía que restituyéndole los derechos al indígena de poseer sus tierras y tener un salario justo, es decir, con la eliminación del concertaje, los indígenas iban a renacer culturalmente y a reinsertarse en la sociedad. Para lo cual, se nombra como ejemplo ideal al pueblo Saraguro que, según el autor, mantuvo sus costumbres como son el uso de su vestimenta y lenguaje a partir de ser propietarios de sus tierras:

Si el indio es dueño de un pedazo de tierra, si no le roban el salario, si el cura, el comisario y el amo no le obligan al prioste, al servicio gratuito y al concertaje, el indio siente renacer su personalidad, levanta la cabeza y habla y se defiende como hombre y gusta de las comodidades de los llamados blancos, y manda a sus hijos a la escuela y aprovecha las oportunidades de mejorar su condición social. (Jaramillo, 2009, p. 250)

Por tanto, la propuesta para lograr dicho cambio se reduce a la promulgación de una “Ley de Indios”, que tenga las siguientes características: ser una ley homogénea donde se elimine el concertaje; tener implicaciones no sólo sobre el indígena de la serranía, sino también sobre los indígenas de la Costa y Oriente; restablecer los derechos jurídicos del indígena, es decir, abolir el concertaje, reconocerlos propietarios, poseer salarios equiparados con los obreros urbanos, eliminación de tributos, acceso a la justicia, entre otros; y, la constitución de los derechos políticos y sociales de los indígenas que consisten en formar cuarteles para indígenas, crear escuelas, prohibir el priostazgo y las fiestas religiosas a costa del tributo a los indígenas, formación de una liga protectora de indígenas y la divulgación de sus derechos. Es decir, el autor aboga por reconocer derechos económicos y sociales a los indígenas siempre y cuando esto logre integrarlos y fortalecer las lógicas del Estado-nación.

Finalmente, Pío Jaramillo Alvarado abrió la posibilidad de estudiar al indígena desde otras perspectivas, una especie de sociología-jurídica, desde la cual se retoma los planteamientos del indigenismo basados en integrar al indígena al Estado-nación. En esta línea, también, se encuentra César Cisneros Cisneros, estudiante de Pío Jaramillo y Luis Bossano<sup>17</sup>, quien presentó como trabajo de tesis la investigación titulada *Demografía y Estadísticas sobre el Indio Ecuatoriano* en 1948, para la obtención del título de Abogado de la Universidad Central. En este texto se realiza una descripción estadística de las provincias del Ecuador y la diferencia de población indígena y urbana en cada una de ellas, donde se constata que existe un mayor número de población rural que urbana sobre todo en la región de la Sierra. Además, el autor realiza una descripción de la legislación ecuatoriana, donde se evidencia el tratamiento del código de trabajo frente a las formas de trabajo agrícola. Estos trabajos pretendían mostrar al indígena como parte mayoritaria de la población total ecuatoriana: “antes del censo de 1950, se consideraba que los indios conformaban al menos el 50 por ciento de la población nacional, y que constituían el más

---

<sup>17</sup> Luis Bossano fue profesor de la cátedra de sociología en la Facultad de Jurisprudencia y Ciencias Sociales de la Universidad Central del Ecuador.

importante 'otro' en la construcción ideológica de la identidad de la sociedad dominante” (Clark, 1999, p. 111).

Tanto Jaramillo como Cisneros realizaron trabajos desde la sociología jurídica, los cuales fueron antecedentes de como luego el indigenismo se imbricó en las políticas desarrollista iniciadas en el gobierno de Galo Plaza Lasso, en aras de ampliar la comunidad política reivindicando ciertos derechos ciudadanos de la población indígena (Prieto, 2004).

#### **4. La antropología en el Instituto Indigenista Ecuatoriano**

Para inicios de la década del cuarenta, lo que diferenció al campo jurídico-sociológico y al campo antropológico fue la forma de representar al indígena. Es decir, la creación de un orden particular de lo visible sobre la cuestión indígena. Antonio Santiana y Aníbal Buitrón, quienes fueron agentes del campo disciplinar de la antropología sociocultural en el Ecuador, participaron del movimiento indigenista, pero a su vez, configuraron otras perspectivas desde donde mirar la cuestión indígena. Antonio Santiana mantuvo una perspectiva biológica y Aníbal Buitrón afianzó una perspectiva cultural del problema indígena. Sin embargo, ambos definieron a la antropología como una disciplina que tiene como método la recolección de datos de primera mano a partir del trabajo de campo.

En este apartado se da cuenta de los presupuestos sostenidos por Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury<sup>18</sup> en tanto colaboradores del Instituto Indigenista Ecuatoriano que buscan posicionar a la antropología como una ciencia que estudia la cultura. Y, en un siguiente apartado, se analizan los aportes antropológicos de Antonio Santiana, también miembro del IIE, puesto que la trayectoria de Santiana como antropólogo se origina desde la antropología física, siendo su maestro Paul Rivet y su mecenas Jacinto Jijón y Caamaño.

En *Cuestiones Indígenas del Ecuador*, revista publicada por el IIE en 1946, Aníbal Buitrón define la antropología como una ciencia amplia ya que tiene como objeto de estudio los aspectos físicos y culturales del hombre. Por lo que esta presenta una primera

---

<sup>18</sup> Antropóloga y cónyuge de Aníbal Buitrón.

división la antropología física –subdividida en paleontología humana y somatología– y la antropología cultural –subdivida en arqueología, etnología y lingüística–. Respecto a la etnología se dice que esta hace uso del trabajo de campo y que la “tarea del etnólogo es la de estudiar y comparar culturas vivientes para de esto deducir conclusiones que puedan ser válidas para la cultura en general” (Buitrón, 1946, p. 39). Buitrón llama la atención sobre la diferencia entre la sociología y la antropología, donde si bien ambas buscan “comprender cómo las sociedades y culturas operan y por qué y cómo las culturas cambian”, la sociología

[...] ha realizado sus investigaciones casi enteramente dentro del reducido marco de referencia dado por nuestra propia sociedad y cultura [...]. Generalizaciones basadas sobre un marco de referencia estrecho como éste tienen poco valor cuando las condiciones primitivas son en su mayor parte pequeñas y compactas y sus culturas más simples y mejor integradas que la nuestra [...]. Es una regla científica general que las investigaciones deben proceder, siempre que sea posible, de lo simple a lo complejo. El etnólogo ha estado cabalmente haciendo esto en sus investigaciones sociales y culturales y, espera y cree que sus descubrimientos en las sociedades simples ayudarán a entender las sociedades más complicadas incluyendo la nuestra propia. (Buitrón, 1946, pp. 40–41)

Con esto la antropología se construye como una disciplina que configura su identidad a partir de su objeto de estudio, las sociedades primitivas, de su metodología, el trabajo de campo, y de la forma de construir la investigación, de lo local a lo general. La antropología es la ciencia autorizada para dar cuenta del problema indígena, donde el indígena posee un ámbito cultural que debe ser explorado por técnicos. En detrimento a los fracasados intentos integracionistas de los Estados que han sido promovidos por “filántropos, inspectores agrícolas, médicos o profesores”. La antropología, siguiendo a Buitrón, “puede y debe hacerse uso con el fin de alcanzar alguna luz en el difícil problema de las relaciones humanas y especialmente en la adaptación de las llamadas poblaciones nativas o indígenas a la civilización moderna” (1946, p. 54).

A esta colaboración se suma Bárbara Salisbury, antropóloga de la Universidad de Chicago, quien realiza un estudio lingüístico sobre la “Transcripción fonética de las lenguas indígenas del nuevo mundo” (1946). Aquí, Salisbury deja claro el rol del etnólogo quien debe aprender el idioma nativo, más aún en contextos donde la mayoría de indígenas no hablan el español y existe la necesidad de campañas de alfabetización. Por tal motivo, el antropólogo es quien puede sistematizar el idioma quichua de una manera fonéticamente adecuada, para la futura realización de textos de enseñanza (Salisbury, 1946).

## 5. De la arqueología, la antropología física y la etnografía: Paul Rivet, Jacinto Jijón y Caamaño, y Antonio Santiana

Este apartado explica la relación entre Paul Rivet, Jacinto Jijón y Caamaño, y Antonio Santiana quienes mantuvieron vínculos intelectuales, los cuales giraron alrededor del interés por el pasado del indio ecuatoriano. Interés que se acomodaba al modelo de una antropología que respondió a la tradición francesa decimonónica. Según Stocking, esta tradición llamó antropología principalmente a la antropología física, ya que a partir de 1859 se fundaron dos sociedades diferentes en París: “la sociedad antropológica que insistía en la primacía de la diversidad física de la humanidad y la sociedad etnográfica, que consistía en la unidad de la humanidad como una entidad espiritual” (Stocking, 2002, p. 14). Esto a diferencia de las definiciones de antropología en Estados Unidos, Inglaterra y Alemania para aquella época.

Vale mencionar que la antropología física llegó al Ecuador a través de Paul Rivet (1876-1958), quien fue médico de profesión, fundador y director del Museo del Hombre en París, americanista y etnólogo. Su primera visita al Ecuador se dio como médico del equipo científico de la Segunda Misión Geodésica, en 1901. Según Marzal “al terminar la misión, Rivet se quedó como seis años en Ecuador estudiando la población de los valles andinos” (Marzal, 2016, p. 294). Durante este tiempo, Rivet entabló amistad con figuras como el historiador ecuatoriano González Suárez. Las investigaciones de Rivet, por las cuales fue reconocido en el ámbito académico, giraron en torno al origen del hombre americano.

Al parecer en esta primera visita al Ecuador, Rivet alentó el estudio por la antropología física, donde uno de sus primeros estudiantes fue Carlos Manuela Larrea. Larrea hace alusión a su formación bajo la dirección Rivet:

Esta admiración y afecto para mi inolvidable y venerado Maestro, Monseñor González Suárez, fue sin duda uno de los elementos para unirme al Dr. Rivet con estrecha amistad. Años más tarde, también yo contraí una deuda imperecedera de gratitud para el Dr. Rivet, que en París, cuando él se hallaba al frente de la Cátedra de Antropología en el Museum; me dio las *primeras lecciones prácticas de Antropología Física y de Craneología*. Él me apadrinó en mi ingreso a la *Société des Américanistes de París*. Él me presentó en 1912 a varios eminentes hombres de Ciencia que me honraron con su amistad, como los doctores Verneau y Capitán, el malogrado Dr. Poutrin, ilustre africanista que pereció en el frente de batalla en la primera guerra mundial. (Larrea, 1958, p. 77, cursivas añadidas)

Paul Rivet, bajo la influencia de la escuela de antropología francesa, centró sus estudios en el ámbito de la antropología física cercana al campo de la arqueología, ya que sus estudios fueron “aplicados a restos óseos –de cualquier época–, que le permitían entender los caracteres físicos y biológicos del presente y los comportamientos religiosos y lingüísticos” (Castañeda, 2016, p. 249). En el campo de la antropología física su preocupación giró en torno a los siguientes temas:

Las medidas del cráneo establecidas desde el siglo XIX fueron el centro de sus estudios, así como los recientes descubrimientos biológicos del factor H de los grupos sanguíneos y la llamada mancha pigmentaria congénita, usada frecuentemente por la medicina para determinar el origen racial de los recién nacidos. (Castañeda, 2016, p. 251)

En el Ecuador, Rivet tuvo estrecha relación con el campo de la disciplina histórica, donde en un primer momento tuvo cercanía con el historiador González Suárez y, luego con Jacinto Jijón y Caamaño. Dentro del campo de la disciplina histórica, Jijón y Caamaño vio en la arqueología la posibilidad de reconstruir la historia del Ecuador, en aras de rescatar el origen prehispánico del país.

Esto marcó el vínculo con Paul Rivet, ya que ambos mantuvieron un constante intercambio epistolar sobre temas históricos y arqueológicos en torno al origen de las poblaciones nativas. Por ejemplo, para la década del cuarenta, estos personajes conversaban sobre trabajos relacionados con los orígenes del hombre americano, discutían libros, revisaban lo referente a los boletines de la Academia Ecuatoriana de Historia, entre otros:

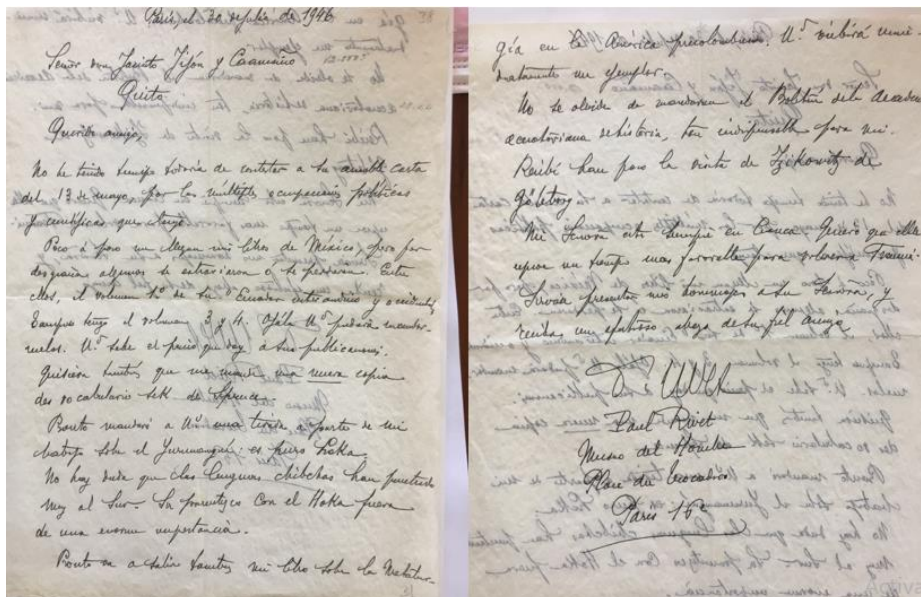


Foto de carta enviada por Rivet a Jijón y Caamaño en 1946  
Fuente: JJC 02030

Jijón y Caamaño, a su vez, tuvo vínculos con el Instituto Indigenista Interamericano, por el que este es llamado a dar cuenta de las producciones sobre antropología física del país. Como se mira en un escrito enviado por Juan Comas quien suscribe como profesor de la Escuela Nacional de Antropología:

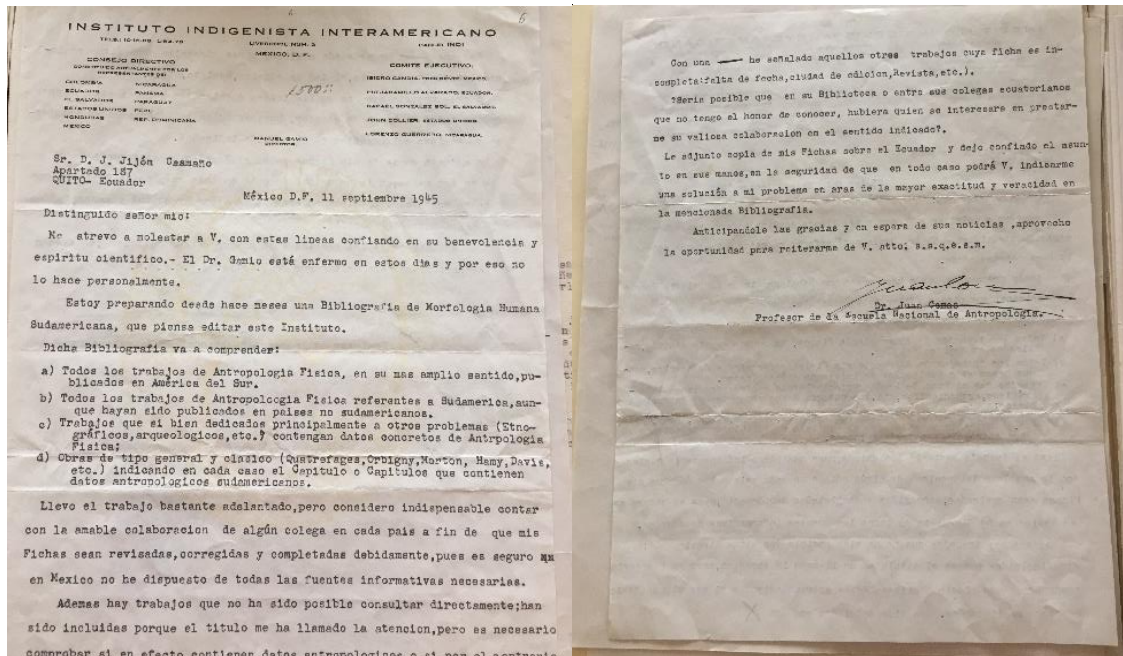


Foto de una carta enviada por Juan Comas  
Fuente: Archivo JJC 01931

Además, Jijón y Caamaño en su inclinación por los estudios sobre la cuestión indígena dio unos primeros pasos en el trabajo etnográfico, ya que luego este se deslindó de la antropología para enfocarse en temas histórico-políticos. Una muestra del interés de Jijón y Caamaño por el trabajo etnográfico se evidencia en un esquema realizado por él, donde constan ciertos parámetros para la recolección de datos antropológicos socioculturales. En este esquema se enumeran una serie de elementos que van desde la apariencia física, la tecnología, las deformaciones corporales, la pintura corporal, la vestimenta, hasta las formas de las casas para que el investigador pueda recolectar información de forma ordenada:

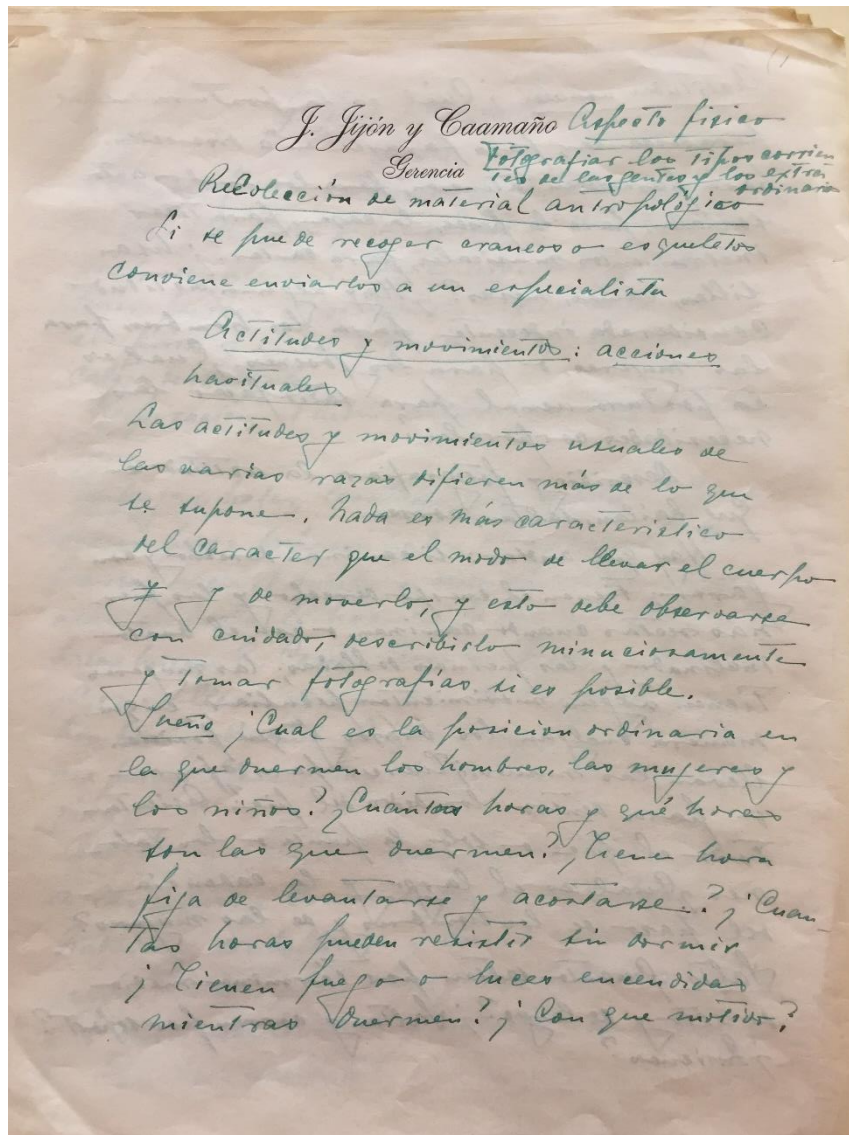


Foto de la primera página del esquema de Jijón y Caamaño  
Fuente: JJC 01931, Archivo del Ministerio de Cultura

Retomando a Antonio Santiana, este fue recomendado a Paul Rivet por Jijón y Caamaño para que se convierta en uno de sus alumnos (Prieto, 2004). Por lo que Santiana, médico al igual que Rivet, se adentró en el estudio de temas relacionados con la antropología física perseguidos por su maestro. Santiana empezó sus investigaciones mientras era profesor de anatomía de la Facultad de Medicina y director del Instituto de Anatomía en la Universidad Central del Ecuador. Sin embargo, como se verá en el siguiente capítulo, Santiana más adelante incursiona en la antropología sociocultural con sus etnografías de las comunidades de Mojanda en Imbabura (1949) y de los Tsáchila en Santo Domingo (1952).

Su primer trabajo de antropología física, realizado en 1945, se titula *Los indios de Imbabura. Su craneología* (1945), que tuvo como objetivo “contribuir a la clasificación de los indios en América” (s/p). De la misma manera, su estudio sobre la “Isohemoaglutinación de los indios del Ecuador” (1947) se ubicó en los temas de interés de su maestro.

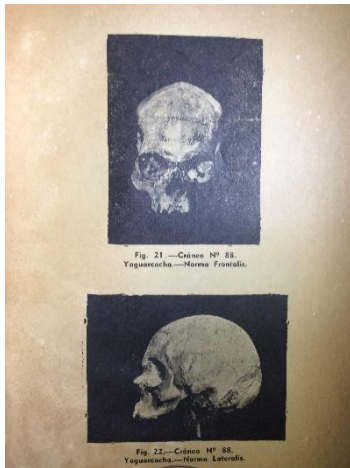
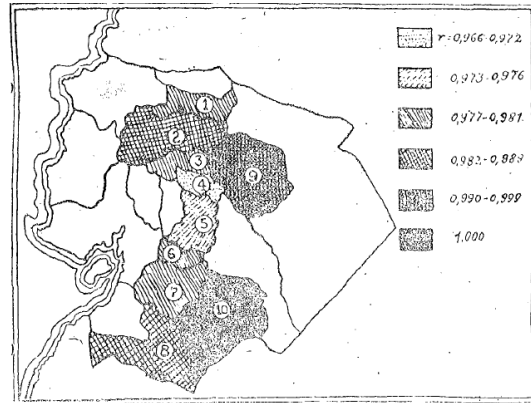


Imagen tomada del libro *Los indios de Imbabura. Su craneología* (1945)



1. -- CARTA DEL ECUADOR. Localidades en las cuales se realizó la investigación, agrupadas por provincias: 1, provincia de Imbabura; 2, de Pichincha; 3, de Cotacachi; 4, de Tungurahua; 5, de Chimborazo; 6, de Napo-Pastaza; 7, de Cañar; 8, del Azuay; 9, de Loja; 10, de Santiago-Zamora.

En este último trabajo se rastrea el origen de cada grupo indígena ecuatoriano y la relación de parentesco entre estos a partir de su tipo de sangre y rasgos físicos. Santiana construye el concepto de raza bajo términos biológicos, por lo que deja a un lado la cultura: “los individuos que constituyen nuestras series, fueron, como he dicho, bien seleccionados desde el punto de vista de una pureza racial” (p. 21). Santiana concluye que lo que realmente diferencia a los grupos indígenas en el Ecuador es su elemento biológico más que su cultura: “Las diferencias que presentan entre sí los diversos sectores de la población indígena ecuatoriana son, al parecer, más de carácter somático que étnico y en el fondo la etnia es la misma en todas partes con pequeñas variaciones -excepto, quizá, en las tribus Jívaras de la región Sur-oriental-” (p. 17).

Entre paréntesis, a continuación, se expone una fotografía de Rivet que Santiana la usaba de modo decorativo en su cátedra de antropología de la UCE para 1947, que reafirma la fuerte influencia que Rivet tuvo en Santiana:



Paul Rivet. Retrato existente en el "Museo del Hombre", una copia del cual fue colocada en la cátedra de Antropología de la Universidad Central del Ecuador, cuyo profesor titular es el Dr. Antonio Santiana

Fuente: (Santiana, 1958, p. 85)

## 6. El quehacer de la antropología desde el trabajo de campo

La antropología metropolitana desde sus inicios institucionales definió al trabajo de campo como parte de su identidad disciplinaria: "A mediados de la década de 1930 se podía hablar ya de un consenso internacional en pleno desarrollo: las abstracciones antropológicas válidas debían estar basadas, de ser posible, en descripciones culturales intensivas hechas por estudiosos calificados" (Clifford, 2001, p. 42). Además de reafirmarse el trabajo de campo como método válido de la antropología, éste representó un elemento diferenciador del antropólogo frente al viajero, misionero, o, aficionado, quienes de un modo u otro realizaron estudios *in situ*:

Los nuevos trabajadores de campo [refiriéndose a los antropólogos] se distinguieron tajantemente de los 'hombres sobre el terreno' que los habían precedido cuyo conocimiento de los pueblos indígenas, argumentaban, no estaba informado por buenas hipótesis científicas o por la suficiente neutralidad. (Clifford, 2001, p. 45)

De tal manera, el trabajo de campo antropológico debía realizarse por "el etnógrafo profesional entrenado en las últimas técnicas analíticas y modalidades de explicación

científica. Esto confería una ventaja sobre los aficionados en el campo: el profesional podía afirmar que llegaba más rápidamente al corazón de una cultura, apropiándose de sus instituciones y estructuras esenciales” (Clifford, 2001, p. 48).

De modo similar, para la década del cuarenta, dentro del contexto del indigenismo que buscaba integrar al indígena a la comunidad política, la antropología en el Ecuador representada por Aníbal Buitrón y Antonio Santiana apelaba al trabajo de campo – descripciones de primera mano de las comunidades indígenas– como sustento identitario que delimita el campo disciplinar de la antropología, distinguiéndola de otras disciplinas como la sociología:

Mucho se ha filosofado sobre el indio. Cuando hemos hablado de él hemos dejado correr desbordado nuestro sentimentalismo. Desgraciadamente muy poco se ha dicho en forma concreta acerca de su realidad social, económica, etc. Es que no es posible conocer ninguna realidad cuando se permanece sentado frente a un escritorio leyendo unas páginas y escribiendo otras. Es necesario salir de esas cuatro paredes e ir a vivir la vida de las gentes que queremos estudiar. Solamente cuando este trabajo de campo se haya realizado, sólo cuando nuestros cuadernos de notas estén llenos de nuestras observaciones directas y de los relatos del mayor número posible de informantes, sólo entonces podemos volver al escritorio lustroso y a la silla confortable. (Buitrón & Salisbury, 1945b, p. 215)

Comparado con cualquier sociólogo el antropólogo resulta un analfabeto. El tiempo que el sociólogo emplea en la biblioteca el antropólogo lo emplea en el campo. Su mirada y su oído adquieren un carácter especial. (Buitrón, 1949, p. 310)

Es así que, para Buitrón y Salisbury, en el Ecuador el trabajo de campo antropológico se inauguró a partir de uno de sus primeros estudios, *Condiciones de vida del campesinado de la Provincia de Pichincha (1947)*: “Hasta entonces nadie se había dado el trabajo de caminar hasta sus casas a conversar con ellos y a conocer personalmente sus necesidades; nos relataban ingenuamente todas sus miserias y nos encarecían no olvidarlos” (Buitrón y Salisbury, 1946, p. 16). En tal sentido, Buitrón y Salisbury niegan cualquier antecedente de trabajo de campo realizado por sociólogos, misioneros, viajeros u otros. Además, dicha autoridad residió en su trayectoria académica, él fue el primer antropólogo formado profesionalmente y ella fue una antropóloga, los dos perteneciente a la Universidad de Chicago.

Buitrón al hacer la revisión de un artículo de Santiana sobre antropología física, *Los indios de Imbabura. Su craneología (1944)*, reitera la importancia del trabajo de campo y legitima el trabajo llevado por este:

El Dr. Santiana es uno de los pocos investigadores que ha salido al campo a enfrentarse personalmente con la realidad rompiendo la desastrosa tradición de encerrarse entre

cuatro paredes a leer libros, a copiar una página de aquí y una página de allá, a dejar que la imaginación se desborde y a producir nuevos libros que nada nuevo aportan para el mejor conocimiento de la realidad ecuatoriana. (Buitrón, 1944, pág. 43)

Sin embargo, esto no significó que existiera un consenso total en cuanto a la autoridad etnográfica entre estos dos representantes de la antropología en el Ecuador. Más bien, entre ellos se suscitaron pugnas por detentar dicha autoridad. El *estar allí* fue tema de debate en espacios de circulación de conocimiento antropológico como son los boletines o revistas. En dichos espacios se suscitó una controversia entre Buitrón y Santiana. La cual se manifiesta en una crítica de Buitrón a algunos datos del trabajo de Santiana, respecto a su estudio *Los Indios Mojanda, Etnografía y Folklore* (1949). La crítica, precisamente, consiste en deslegitimar el *estar allí* de Santiana, ya sea por el poco tiempo que Santiana realizó su trabajo de campo, o, por el desconocimiento del modo de aproximarse a los informantes, lo que provocaría errores en la descripción de las prácticas culturales de la comunidad. Buitrón al respecto dice:

Para que un indio se sienta dispuesto a relatar a un blanco sus leyendas y cuentos se necesita que exista una gran amistad, la que no se consigue sino después de mucho tiempo [...] Como se ve el folleto del Dr. Santiana está lleno de errores y falsas interpretaciones. Se nota en cada página el desconocimiento casi completo de la materia de que trata. Esto se puede comprender por el hecho de que sus observaciones han sido únicamente casuales". (Buitrón, 1950, pág. 152 y 153)

Santiana se defiende a partir de precisar los datos criticados y de la defensa de su trabajo de campo y de sus observaciones realizadas:

Lo único que pretendo es hacer una verificación de los hechos recogidos a través de observaciones que no son meramente "casuales" [...] Parece que Buitrón nunca vio un funeral Mojanda. Los ataúdes son rojizos. Según la aseveración de mis experimentados colaboradores, los Mojanda, al contrario de otros indios imbabureños, no lavan el cadáver con agua de romero, sino que con romero y claveles cubren la mortaja. (Santiana, 1951, pág. 159 y 160)

De tal modo, el realizar trabajo de campo va a definir al buen antropólogo. Dicho trabajo de campo debía ser desapasionado, sin sentimentalismos, apolítico, entre otras cosas, y cuya objetividad sería garantizada por observar la realidad a través de los sentidos: "Como no existe nada escrito acerca de las gentes que estudia el antropólogo depende más de sus ojos y oídos que de libros" (Buitrón, 1949, pág. 310). El tipo de trabajo de campo que se buscó legitimar a inicios de la institucionalización de la antropología tuvo su basamento en el positivismo y empirismo. Donde "según el positivismo, el trabajo de campo es el medio para recolectar hechos como si fueran datos, lo que implica que en el campo se recolectan hechos y que no se los construye con teoría" (Guber, 2008, p. 48).

Como se verá en el siguiente capítulo, estos dos agentes que para inicios de la década del cuarenta ya se encontraban realizando trabajo antropológico abrieron paso a la formación de espacios interesados en la enseñanza del quehacer antropológico. En tales espacios la formación del antropólogo consistió, entre otras cosas, en la adquisición de habilidades y competencias para un tipo de trabajo de campo sistémico y especializado:

Se impone el estudio, llevado a cabo sobre el terreno, de las causas locales, de los factores ambientales [...] esto no pueden hacerlo sino los antropólogos sociales [...]. Este deberá, por tanto, estar versado sobre los aspectos generales del problema y en aptitud para prestar la colaboración que se le solicite. Así, contando con tan valiosa ayuda, deberá el antropólogo examinar el terreno físico, que puede ser estéril, estar erosionado, ser fértil [...]. Luego, se impone el levantamiento de planos y el censo de la población [...]. El estudio demográfico local [...]. Deberá más tarde más tarde el antropólogo examinar las costumbres de los moradores [...]. En una palabra, deberá el antropólogo social hacer el estudio más detenido, más objetivo, imparcial y desapasionado de las poblaciones. (Santiana, 1955, p. 136)

## **Capítulo II: Primeros impulsos de institucionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador (1940 a 1960)**

Este capítulo esboza los primeros impulsos de profesionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador, que van desde 1940 hasta 1960. Para lo cual, en un primer acápite se construye el escenario político y social como un esfuerzo por mostrar los orígenes del campo disciplinar de la antropología en relación con su contexto. En un segundo acápite, se intenta comprender las primeras formas de institucionalización del mismo, las posturas y las estrategias de sus agentes para definir espacios de profesionalización de la antropología. Y, en un tercer momento, se mira la producción de conocimiento antropológico a partir de la construcción de un determinado objeto de estudio: el indígena en transición.

### **1. Breve contexto: Inicios de las políticas del desarrollo en el Ecuador**

El inicio de la institucionalidad de la antropología en el Ecuador se suscitó en una coyuntura de transición entre dos períodos: uno de inestabilidad política a otro de modernización del Estado. A decir de Cueva “se ha convertido en lugar común el subrayar el contraste entre el período de nuestra historia comprendido entre 1925 y 1948, durante el cual se suceden, en un clima de tormenta, 23 gobiernos en igual número de años, y el período siguiente, de 1948 a 1960, caracterizado por una notoria estabilidad política” (1998, p. 65). El período de 1925 a 1948 empezó con la Revolución Juliana que puso fin a un Estado plutocrático y se caracterizó por la presencia de varios actores en el poder, conservadores, liberales, socialistas, comunistas, entre otros; momento en el que no existió un proyecto unificador de dichas fuerzas políticas para dirigir la maquinaria estatal. Además, se presenta dicho período en función de políticas monetarias y cambiarias, llevadas a cabo por los distintos intereses de los grupos agroexportadores del país; y, como hechos importantes se resalta la pérdida de territorio nacional frente a Perú en 1941 y la llamada Gloriosa de 1944 (Cueva, 1998; Salgado, 2008).

La ruptura con el período de inestabilidad política se empieza a gestar bajo la necesidad de reinsertar al Ecuador en las nuevas lógicas del orden mundial: una de estas el paradigma del desarrollo. Para 1944, la Segunda Guerra Mundial había terminado, lo cual dio paso a una nueva geopolítica a favor de los países “ganadores”. En general, la

posguerra significó para todo el globo “una etapa de transición, caracterizada por grandes cambios económicos, tecnológicos, culturales, sociales, políticos” (Moncayo, 2017, p. 76). Este nuevo orden mundial propugnaba la emergencia de las economías “tercer mundistas”, entre esas la ecuatoriana, bajo la premisa de “reproducir en Asia, África y América Latina aquellas condiciones que se suponía distinguían a las naciones económicamente más avanzadas del mundo” (Salgado, 2008, p. 142). Por lo cual se dan acuerdos como los de Breton Woods de 1944, o, el punto IV del presidente Truman de 1949. Además, se produce la creación de organismos internacionales, así, la Organización de Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial, la Organización de Estados Americanos (OEA), que se consideraron como mediadores neutrales en aras de fortalecer alianzas entre los distintos países.

Dicha coyuntura internacional fue parte del escenario para que el Ecuador repensara –tardíamente– la estructuración misma del Estado, donde los viejos proyectos políticos deberían apoyarse en otras premisas: desde 1948 “hacer frente a la política de otra manera suponía dar más espacio a la economía” (Moncayo, 2017, p. 77). Este cambio representó el asiento para un nuevo modelo de gobernanza en el que primaba la racionalidad económica y técnica. Una pieza primordial del engranaje del *gobierno económico* fue el paradigma desarrollista, donde el Estado tendría como “función esencial la de promover y orientar el crecimiento económico, a partir de la producción” (Salgado, 2008, p. 122). El paradigma del desarrollo, como bien se conoce, ha sido analizado y criticado por la teoría postestructuralista, que lo considera como una imposición unilateral de los países hegemónicos hacia lo que denominaron el Tercer Mundo (Salgado, 2008). Sin embargo, como se mostrará posteriormente, la agenda del desarrollo incidió en distintos grados y matices en la configuración social del país y en la institución de la antropología.

Pues bien, el camino de la estabilidad política supuso un recorrido de 1948 a 1960, lapso en el que se sucedieron tres gobiernos: el de Galo Plaza Lasso (1948-1952); el de José María Velasco Ibarra (1952-1956) y, el de Camilo Ponce Enríquez (1956-1960). Sin embargo, estos tres gobiernos operaron bajo distintas posturas, más de carácter político que en función de las condiciones económicas de la época. Durante los años cincuenta, el país vivió un auge económico por el boom bananero, esto permitió generar ingresos por exportaciones cuyo mercado principal fue Estados Unidos. Para Cueva (1998), la

explicación de dicha estabilidad política se debió a la economía en crecimiento, donde las élites político-económicas no necesitaron entrar en pugna entre ellas para defender sus intereses. Los factores económicos decisivos a los que alude Cueva son: el comienzo del alza de las exportaciones y del PIB, y la relativa estabilidad del costo de la vida. El boom del banano representó la posibilidad de que los gobiernos a partir de 1950 hasta 1970 pudieran sostener las referidas políticas desarrollistas, las cuales fueron principalmente parte de programas políticos impuestos desde el exterior.

Es así que el gobierno de Galo Plaza Lasso representó la ruptura con los viejos tiempos de inestabilidad vividos en el país (Cueva, 1998; Moncayo, 2017; Salgado Gómez, 2008). La política de Plaza presentó tintes democrático-liberales, su visión era “que lo democrático debe basarse en el respeto a los derechos de los ciudadanos, en el respeto a la normativa y a los procedimientos” (De la Torre, 2008, p. 31). Galo Plaza es retratado por Salgado (2008) y Moncayo (2017) como un gestor del desarrollo y creyente de las premisas de la ciencia y la técnica para gobernar. Pues éste antes de ser presidente de la república “participó activamente en la Conferencia de Chapultepec y en la de San Francisco que dio inicio a la Organización de las Naciones Unidas. Además, participó en la fundación de la Organización de los Estados Americanos (OEA) de la cual fue secretario general, y fue activo participante de la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), así como amigo e interlocutor de Raúl Prebisch” (Salgado, 2008, p. 126).

Durante su mandato puso énfasis en la necesidad de aprehender la realidad económica y social a partir del levantamiento de datos, para que luego el Estado pudiese intervenir con programas de desarrollo. De ahí que “en 1950 se realizó el primer Censo Nacional y en 1951 se elaboró el mapa geográfico del Ecuador. También en 1951, la CEPAL, con el apoyo decidido del gobierno ecuatoriano [...] produjo un estudio muy detallado de la economía ecuatoriana” (Moncayo, 2017, p. 78).

Dentro de este contexto, inició la preparación del Programa Indigenista Andino (PIA), conocido en el Ecuador como Misión Andina, este fue liderado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y la ONU y constituyó “una iniciativa globalizada [se enfocó en Perú, Bolivia y Ecuador] para intervenir, bajo acuerdos gubernamentales y estatales en la vida de las poblaciones indígenas” (Páez y Prieto, 2017, p. 8). Páez y Prieto

(2017) indican que el PIA estuvo integrado por técnicos abocados a realizar acciones para el desarrollo, estos configuraron una tecnoburocracia mixta, entre las ciencias duras y una inclinación mayor de corte humanista, entre esta la antropología. Además, se señala que parte de los técnicos de dicho programa fueron integrantes de los Institutos Indigenistas Interamericanos. En el Ecuador, Misión Andina firmó los acuerdos para poner en marcha su programa bajo el gobierno presidido por el presidente Velasco Ibarra, esto es 1952. Y, esta operó en el país de manera intermitente y con acciones distintas hasta la década de 1970.

José María Velasco Ibarra ganó las elecciones de 1952, convirtiéndose por tercera vez en presidente del Ecuador. Para De la Torre, el gobierno de Velasco Ibarra “cambió la orientación de la política económica [...] También tiró al tacho de la basura la legislación de Plaza que buscó generar una burocracia más técnica y menos política” (2008, p. 42). Los vientos del desarrollismo placista fueron disipándose por la “incapacidad de conciliar la técnica con la política” (Moncayo, 2017, p. 83). Así, la forma de gobernar de Plaza y Velasco se distinguieron entre sí por su relación respecto a las políticas de desarrollo: “Plaza coincidía más con el concepto desarrollista de la planificación; y Velasco creía en una planificación conectada con la realidad inmediata de la población marginada, que lindaba con la improvisación” (Moncayo, 2017, p. 84). Precisamente, Velasco ha sido definido por las teorías populistas como un líder carismático que se mantuvo en el poder por su facultad de seducir a las masas. En las elecciones de 1942, Velasco ganó gracias al apoyo de las clases populares: “incluso en esta época de ‘bonanza’ los subproletariados no se olvidaron de su ídolo, porque los efectos de la misma no llegaron mayormente a ellos. Velasco se impuso combatiendo duramente el placismo, es decir, como símbolo de la oposición de los ‘marginados’ al dominio de la burguesía” (Cueva, 1998, p. 71).

Ya en la última mitad de la década del cincuenta, bajo el mandato presidencial de Camilo Ponce Enríquez, la economía ecuatoriana se vio amenazada por una nueva crisis agroexportadora. Según Velasco Abad, “al acentuarse el deterioro de los términos de intercambio luego de la finalización de la guerra de Corea, la expansión perderá su dinamismo, y el valor de las exportaciones por habitante decrecerá entre 1955 y 1960” (1983, p. 193). Este declive de la economía reveló la composición de clases que se venía configurando desde los inicios del período de estabilidad política. Es decir, se manifiesta,

por una parte, un contingente de sectores que no se beneficiaron del boom bananero, compuesto por desempleados, y, por otra parte, las capas medias de la sociedad, las cuales se mantenían por su relación con el crecimiento del Estado.

Finalmente, el cierre de este momento en la historia política del Ecuador se presenta a comienzos de los años sesenta. Este se caracterizó por el regreso de una forma totalmente populista de política en torno a la figura del Caudillo, debido a una constante inestabilidad política. Es así que Velasco Ibarra ganó nuevamente las elecciones de 1960, cuyo adversario principal fue Galo Plaza. El triunfo de Velasco significó que el populismo, una vez más, fue la herramienta de las clases marginadas para rechazar políticas que no les eran favorables. Precisamente, Galo Plaza era quien representaba dichas políticas y, además, se le supo acusar de aliado estadounidense frente a un discurso antiimperialista propugnado por las expectativas de la Revolución Cubana. La explicación de la derrota de Plaza, según Cueva, residió en que “una concepción global y armoniosa del Desarrollo Económico, no podía competir con la promesa de construir obras y ampliar servicios tales como la vivienda, la educación o la atención médica” (citado en Moncayo, 2017, p. 89).

## **2. Los impulsos de institucionalidad de la antropología sociocultural ecuatoriana: Antropología académica vs. Antropología aplicada**

Este acápite va a dar cuenta del elemento institucional del campo y de la posición de sus agentes frente al mismo. Ya que el campo disciplinar es entendido como “un espacio social de reconocimiento, lo que se asocia con la institucionalización de las prácticas e identificaciones colectivas” (Pellegrini, 2013, p. 536). Bourdieu define al campo científico como “un campo de fuerzas dotados de una estructura, así como un campo de luchas para conservar o transformar ese campo de fuerzas” (Bourdieu, 2003, p. 64). En tal sentido, el papel de los agentes va a ser primordial para entender la estructuración de las lógicas del campo. Los agentes se definen por “las relaciones de competencia que los oponen y la diversidad de intereses económicos y simbólicos que los caracterizan, según las posiciones que ocupan y las funciones que desempeñan” (Boschetti, 2014, p. 78). Para entender la dinámica de los agentes se reconstruirá sus

trayectorias académicas y profesionales. Lo que, a su vez, permitirá describir el inicio del proceso de institucionalización de la antropología sociocultural ecuatoriana.

Los primeros planes de institucionalización de la antropología sociocultural ecuatoriana fueron impulsados por: Antonio Santiana y Aníbal Buitrón. Estos dos agentes empezaron a operar durante el período de inestabilidad política del Ecuador, es decir, a inicios de la década del cuarenta. Santiana y Buitrón trabajaron en investigaciones antropológicas, y además promovieron la creación de cátedras, carreras o institutos antropológicos. Sus intentos de institucionalizar la antropología coincidieron con los inicios de las políticas de desarrollo en Ecuador.

A partir de dichos agentes se muestran dos lógicas distintas de funcionamiento del campo disciplinar de la antropología sociocultural ecuatoriana. Por un lado, Santiana se esforzó por crear una comunidad científica en torno a la antropología como disciplina, es decir, propendió por un conjunto de prácticas que abogaban por el desarrollo de la antropología dentro de espacios universitarios y con objetivos académicos. Por otro lado, Buitrón se situó en el terreno de la antropología aplicada, donde en cierta medida esta debió responder a los planes de desarrollo del Estado.

### *2.1. Antropología Académica: Santiana y el intento de crear una comunidad científica*

Antonio Santiana es una figura central en el esfuerzo por conformar una comunidad científica que produzca conocimiento antropológico. Santiana estudió medicina en la Universidad Central del Ecuador, sin embargo, a partir de sus primeras investigaciones se interesó por la antropología. Él mismo se autodefinió como “médico de carrera y antropólogo por vocación” (Santiana, 1961). La inmersión de Santiana en la antropología comenzó con los lazos académicos mantenidos durante su vida estudiantil<sup>19</sup> y profesional en la universidad, es decir, a su capacidad de acumular y movilizar capital social y cultural. Ejemplo de esto, es su cercanía a Jacinto Jijón y Caamaño, quien –entre

---

<sup>19</sup> Santiana se graduó de Doctor en Medicina durante el “trimestre de abril a junio de 1933 en la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Central del Ecuador con una nota de 20/20=Sobresaliente” (Universidad Central del Ecuador, 1933, pág. 665). Es decir, destacó durante su vida estudiantil, además de tener cercanía con las cátedras del médico Arturo Suárez sobre las mediciones físicas e higienismo (Prieto, 2004).

otras cosas— le introdujo en los saberes de la antropología física: “Jacinto Jijón y Caamaño recomendó a Antonio Santiana a Paul Rivet, quien residía en París, y le solicitó que lo entrenara en los procedimientos de la antropología física” (Prieto, 2004, p. 198).

Santiana permaneció ligado a la UCE a lo largo de su vida profesional ya sea como profesor o investigador. Su interés por los estudios sobre antropología física se lo puede rastrear desde inicios de la década del cuarenta, bajo la dirección del Instituto de Anatomía de la UCE<sup>20</sup>. En este espacio, él empezó a desarrollar sus primeras investigaciones. Las Actas de Sesión del Consejo Universitario de la UCE dejan ver la manera en que Santiana financiaba dichas investigaciones: “La comunicación del Dr. Santiana, en la que pide se le asigne una cantidad para proceder a la recopilación de datos que necesita para sus estudios sobre la pilosidad, grupos sanguíneos y mancha mongólica y recolección de cráneos para el museo de Antropología” (Sesión 31 de Julio de 1942, p. 40). Y, en los siguientes meses se vuelve a insistir sobre dicha petición:

Se da cuenta de un oficio dirigido por el Dr. Santiana, en el que pide fondos para los trabajos de investigación que está realizando en el Instituto de Anatomía. A insinuación del Dr. Villacis, el Consejo resuelve que se tome en cuenta esta petición para proveerla de fondos de manera preferente, cuando llegue el caso”. (Actas del HCU, Sesión del 21 de diciembre de 1942, p. 128)<sup>21</sup>

El interés de Santiana por la medición y clasificación de cráneos tiene relación con su estrecho vínculo personal con Jacinto Jijón y Caamaño, quien, como se dijo anteriormente, introdujo a Santiana en la antropología física y etnología; y su vínculo con su maestro Paul Rivet. Para 1943, Jijón y Caamaño prestó su colección de cráneos a Santiana para ser investigados en el Instituto de Anatomía por Santiana. A continuación, se presenta el inventario de los cráneos ecuatorianos recibidos:

---

<sup>20</sup> El Instituto de Anatomía estaba inscrito a la Facultad de Ciencias Médicas según consta en el Presupuesto Universitario de 1942.

<sup>21</sup> La petición se aprueba en Consejo Universitario, Sesión de 2 de Marzo de 1943: “Se aprueba conceder hasta la suma de S/. 3000 al Director del Instituto de Anatomía para los trabajos de investigación acerca de grupos sanguíneos en varias zonas de la república” (p. 150).

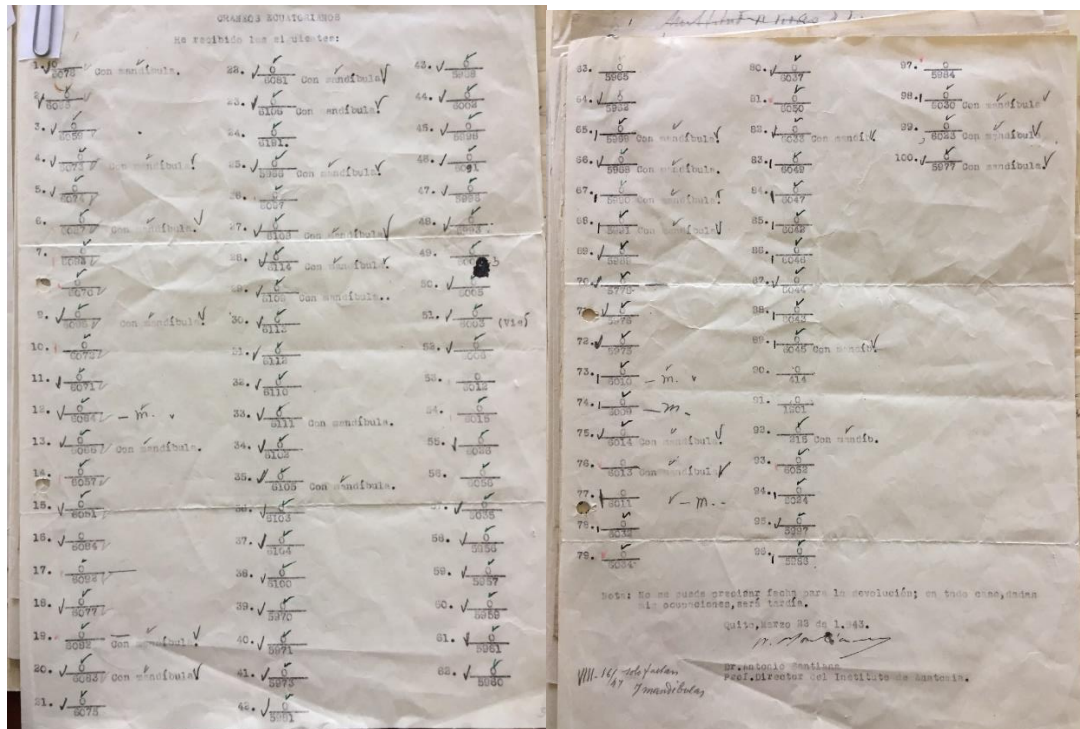


Foto: Lista de cráneos ecuatorianos clasificados (Colección JJC, # 01993)

El préstamo de los cráneos tuvo como objetivo hacer estudios de estos que se presentaron en publicaciones científicas, lo que se evidencia en la correspondencia epistolar entre Jijón y Caamaño y Santiana. Allí se expresa, además, las conexiones de ambos intelectuales con espacios académicos internacionales a partir de la entrega de Revistas Etnográficas publicadas en Bogotá y del vínculo con el antropólogo Juan Comas<sup>22</sup>. Esto da cuenta de la acumulación por parte de Santiana de lo que Bourdieu llama capital social y cultural. Para 1946, Santiana se dirige a Jijón y Caamaño de la siguiente manera:

Muy distinguido Amigo: Cumplo con el deber de manifestarle que la colección de cráneos ecuatorianos, que tuvo Ud. la gentileza de prestarme hace algún tiempo, se encuentra todavía en el Instituto de Anatomía. Es probable que se le devuelva en octubre próximo, momentáneamente, pues el año próximo me dedicaré a la redacción de varios trabajos, incluso el que le he prometido. La colección está completa i [sic] respondo de su integridad en todo momento. Retengo igualmente en mi poder dos números de la REVISTA DEL INSTITUTO ETNOLÓGICO NACIONAL, de Bogotá, que también le devolveré muy

<sup>22</sup> Juan Comas fue un antropólogo español que residió en México tras la guerra civil española desde 1939. Fue un americanista que se dedicó a la antropología física. Tras su llegada a México “entró como antropólogo físico en el Instituto Nacional de Antropología e Historia de México y ya en el año 1941 fue nombrado profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Esta cátedra la conservó hasta el 1959” (J. Hernández, 1979, p. 23). A partir de “1943 se integra como colaborador del Instituto Indigenista Interamericano, convirtiéndose en jefe de redacción de las revistas América Indígena y del Boletín Indigenista, posteriormente se hará cargo también de la publicación del Boletín Bibliográfico de Antropología Americana y de Acta Americana”(Gómez, 2000, p. 84).

pronto. Adjunto a esta la comunicación del Sr. Comas, dirigida a Ud. Oportunamente le di respuesta i [sic] se arregló el asunto... (Colección JJC, # 01993)

A continuación, Santiana hace referencia a un favor personal realizado por Jijón y Caamaño en el marco de su cargo como alcalde de Quito y, finalmente, Santiana se despide sin antes hacer alusión a su interés de ser leído por su mentor:

...Permítame agradecerle –no me es fácil hacerlo personalmente– su valiosa intervención para solucionar satisfactoriamente mi solicitud al I. Consejo, relacionada con la construcción de una casa. Todo está ya terminado i [sic] con bien para los intereses de la Ciudad i los míos. Repito, pues, mis sinceros agradecimientos. Espero que termine este arduo período de su existencia –la Alcaldía de Quito– para acercarme a Ud. i conversar sobre nuestros temas favoritos i formular proyectos de estudio. Sólo con el material de su museo hay para varios años de trabajo, i [sic] trabajar en él sería mi mayor placer. Creo que Ud. habrá recibido LOS FUEGUINOS, SUS GRUPOS SANGUINEOS, que le envié hace tiempo. Su sincero amigo i admirador. (Colección JJC, # 01993)

Con dichos antecedentes, Santiana retomó y dio continuidad a la primera forma de institucionalidad de la antropología sociocultural ecuatoriana, la cátedra de Antropología y Arqueología impartida en la UCE para el año de 1946. Al realizar el rastreo de la cátedra dictada por Santiana se encuentra que la misma se desprendió de la cátedra que, en un primer momento, se denominó como “Arqueología” y fue dictada por Max Uhle desde 1925 hasta 1933. Max Uhle creó dicha cátedra como parte del pensum de estudio de la especialidad en Historia de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación y, a su vez, él inauguró el primer Museo Arqueológico Nacional del país en 1925. El museo que funcionó en el edificio actual del Centro Cultural Metropolitano fue destruido a causa de un incendio en 1929. A continuación, se presenta un cuadro que contiene parte del Plan de Estudios de la Facultad de Filosofía y Letras del año 1932:

<b>Para la opción al título de Profesor de Filosofía, Instrucción Moral y Cívica e Historia, se estudiarán las siguientes asignaturas especiales:</b>
Sistema Nervioso
Psicología General
Ética
Lógica
Historia de la Filosofía
Historia de la Civilización
Historia de América
Historia del Ecuador
Metodología de la educación Cívica
<b>Arqueología</b>
Metodología de la Historia
Educación Cívica

*Elaboración propia*

Para 1933, Uhle abandonó el país y su labor en la UCE<sup>23</sup>. Jacinto Jijón y Caamaño quedó a cargo de dicha cátedra que pasó a llamarse “Etnografía Ecuatoriana”, así como de la reconstrucción del museo de arqueología para el cual había aportado parte de sus colecciones. Para 1934, Jijón y Caamaño es reconocido como “profesor de la Cátedra de Etnografía Ecuatoriana” (Jijón y Caamaño, 1934, p. 285). Dicha cátedra la dictó hasta el cierre de la Facultad de Filosofía en 1935, es decir, solo dos años<sup>24</sup>. La permanencia de Jijón y Caamaño en la Cátedra y Museo fue bastante acotada debido a que por “cuestiones políticas, de salud (viajes al extranjero) e históricas (su naciente interés por Sebastián de Benalcázar, que lo llevó a instalarse en Popayán) tuvo que abandonar el país” (citado de Jurado, 2011 en Basantes, 2016, p. 7). Es así que, según Basantes, “la desvinculación de Jijón y Caamaño, tan solo trajo el olvido y la abolición de la cátedra de arqueología en la Universidad Central” (2016, p. 7). Jijón y Caamaño fue un personaje que se interesó por la etnografía, sin embargo, dicho interés fue breve ya que su preocupación mayor estuvo enfocada en la historia y su vínculo con la arqueología y el coleccionismo (Bedoya, 2008).

Tras estos sucesos, es Santiana quien retoma la cátedra en 1946 al producirse la reapertura de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, 11 años después. En ese año se aprobó el Plan de Estudios de la Escuela de Pedagogía de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, dentro del cual constó la asignatura de Antropología Americana: “Se aprueba en segunda discusión el Plan de estudios de la Escuela de Pedagogía de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación por el Sr. Vicerrector, sin ninguna modificación” (Acta del HCU, 1946, p. 335). A continuación, se presenta el plan de estudios de dicha escuela, a la cual pertenece la cátedra de Antropología Americana<sup>25</sup>:

---

<sup>23</sup> Así se refiere la Revista Anales en una nota sobre la partida de Max Uhle: “Terminado su contrato con la Universidad Central, regresó a Alemania, después de largos años de fructífera labor en varios países hispano americanos, el sabio Profesor de Arqueología, doctor Max Uhle. El mentado Profesor retorna a su país natal en uso de una pensión concedida por su Gobierno como una recompensa a sus importantes servicios prestados a la ciencia” (Universidad Central del Ecuador, 1933, pág. 279).

<sup>24</sup> No se ha podido determinar las causas del cierre de la Facultad.

<sup>25</sup> La cátedra dictada por Santiana aparece bajo distintos nombres en los documentos revisados, Antropología Americana, Etnología y Arqueología, o, Etnografía. Desde aquí nos referimos a dicha cátedra como cátedra de Etnología y Arqueología, ya que así es mayormente llamada.

<b>Plan de estudios de la Escuela Superior de Pedagogía de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, 1946</b>	
Especialización:	Cátedras de la especialización
Ciencia Físico Matemático	
Ciencias Biológicas	
Castellano y Literatura	
Historia y Geografía	Geografía; Cosmografía; Geología y Paleontología; Paleografía, Geopolítica; Historia del Arte Ecuatoriano; <i>Antropología Americana</i> ; Economía Política.
Filosofía y Cívica	

Cuadro: elaboración propia  
Fuente: Actas del HCU, 1946, p. 357

La vinculación de Santiana a la cátedra de Etnología y Arqueología fue precisamente “promovida por Jacinto Jijón y Caamaño y otros profesores universitarios” (Prieto, 2004, p. 183)<sup>26</sup>. Además, resulta curioso que Santiana haya aceptado dictar dicha cátedra de manera gratuita, tal como lo reconoce el Rector de la UCE: “Por lo pronto el distinguido profesor y hombre de ciencia doctor Antonio Santiana, ha tenido la gentileza de aceptar gratuitamente la Cátedra de Etnografía y se halla trabajando activamente en la instalación y restauración del Museo, colección valiosísima que posee la Universidad, y que solo necesita de local y mobiliario para ser presentado al público” (Universidad Central del Ecuador, 1947, p. 456).

Santiana se encargó de la cátedra de Etnología y Arqueología, y de reconstruir el Museo Nacional cerrado con su incendio en 1929. Un dato que pone en evidencia la posición de Santiana como agente dentro de la academia es su nombramiento definitivo como profesor de dicha cátedra. En 1948, el Consejo Universitario de la UCE llama a la elección de profesor principal para la cátedra de Etnología y Arqueología. Los nombres propuestos para dicho cargo son los de Antonio Santiana y Aníbal Buitrón. El Consejo Universitario resuelve que...

...para Profesor de Etnología y Arqueología, fue designado el Sr. **Dr. Antonio Santiana**, quien obtuvo cinco votos y tres votos el **Sr. Aníbal Buitrón**. Se declara electo al Dr. Antonio Santiana y además se le encarga la dirección del Museo de Arqueología. (Actas del HCU, 1948, p. 337, negritas añadidas)

Luego de dicha sesión, se realiza una sesión de carácter reservado. En esta se habla sobre problemas de Santiana con sus estudiantes de medicina, donde el rector y otros miembros

<sup>26</sup> Según la revista de Filosofía y Letras, en 1948 consta Antonio Santiana como “profesor ad-honorem de Etnología y Arqueología” (Universidad Central del Ecuador, 1948, pág. 233).

del Consejo Universitario eluden las acusaciones y dan cuenta del prestigio que en ese momento ostentaba Santiana:

El Dr. Santiana está prestando sus servicios en la Facultad de Filosofía y Letras, ad Honorem. Y además está arreglando el Museo de Arqueología. Y hay que reconocer que es una persona competente para esta clase de estudios y trabajos. El Profesor Santiana es conocido aún en el extranjero como uno de los mejores investigadores de arqueología y etnología, y sus trabajos son muy apreciados. (Actas del HCU, 1948, p. 341)

Otro comentario sobre Santiana dice:

Es necesario reconocer que el Dr. Santiana es un hombre de importancia científica y su preparación y capacidad aún ha sido reconocida en el extranjero. (Actas del HCU, 1948, p. 341)

Los reconocimientos de Santiana por parte de sus pares evidencian la posición del mismo y su grado de pertenencia a la UCE. Santiana se encuentra legitimado en el mundo académico-universitario. Es decir, como se ha visto, Santiana poseía suficiente capital científico –“el capital científico es un tipo de capital simbólico, capital basado en el reconocimiento. Este poder, que funciona como una forma de crédito, supone la confianza o la fe de los que lo soportan porque están dispuestos a conceder crédito y fe” (Bourdieu, 2003, p. 66)– para proponer y movilizar otros capitales que aseguren su reconocimiento por sobre otros aspectos de su quehacer docente y sobre el capital cultural del propio Buitrón –quien, como se verá más adelante, era un recién llegado–. Ese capital es el que ayudará a Santiana a destacar dentro de la comunidad académica, específicamente, en el campo de la antropología y le permitirá acceder a fondos para investigaciones o, como se verá más adelante, para proponer la creación de un Instituto de Antropología bajo su dirección.

A finales de 1947, Santiana organizó la Asociación Ecuatoriana de Antropología (AEA), la cual tuvo como “primordial finalidad estudiar al Ecuador en el triple aspecto: antropológico-físico, etnológico y arqueológico; debiendo, en consecuencia, dirigir, orientar y apoyar toda clase de actividades que tengan relación desde el punto de vista científico, con los aspectos antes enunciados” (Estatutos de la Asociación Ecuatoriana de Antropología, 1948, p. 3). La creación de la AEA pretendió estar estructurada “al modo norteamericano, esto es en el cual se estudiasen la Antropología Física, la etnología y la arqueología” (Estatutos de la AEA, 1948, p. 23). Vale mencionar que, en su sesión inaugural, llevada a cabo el 24 de noviembre de 1947 en Riobamba, se registra la asistencia de Pío Jaramillo Alvarado quien sería nombrado Presidente de Honor junto a

Jacinto Jijón y Caamaño. Por otro lado, en dicho registro de asistencia se menciona a “una delegación de estudiantes universitarios de la Central, alumnos de los cursos de Antropología y Etnología quienes concurren desde la Capital”<sup>27</sup> (Ibíd., p. 26).

La AEA fue pensada como una sociedad científica donde se debería promover, publicar y difundir investigaciones, establecer redes con otras Instituciones extranjeras, formar un Museo Nacional en el triple aspecto antes mencionado, realizar conferencias, entre otros. Es más, como resolución de la sesión inaugural se deja previsto la “celebración del próximo Primer Congreso de Antropología en esta misma ciudad de Riobamba –el cual no se encuentra registro de haberse realizado–” (Estatutos de la AEA, 1948, p. 28). Dentro de las actividades realizadas durante el primer año de existencia de la AEA, se nombran varios títulos de etnografías realizadas por sus miembros, como son: *Los Indios de San Rafael (Imbabura)* de Antonio Santiana; *Etnografía y Condiciones socio-económicas de vida de los indios de Saraguro* de Jorge González Moreno; *Etnografía de los Indios Colorados* de Olga Fisch; entre otros. También, se nombra la realización de un homenaje al antropólogo e investigador español Juan Comas, ya que se encontraba de visita en el Ecuador.



El Grupo América es uno de los grupos de intelectuales a los que perteneció Antonio Santiana. Constan de izquierda a derecha: Hernán Pallares Z., Gustavo Vallejo L., Gerardo Chiriboga, Dr. Antonio Santiana, Prof. Francisco Darquea T., Oscar Efrén R., Gonzalo Zaldumbide, Carlos Manuel L., Isaac J. Barrera, Luis Bosano, Augusto Arias R., Hugo Alemán F., Jorge Garcés, Darío C. Guevara, Rafael Borja, Alfredo Martínez, Juan J. Paz y Miño. Fuente: Archivo Histórico-Quito, Quito, 195-?

---

<sup>27</sup> Otros asistentes a la sesión inaugural de la AEA son: Dr. Julio Aráuz, Director de la Sección Científica de la Casa de la Cultura Ecuatoriana; Dr. Antonio Santiana, Prof. de la UCE; el Dr. Silvio Luis Haro, Presidente provisional de la AEA; Dr. Rafael Villavicencio, Presidente de la Sociedad Amigos de Francia; Dr. Cristóbal Cevallos Larrea; Sr. Luis Moscoso; entre otros (Estatutos de la Asociación Ecuatoriana de Antropología, 1948).

El ímpetu de Santiana por la institucionalización de la enseñanza de la antropología, lo llevó a proponer, en el Congreso sobre Enseñanza de Psicología, Antropología y Ciencias Biológicas fechado el 15 de junio de 1955, la constitución de la profesionalización de la antropología:

Solicitar a la Universidad Ecuatoriana en general y especialmente a las universidades de Quito y Guayaquil la creación, en el seno de la Facultad de Filosofía, Letras y Educación, de la especialización de Antropología, organizando eficientemente institutos donde se realicen estudios de nuestra realidad nacional en forma permanente. (Santiana, 1955, p. 138)

Además de recalcar la necesidad de espacios de orden científico: “en la Universidad su enseñanza –refiriéndose a la antropología– requiere museos, bibliotecas, gabinetes y laboratorios de trabajo, implementos y personas para la investigación científica; requiere de un instituto bien organizado con actividad permanente” (Santiana, 1955, p. 134). La enseñanza de la Antropología debería abarcar un enfoque holístico, ya que de ésta...

...florecen así varias disciplinas: la Etnografía, que se ocupa de los caracteres descriptivos de las culturas y la Etnología, de su elaboración filosófica. La Arqueología que rehace, dándoles vida, calor y movimiento, las culturas extinguidas. La lingüística, cuyo objeto es el estudio de las lenguas vivas o muertas para conocer las afiliaciones y parentescos culturales de los pueblos, sus influencias recíprocas El Folklore, tan olvidado como estudio entre nosotros, es la ciencia del conocimiento del pueblo, de sus creaciones de arte, de su experiencia y sabiduría. (Santiana, 1955, p. 138)

El Instituto de Antropología que proponía Santiana empezó a funcionar a partir de la mitad de los años cincuenta, allí se impartieron las cátedras de antropología morfológica, antropología cultural, antropología social, etnografía, arqueología y folklore (Santiana, 1955, p. 139). Sobre la materia de antropología cultural se hace referencia a sus alumnos, quienes “se dirigirán a las poblaciones cercanas a la ciudad de Quito para realizar observaciones etnográficas y de Antropología Social durante la celebración de las fiestas de Corpus Cristi entre esos grupos indígenas” (Instituto de Antropología UCE, 1958, p. 88).

Además, junto a la creación del Instituto se reinauguró el museo, ahora bajo el nombre de Museo de Etnografía Ecuatoriano, tras pasar 25 años desde el incendio del presidido por Uhle. Para Santiana, el museo constituía un espacio de investigación académica y de difusión del conocimiento, de ahí que lo dividía en dos secciones: “los objetos de exhibición, seleccionados y dispuestos para ilustrar al visitante; y el de los materiales de depósito, útiles a la docencia y la investigación científica [al parecer una

colección pedagógica]. Los últimos son con mucho los más numerosos” (Santiana, 1959, p. 9).

Santiana define al antropólogo social formado en la Universidad como el experto que realiza un “estudio metódico y sistemático, científico y apolítico de las causas que provocan problemas sociales” (Santiana, 1955, p. 135). Y, resalta la utilidad del conocimiento antropológico para que el Estado resuelva problemas sociales. Sin embargo, dicho conocimiento no puede construirse desde lógicas estatales; las cuales abordan los problemas sociales desde un “punto de vista de solución perentoria e inmediata”, y fijan “la atención en los efectos últimos y en las etapas finales de un tal estado de las cosas [...] crear partidas en el presupuesto que, así aplicadas, sólo conducen a resultados momentáneos” (Ibíd., p. 136).

Es así que Santiana, a lo largo de su trayectoria profesional, estuvo convencido de que la antropología debía ser institucionalizada como una ciencia arraigada en la universidad, pero, además sus empeños muestran una necesidad por consolidar una comunidad científica. Esta comunidad pudo ser promovida por el poder que Santiana detentaba como agente en el ámbito científico ecuatoriano, en particular, en la Antropología y Arqueología. Dicho poder se basa en el capital científico, social y cultural generado a lo largo de su vida profesional. La comunidad científica es una red de miembros que buscan dialogar entre iguales, “se trataba de vínculos altamente selectivos entre hombres del mismo nivel” (Daston, 2005, p. 133). Los espacios como la AEA, los congresos, el instituto y el museo son espacios autorizados, donde los científicos pueden promover el conocimiento antropológico. Dicha comunidad científica guarda la ilusión de ser un espacio que resguarda la objetividad para explicar el mundo. Daston llamó a dicha creencia como objetividad comunitaria, ésta es un ideal epistémico, donde se apunta a “la eliminación de lo idiosincrásico y de lo inefable en la ciencia” (2005, p. 133). En términos de Bourdieu se podría decir que la ilusión reside en una supuesta autonomía absoluta de un campo. Sin embargo, el campo científico adquiere un tipo de autonomía relativa, ya que en alguna medida va a incidir sobre éste el campo político o económico.

## *2.2. Los inicios de la Antropología Aplicada en las vicisitudes de los programas de desarrollo en el Ecuador*

A inicios de los años cuarenta Aníbal Buitrón Chaves junto a su esposa Barbara Salisbury<sup>28</sup> plantearon, también, iniciativas para la institucionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador. Mencionamos algunos datos encontrados sobre la formación antropológica de Buitrón, ya que este “es considerado el primer antropólogo ecuatoriano de carrera” (García, 2010, p. 113). Buitrón se formó, en un primer momento, como normalista. En una carta a su “querido amigo Juan” [John V. Murra] se expresa su condición de profesor que era una profesión precaria: “Un profesor como yo, con 8 años de servicio y título de normalista gana ahora 100 sucres” (Buitrón, carta del 6 de junio de 1945, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 1).

Al parecer, uno de los primeros vínculos de Buitrón con la antropología fue a partir de acompañar a John Murra en sus expediciones para 1941. Esto mientras Buitrón aún tomaba clases para ser normalista. Por otro lado, Moreno Yáñez, quien conoció a Buitrón en París, sostiene que este se relacionó con Murra mientras era estudiante de la UCE, al parecer en la Facultad de Pedagogía (entrevista, 8 de enero de 2020). Salomon señala que Buitrón fue cercano a Murra mientras este último realizaba su expedición en Ecuador: “Sus colegas [refiriéndose a Murra] más inmediatos durante la expedición ecuatoriana fueron Donald Collier y Aníbal Buitrón” (Salomon, 2010, p. 18). A continuación, se presenta la fotografía a la cual Salomon hace referencia, donde se encuentran Buitrón, Collier, Murra y dos campesinos durante la expedición:

---

<sup>28</sup> Si bien Bárbara Salisbury aparece en varias actividades y publicaciones junto a Aníbal Buitrón, esta investigación no encontró mayores datos bibliográficos sobre ella.



Hacienda Zula, sierra ecuatoriana, 1941. Al centro, John Murra. “Aunque no salí de ese país (Ecuador), vi monumentos, vi instalaciones importantes. Intuí que había una cosa interesante. Me di cuenta. Fue muy rápido”.

Fuente: *Conversaciones con John Murra* (Castro et al., 2000, p. 157)

En una carta de Buitrón hacia sus profesores de Chicago donde habla de la posibilidad de enseñar antropología en los colegios normales de Quito, Buitrón hace alusión a cuando ejercía de normalista y acompañó a Murra en su investigación: “*We propose that these students be given leave of absences from their regular work, such as Anibal had when he worked with John and Don*” (Salisbury y Buitrón, carta del 20 de abril de 1945, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 1). A raíz de tal encuentro, Buitrón se enroló en la Universidad de Chicago, ya que este fue recomendado por el propio Murra. Moreno Yáñez relata que:

Buitrón me contó que John Murra se despidió [al finalizar el trabajo de campo] de él, y le dijo bueno después y nos vemos. Buitrón dice que lo tomó, así como una despedida simpática. Pero, dice que de pronto a los pocos meses Murra le envía una carta diciendo que está admitido en la Universidad de Chicago. Entonces, Buitrón dice que sufrió mucho, contaba él, porque no sabía mucho inglés. Se dedicó a eso y sacó la maestría (entrevista, 8 de enero de 2020).

En 1945, Buitrón obtuvo su maestría en Antropología en el departamento de Antropología de la Universidad de Chicago<sup>29</sup>, así, él se convirtió en el primer antropólogo con título profesional. Allí, Buitrón se formó bajo la tutela de Robert Redfield quien fue fundador y director del Departamento de Antropología de dicha Universidad. Redfield le

---

<sup>29</sup> Sobre la formación de Buitrón se tiene el siguiente dato: “En el mes de enero de 1945, después de haber terminado sus exámenes para el grado de Master en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, el Sr. Aníbal Buitrón y la Sra. Bárbara Salisbury Buitrón fueron enviados al Ecuador por la misma Universidad a realizar el estudio de una comunidad andina” (Buitrón & Salisbury, 1945a, p. 30).

llevó a interesarse por sus investigaciones de “comunidad” cuyo fin tenían “analizar el cambio social y cultural de las sociedades rurales a las urbanas” (Contreras & Tonatiuh, 1999, p. 213). De la Cadena señala que Redfield fue uno de los primeros antropólogos estadounidenses en acuñar el concepto de aculturación después de su viaje a México en 1920, concepto que configuró en la antropología estadounidense un campo de estudios propio que hacía referencia a “la investigación de las culturas de los nativos que participan de la vida civilizada” (De la Cadena, 2008, p. 115). Por otro lado, en este espacio, Buitrón pudo tener contacto con varios antropólogos formados bajo la influencia de Redfield, por ejemplo, Alfonso Villa Rojas y Sol Tax (Contreras & Tonatiuh, 1999).

Finalmente, respecto a la formación académica de Buitrón se sabe que para 1949 este fue acreedor a una beca de la Fundación Guggenheim en el campo de la antropología y estudios de la cultura<sup>30</sup>.



Fotografía de la página web de la Guggenheim Foundation  
Fuente: <https://www.gf.org/fellows/all-fellows/anibal-buitron/>

Pues bien, tras su regreso de Chicago y con tal bagaje cultural, Buitrón estuvo consciente de que la antropología debía tener espacios de formación profesional. Es así que para 1945, antes de ingresar a su trabajo de campo en Quiroga –parroquia ubicada en el cantón Otavalo–, este trató de gestionar la conformación de algún tipo de institucionalidad en colaboración con Salisbury [su esposa] y algunos miembros del

---

<sup>30</sup> Sobre la beca se dice que “El antropólogo Prof. Aníbal Buitrón, que obtuvo una beca Guggenheim y marchó a los Estados Unidos en octubre de 1949, volvió al país el pasado mes de julio. Durante su permanencia en los Estados Unidos el Prof. Buitrón conoció las investigaciones que llevan a cabo los sociólogos rurales del Bureau of Agricultural Economics del Departamento de Agricultura y luego, nombrado Consultor del Bureau of Indian Affairs del Departamento del Interior, visitó algunas reservaciones indígenas del sur y suroeste del país observando todos los trabajos encaminados a mejorar las condiciones de vida de los indios en particular y de los campesinos en general. El informe de sus observaciones e impresiones ha sido publicado por el Departamento del Interior bajo el título de “Indian Administration in the South and Southwest” (Buitrón, 1950, p. 58).

Instituto Indigenista: Pío Jaramillo Alvarado, Víctor G. Garcés y Fernando Camara. A continuación, Buitrón y Salisbury narran dicha diligencia:

Después de haber presentado al Ministerio de Educación un plan para la organización de una Escuela o Departamento de Antropología, o por lo menos de cursos de Antropología en los Colegios o Universidades (plan que no obtuvo ningún resultado positivo) el Sr. Buitrón y la Sra. Salisbury Buitrón comenzaron su investigación en la pequeña población de Quiroga perteneciente al Cantón Cotacachi en la Provincia de Imbabura. (Buitrón & Salisbury, 1945a, p. 30)

Sobre dichas gestiones, en una carta enviada a Robert Redfield y Fay-Cooper Cole, se detalla minuciosamente lo siguiente:

Last week our luggage finally arrived in Quito and we spent five days there taking care of it and seeing the new Minister of Education, Jaime Chavez Ramirez. First, we contacted the members of the Instituto Indigenista, Doctores Pio Jaramillo Alvarado y Víctor Gabriel Garces, president and secretary respectively, and Senor Fernando Camara who had written us that he was in Quito. With these people we talked over plans for a school of Anthropology in Quito and arrange a meeting with the Minister for the next morning. He was able to give us only about 15 minutes, but appeared to be very impressed and enthusiastic, and asked us two to come back Monday at 9 o'clock for a three-hour talk to arrange something fundamental. Monday at 9 we arrived and waited for him to appear until 10:30. Then we left to arrange some other business and came back at 12. He had finally come to work but was involved with pressing business. We left a note with the porter and returned at 2 p.m. There was still no news. However, Anibal went back at 3 and finally saw the Minister together with the chiefs of the departments. They read the plan which we had submitted about 3 months ago and were very much impressed, enthusiastic, and exclaiming, "this is what we need". However, when it came to the question of funds they said that the only thing they could afford to do was to hire us as teachers in the normal schools, Anibal to teach the boys, and Barbara the girls. What seemed best to us and the Instituto Indigenista was to give an intensive course to five or ten students who already had background in such fields as Economics, Sociology, etc. and who might then go to the States to study, work with us in the field, or teach in the colleges. We proposed that these students be given leave of absence from their regular work, such as Anibal had when he worked with John and Don. They said that they could not increase the number of professors and students with leave of absences. We believe that it is better for us to begin the field work as planned than to teach in the normal schools since we could only give a smattering of information to a number of students who would not have any chance to practice Anthropology. (Salisbury y Buitrón, carta del 20 de abril de 1945, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 1)

También, Buitrón gestionó becas con institutos antropológicos extranjeros, tal como se informa sobre la visita del Dr. George M. Foster, Director del Instituto de Antropología Social de la Institución Smithsonian de Washington:

El Dr. Foster ofreció realizar las gestiones necesarias para conseguir algunas becas para estudiantes ecuatorianos que desearan especializarse en esta ciencia. Nos es grato informar que aun habiendo fracasado sus gestiones ante el Viking Fund de Nueva York para conseguir fondos para tal fin, el Dr. Foster ha concedido una beca con los fondos propios del Instituto de su dirección. El Sr. Buitrón se ha encargado de seleccionar al

estudiante el cual se encuentra ya en el Instituto Etnológico de la Universidad del Cauca en Popayán, Colombia. (Buitrón, 1947, pág. 27)

A pesar de dichos intentos, Buitrón quedó relegado del espacio académico-universitario de la antropología ecuatoriana al ser un recién llegado, ya que Santiana había tomado la posta en la construcción de un tipo de comunidad académico-científica. Esto se entiende, porque como se vio anteriormente, Santiana detentaba mayor capital científico y social que Buitrón dentro de la academia ecuatoriana: “el control de una cantidad (y, por tanto, de una parte) importante de capital confiere un poder sobre el campo, y, por tanto, sobre los agentes menos dotados (relativamente) de capital (y sobre el derecho de admisión en el campo), y dirige la distribución de posibilidades de beneficio” (Bourdieu, 2003, p. 66). Sin embargo, tal desplazamiento permitió a Buitrón desarrollar su propio capital científico alrededor de la antropología aplicada, y, a su vez, consolidar dicho espacio.

A partir de sus conexiones con la antropología norteamericana, Buitrón se posicionó como mediador entre investigadores norteamericanos y el contexto ecuatoriano. La década del cuarenta, según Prieto, “fue un tiempo en que operó [...] un renovado interés de la Antropología norteamericana en las gentes de esta región andina entretejido con el discurso interamericano sobre los indios y la antropología de la acción” (2004, p. 165). Existen varios ejemplos que dan cuenta de tal hecho:

Buitrón fue el encargado de la edición final de la etnografía realizada por Elsie Clew Parsons<sup>31</sup>: “La Dra. Parsons se encontraba elaborando su manuscrito de Peguche cuando le sorprendió la muerte. El Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago recomendó a los antropólogos John V. Murra y Aníbal Buitrón la preparación del original para la imprenta” (Buitrón, 1945, pág. 33). En 1948, este ayudó a Ralph Beals<sup>32</sup> en su trabajo de campo en la comunidad de Nayón: “In Ecuador, Sr. Aníbal Buitrón and his wife, Barbara Salisbury Buitrón, extended us numerous courtesies and hospitality. In addition, Sr. Buitrón made available facilities and transportation through the *Instituto de Previsión*” (Beals, 1966, p. 12). Y, Buitrón realizó una investigación en

---

<sup>31</sup> Elsie Clew Parsons fue una antropóloga norteamericana, “cuyo trabajo de campo en Peguche, con Lema, fue la base para el desarrollo de la antropología feminista y los estudios étnicos” (D’Amico, 2014, p. 16).

<sup>32</sup> Ralph Beals fue un antropólogo estadounidense y profesor de la Universidad de California, Los Angeles. Este participó “intelectual y prácticamente, junto con George Foster y Robert West, en las teorías de la Dinámica Cultural, el Contacto Cultural y la Aculturación, relacionadas a su vez con el Particularismo Histórico y la Historia Cultural. Colega y amigo de Robert Redfield” (S/A, 1986, p. 9).

Otavalo junto a John Collier Jr.<sup>33</sup>, titulada *The Awakening Valley* (1949). Este trabajo se materializó en una exposición fotográfica en la Casa de la Cultura Ecuatoriana y tuvo impacto en la prensa:

**EXPOSICION**  
De fotografías sobre la vida del indio otavaleño  
**INVITACION:**  
La CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA se complace en invitar a Ud. a la Inauguración de la EXHIBICION DE UNA COLECCION DE FOTOGRAFIAS ACERCA DE LA VIDA DEL INDIO OTAVALEÑO, tomadas por el señor JOHN COLLIER, ex-fotógrafo de la Oficina de Guerra de los EE. UU., las mismas que formarán parte del libro que editará con el profesor ANIBAL BUITRON, del Instituto de Antropología de la Universidad de Chicago y Miembro correspondiente de la Casa.  
Este acto tendrá lugar HOY MARTES 24 de SETIEMBRE, en el Salón Principal de la Casa de la Cultura, García Moreno N° 1354.  
**ENTRADA LIBRE**  
Quito, Septiembre 24 de 1.946



Fuente: 1946, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 3

Parte del habitus de ser antropólogo fue el tener que negociar y conseguir fondos para realizar investigaciones de campo. Al igual que Santiana, Buitrón y Salisbury se constituyeron como antropólogos a partir de la búsqueda de financiamiento para sus investigaciones. Esto se evidencia al final de una carta dirigida a Cole y Redfield, donde Buitrón y Salisbury escriben: “If we remember correctly, June is the month when the Viking Fund has its meeting. We are wondering if you are planning to ask them for funds

<sup>33</sup> John Collier Jr. fue un antropólogo y fotógrafo estadounidense. Además, fue hijo de John Collier, jefe de la Oficina de Asuntos Indígenas.

for a second year of research here. If we have money for a second year, we should be able to spend it studying the Indians, after finishing the first year in Quiroga” (University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 1). También, Buitrón cuenta a Murra su situación en Quiroga y la necesidad de adquirir alguna ayuda económica:

Ojalá se consiga algo por lo menos confidencialmente, debo decirle que los 1500 dólares para un año de investigación son muy poco actualmente. Si el costo de un día estaría como en 1941 entonces sería suficiente. Más Ud. no puede imaginarse como han subido los precios mientras yo estaba allá. Imagínese que los sueldos han tenido que subir a más del doble y todavía no son suficientes. Un profesor como yo, con 8 años de servicio y título de normalista gana ahora 100 sucres y se muere de hambre. Nosotros cumplimos nuestro compromiso con la Universidad de cualquier manera. Trabajaremos un año, aunque para ello tengamos que privarnos de todo. Pero queremos que de ser posible conseguir dinero de la Viking para que en un segundo año se solicite algo más. En el mes que hemos pasado aquí ha habido muchas fiestas y hasta ahora no hemos conseguido cocinera, por esta razón no hemos podido realizar un trabajo más sistemático. Sin embargo, ahora creo que todo está bajo control. Salude mucho a los Collier a quienes ya escribiremos. A los amigos del Departamento y Usted reciba nuestro cariño y aprecio. (Buitrón, carta del 6 de junio de 1945, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 1)

En 1946, Buitrón y Salisbury se vincularon al Estado a partir del Departamento de Propaganda del Instituto de Previsión Social, el cual los contrató para realizar el levantamiento de datos de las zonas rurales de Pichincha:

El primero de Julio de 1946 el Instituto Nacional de Previsión, representado por los señores, Dr. César Palacio García, Presidente del Instituto; Dr. V. Gabriel Garcés, Secretario; y Dr. Jaime Barrera B., Jefe del Departamento de Investigación Social y Propaganda, celebró un contrato con los antropólogos, señores Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury Buitrón, por el cual se iniciaba la investigación de las condiciones de vida y trabajo de los campesinos de la Provincia de Pichincha, como paso previo a su incorporación al Seguro Social. (Buitrón & Salisbury, 1947)



Fuente: 1946, University of Chicago. Department of Anthropology. Records, Box 2, Folder 3

En tal sentido, la producción del conocimiento antropológico empezó a estar ligada a las lógicas estatales con el propósito de responder a políticas públicas, bajo la premisa de integrar a la población indígena al Estado-nación. Ejemplo de esto fue la creación del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG).

### *2.3. Inicios del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG)*

En 1950, se creó el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. El IEAG formó parte de la constelación de redes impulsada durante el gobierno de Plaza entre técnicos extranjeros y nacionales. Frente al reto modernizador de Plaza se instituyeron varios proyectos de desarrollo, principalmente, en el área rural y en la industria. Los que debían promover la productividad agrícola y manufacturera bajo el control de la técnica. Es así que, para 1949, organismos norteamericanos sientan las bases del camino a transitar para que el Ecuador alcance el desarrollo:

[...] la misión especial enviada por la International Basic Economy Corporation (IBEC) –entidad dirigida por Nelson Rockefeller– presenta ante el gobierno el informe denominado ‘El Desarrollo Económico del Ecuador’. En sus conclusiones se define un modelo de desarrollo [...] Este modelo se basa en la consolidación y cierta diversificación del sector exportador de productos primarios y en la dinamización del sector agropecuario que produce para el mercado interno, y del sector industrial. La dinamización implica, para la agricultura serrana, la absorción de nueva tecnología –‘abonos, ayuda técnica externa, mejora de razas bovinas, irrigación’– y, en lo que se refiere a la industria, un mejoramiento de costos y calidades, especialmente en la producción textil, a través de la modernización de métodos y maquinaria. (Velasco, 1983, p. 194)

El Gobierno precisaba de una institucionalidad que garantice algún tipo conocimiento experto para entender la dinámica de los indígenas serranos frente a la productividad agrícola e industrial textil. Es así que el IEAG se fundó para solventar parte de dicha necesidad de gobierno. Esto explica que el IEAG surgió con la venia benevolente de Galo Plaza y con la ayuda de técnicos extranjeros: “El IEAG funcionará como un centro independiente de investigación y entrenamiento bajo los auspicios personales del Presidente Galo Plaza y con fondos garantizados por él” (Buitrón, 1950, pág. 57). Y sobre la ayuda extranjera se dice que:

Gracias al Dr. Felix Webster McBryde, quien se encuentra en el país desde hace más de un año como Asesor Técnico de la Dirección de Estadística y Censos del Ecuador, y de un pequeño grupo de nacionales, se organizó en Quito el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. (Buitrón, 1950, pág. 57)

La primera directiva del IEAG estuvo conformada por Webster McBryde como Director y por Aníbal Buitrón como Jefe de la Sección de Antropología durante el transcurso del primer año de funcionamiento. También, formó parte de esta Jan Schreuder, cartógrafo y artista, “donde también organizó y dirigió la Sección de Artes Industriales” (Museo de la Ciudad, 2005, p. 12). Schreuder se integró al IEAG por su interés en participar en “proyectos gubernamentales para el resurgimiento específicamente de la artesanía textil en el Ecuador” (Museo de la Ciudad, 2005, p. 25). El IEAG tuvo como función el apoyar proyectos estatales a partir de preparar investigadores y, a su vez, realizar investigaciones sobre las distintas zonas rurales del Ecuador. Sobre la formación de investigadores en el IEAG se dice lo siguiente:

Los aspirantes debían ser egresados de estudios secundarios, por lo menos. De 22 inscritos, se seleccionaron 10, los que fueron capacitados en un Semestre de estudios. El curso fue dirigido por una antropóloga norteamericana, expresamente contratada, en colaboración con elemento profesional nacional y extranjero. De este personal, 5 investigadores pasaron a órdenes del Instituto<sup>34</sup>; los otros 5, a solicitud de la Unión Panamericana (Depto. de Comunidades), pasaron a trabajar en la Junta de Reconstrucción del Tungurahua. (Peñaherrera, 1959, p. 23)

Durante el primer año de funcionamiento del IEAG, Aníbal Buitrón ejerció como profesor de antropología. Sin embargo, este se desvinculó del mismo y pasó a trabajar para organismos internacionales. Respecto a esto, Segundo Moreno Yáñez recuerda que Buitrón, desde 1950, empezó a trabajar para UNESCO<sup>35</sup> como encargado de proyectos para el área de África, luego trabajará en el Instituto Indigenista Interamericano a raíz de su vínculo con Rubio Orbe (entrevista, 8 de enero de 2020).

La continuidad del IEAG se desarrolló bajo la dirección de sus primeros estudiantes, Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera. Con la salida de Buitrón, la enseñanza de la antropología quedó relegada del Instituto, ya que no se realizaron más cursos de formación, y su lógica de funcionamiento pasó a definirse por la realización de investigaciones de campo ancladas a proyectos estatales.

---

<sup>34</sup> Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera fueron parte de dicho personal capacitado, quienes luego pasarían a dirigir el IEAG.

<sup>35</sup> Vale mencionar que para 1948, Buitrón ya trabajó para la UNESCO como antropólogo social en la Expedición Científica Internacional para la investigación del Valle del Río Huallaga en la Amazonía Peruana (Buitrón, 1948, p. 88).

Uno de los primeros grandes proyectos, al que estuvo vinculado el IEAG, fue “El plan integral de rehabilitación del campesinado”, en concordancia con las funciones de la Misión Andina:

Las experiencias recopiladas en los estudios de campo dieron lugar para "El plan integral de rehabilitación campesina". El campesinado del Ecuador, formado especialmente de grupos "indígena", "montuvio" y "negro" en profunda heterogeneidad cultural, con diferente asimilación racial, de niveles económicos diversos, integra el contenido de la población rural del país. Se estructuró el Plan antes mencionado, sin que hasta ahora se haya puesto en práctica por falta de medios económicos. Este Plan fue acogido favorablemente por la misión del Altiplano Andino y a base de él se elaboró el Programa de Ayuda Indígena al Ecuador. (Comas, 1954, p. 109)

Como menciona Comas el IEAG estuvo condicionado, al igual que la Misión Andina y otros proyectos de desarrollo, por las vicisitudes económicas y políticas del país. La primera Misión Andina en el Ecuador fue desarrollada desde 1953 a 1964, y ésta “trataba de promover el desarrollo de las comunidades indígenas a base de introducir innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organización de la producción, la comercialización y los servicios” (Bretón, 2000, p. 19). Ésta no estuvo ajena a impases a lo largo de su devenir: “En sus inicios hubo falta de colaboración de los organismos públicos, falta de recursos y, sobre todo, dificultades para introducirse de una manera amistosa, en razón que se desconoce el idioma aborígen y por la resistencia del campesinado a la obra de la Misión” (Prieto & Páez, 2017, p. 118).

Bajo dicho escenario, en los años cincuenta la antropología se vinculó a las políticas del desarrollo. El desarrollo ha sido estudiado por el postestructuralismo como uno de los grandes regímenes discursivos del siglo XX. Escobar define a este como “un proyecto tanto económico (capitalista e imperial) como cultural. Es cultural en dos sentidos: surge de la experiencia particular de la modernidad europea; y subordina a las demás culturas y conocimientos, las cuales pretende transformar bajo principios occidentales” (Escobar, 2013, pág. 17). La crítica al desarrollo ha dejado claro que este ha “impuesto unilateralmente una visión foránea de organización económica y social, un autoritarismo del conocimiento que no ha permitido escuchar las iniciativas locales ni leer e incorporar las diferencias y particularidades de los países periféricos” (Salgado, 2008, p. 125).

Por lo tanto, es pertinente contrastar dichas lecturas del desarrollo con enfoques microsociales, lo cual permite entender los procesos locales y las posibilidades de sus actores. Al decir de Salgado:

Si bien los planteamientos de Arturo Escobar son absolutamente pertinentes para develar la perversidad del paradigma y el aparato desarrollista, queda la sensación de que explicaciones tan verticales sobre las relaciones norte-sur, centro-periferia, son insuficientes para dar cuenta de procesos profundamente complejos. En dichas explicaciones, el papel de los dominados queda reducido a la de meros receptores de modelos e ideologías foráneas que son reproducidas sin cuestionamientos ni interpretación posible. Aunque las relaciones de dependencia y la explotación son hechos objetivos e indiscutibles, la posibilidad de plantear alternativas para el futuro radica en la capacidad de leer la complejidad de los procesos y los posibles aportes y apropiaciones que se hacen de los paradigmas dominantes por parte de los sectores periféricos. (2008, p. 143)

En este sentido, el desarrollo ha incidido en distintos grados y formas sobre la realidad ecuatoriana, de igual modo, sobre el desarrollo de la antropología aplicada. Salgado (2008) arguye que el intento de Plaza por generar un aporte propio o nacional frente al paradigma del desarrollo fue, precisamente, dentro del ámbito cultural:

Este esfuerzo se oponía de alguna manera a la campaña que construía a los Estados Unidos como un modelo institucional y civilizatorio a seguir. Parte de esta campaña era generar en América Latina un rechazo a la herencia hispánica y adoptar un pensamiento político y moderno identificado con la cultura norteamericana. (Salgado, 2008, p. 146)

El ámbito cultural fue un espacio donde se reinterpretó el *american way of life*, sobre todo, a partir de la revalorización de las tradiciones de algunos sectores indígenas de la región sierra (Salgado, 2008). Por ejemplo, se llevaron a cabo programas que impulsaron la producción de artesanías y textiles como una vía para fortalecer el mercado interno. El IEAG estuvo inmerso en dichas iniciativas:

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 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. (Bartoli, 2002, p. 66)

También como parte de dicha revalorización se registra la concreción de una misión cultural integrada por indígenas, y enviada a Estados Unidos para promocionar al Ecuador como destino turístico. Para dicha misión cultural se utilizó el trabajo etnográfico de

Clews Parsons, que sirvió en gran medida para revalorizar ciertos aspectos de la cultura indígena (Prieto, 2008). Es así que la antropología aplicada no fue una herramienta de dominación cultural unilateral frente a las demandas extranjeras, sino que tuvo ciertos espacios para impulsar iniciativas propias que configuraran el Estado nacional. La utilización de la antropología aplicada y su conexión con la implementación de programas específicos fue atravesada por la dinámica del campo político, donde en el gobierno de Velasco el desarrollo técnico fue contrarrestado, para responder a los intereses inmediatos de las masas.

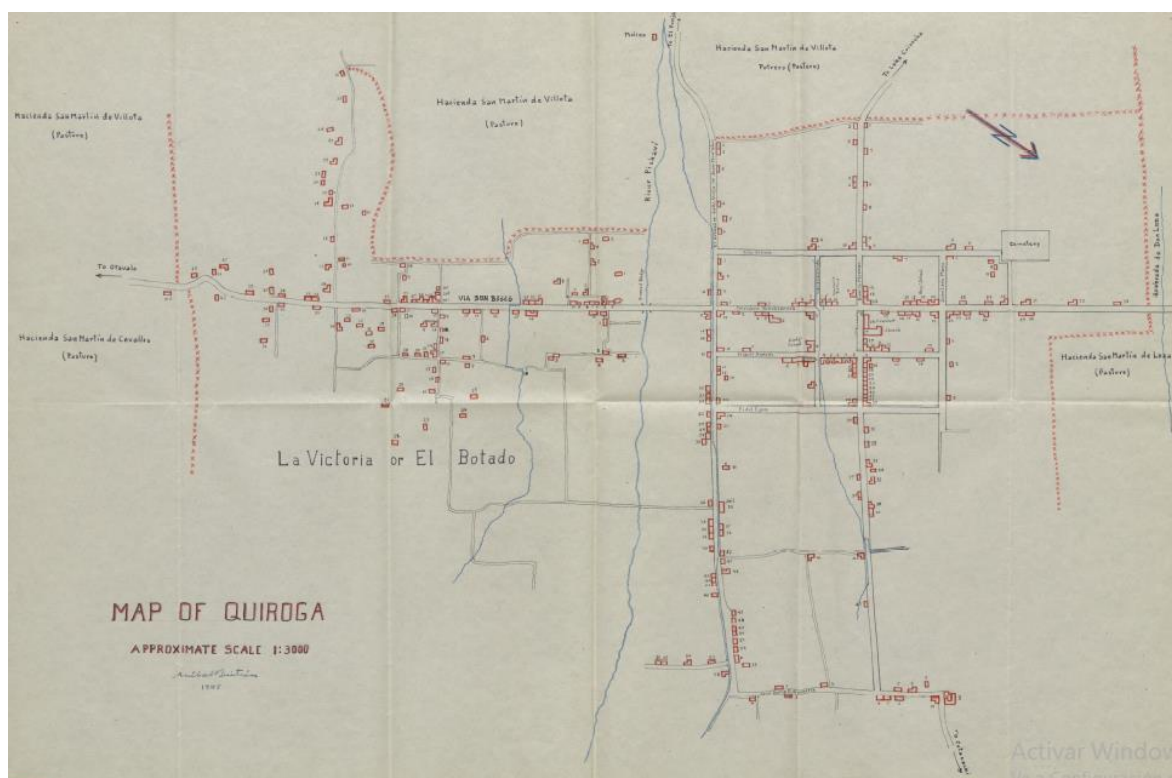
Para cerrar este acápite, es importante recalcar que a partir de los años cincuenta se generó una primera diferenciación de las lógicas de institucionalidad de la antropología sociocultural ecuatoriana: la antropología académica y la antropología aplicada. Los planes de institucionalidad llevados a cabo por Santiana, la cátedra, la Asociación Ecuatoriana de Antropología, el Instituto de Antropología de la UCE y el museo, tuvieron mayor autonomía para configurar sus intereses sobre el conocimiento antropológico. Esto a diferencia del IEAG, el cual construyó una lógica institucional al servicio de las necesidades estatales. Lo que va a incidir en las formas y en la producción de conocimiento antropológico.

### **3. La cultura entre la tradición y el progreso**

En la escritura de las primeras etnografías realizadas por Aníbal Buitrón y Antonio Santiana, el sujeto/objeto de estudio de la antropología sociocultural ecuatoriana se representó a partir de dar cuenta del cambio producido en la cultura indígena, con arreglo a sus posibilidades o impedimentos culturales para su integración al Estado-nación. Por un lado, la primera investigación de Buitrón y de Salisbury (1945), a raíz de su vínculo con la escuela de Chicago, planteó el interés de mirar las relaciones entre blancos, mestizos e indígenas en la zona de Quiroga –ubicada en el cantón Otavalo–:

Our plan is to work first in Quiroga, and then later to move out to some of the nearby Indian settlements, suchs as Cumbas, or Punje. Quiroga in its sizes and arrangement seems to be typical of parroquias in the highlands, and we believe it will give us a good basis for comparison with the Indian settlements and for study of the interrelationship, between indians, whites and mestizos. (Buitrón y Salisbury, carta de 6 de junio de 1945, Universidad de Chicago, Box 1, Folder 1)

Para lo cual, se levantaron estadísticas de la zona y un censo poblacional. Así también, se realizó la historia del pueblo que comienza desde antes de la llegada de los españoles, para luego mirar las costumbres en su actualidad. Y finalmente, determinar el tipo de relaciones que se mantenían entre los diferentes sectores de Chiriboga, es decir, si son relaciones armónicas o conflictivas: “The suspicion which we met at first, largery due to the división of the town, has apparently disappeared, and everyone is friendly” (Buitrón y Salisbury, carta del 22 de julio de 1945, Universidad de Chicago, Box 1, Folder 1). Así también, Aníbal Buitrón y Barbara Salisbury en su trabajo, *El campesinado de la provincia de Pichincha* (1947), describen “las condiciones de vida” de los indígenas de Pichincha: los habitantes, las formas de la vivienda y propiedad, el tipo de alimentación, el vestido y sus usos, los métodos de trabajo, y finalmente se realizan cuadros estadísticos con datos recogidos de primera mano. El objetivo era levantar datos reales sobre la población indígena de Pichincha que sirvan al Instituto de Previsión Social para promover la integración de los campesinos al Instituto desde la implementación de un seguro particular a dicha población.



Fuente: Buitrón y Salisbury, 1945, Universidad de Chicago, Box 1, Folder 1

De modo similar, Antonio Santiana en su primer trabajo etnográfico, *Los indios de Mojanda* de 1949, se ocupó de describir “los rasgos más sobresalientes de la vida,

costumbres y folklore, de uno de los núcleos aborígenes más típicos del Ecuador del presente” (1949, p. 1). Los aspectos de la vida de los indios de Mojanda consisten en descripciones de su vivienda, población, ciclo diurno y trabajo, dieta alimenticia, tejidos, cerámica, adornos, instrumentos musicales, fiestas, entre otros. Estos aspectos de la vida para Santiana son característicos de “la unidad biológica de los Andinos”, que pertenecen a un “solo ethno que cubre actualmente la meseta andina ecuatoriana” (Santiana, 1949, p. 32). Santiana da cuenta de la dificultad de la “transculturación de los Mojanda”. Esto significa que los Mojanda son conservadores ya que se mantienen arraigados a sus tradiciones debido a cuestiones biológicas y culturales, y que impide “su futuro desenvolvimiento”:

El indio ecuatoriano [...] produce en todas partes la impresión de un apego, de una adhesión apasionada a la tierra, lo que condena a un sedentarismo que para un blanco equivaldría a un confinamiento. Extraordinario enraizamiento a la tierra, como esas plantas que no es posible extraer del suelo sino interrumpiendo su continuidad con las raíces; identificación biológica con el ambiente y asimilación mental del paisaje, constituyen las características más esenciales de la vida y de la personalidad del Indio [...] El otro centro de atracción, que para el Indio tiene casi tanto poder como la tierra, lo constituye la cultura, su propia y tradicional cultura [...] Perdida para él, al menos en apariencia, la posibilidad de un futuro desenvolvimiento, que en los términos de lo propio le lleve por el camino de la innovación original, se adhiere a la cultura hereditaria, se sumerge en su propio ethno con una voluntad conservadora que le es muy característica. (Santiana, 1949, p. 32 y 33)

Finalmente, Santiana deja a un lado su pesimismo frente a la posibilidad de modernización de los Mojanda y realiza un cuadro comparativo entre los elementos autóctonos y los elementos tomados de la cultura del Blanco, donde se da cuenta de algunos cambios producidos: “Mas a pesar de este aferramiento a lo tradicional, que para el Indio es símbolo de lo propio, lentamente, con un movimiento que en la escala de los siglos ha sido imperceptible, ha cambiado, si bien el cambio no reviste aún una significación muy importante” (Santiana, 1949, p. 33). Como conclusión Santiana aboga por el inevitable proceso de mestizaje de los indígenas, el cual responde a un proceso lento más que abrupto: “fue pues para él [el indio] mucho mejor el que su transculturación vaya operándose primero en ciertos aspectos de su vida que en otros y de un modo más lento, espontáneo y armonioso” (Ibíd., p. 38).

A partir de la creación del IEAG, la antropología aplicada tomó la posta en pensar el sujeto de estudio de la antropología sociocultural ecuatoriana en términos culturales. Esto se suscitó debido a su relación con las lógicas estatales, las cuales buscaban integrar

a la población rural a la economía nacional. Es así que la cultura se vio funcional a dicho propósito. La antropología aplicada buscó dar cuenta de que la cultura está compuesta por elementos tradicionales, alguno útiles y otros improductivos para el desarrollo económico. Así, Buitrón hace referencia a la importancia de entender la cultura indígena:

Es necesario todavía hacer conocer que el indio es nuestro semejante, que no se trata de un animal o de una cosa sino de un ser humano. Hay que hacer saber a todos que el indio tiene su cultura propia, una cultura que alcanzó grandes éxitos y conquistas en todos los campos del saber humano hasta cuando fue subyugada por representantes de la cultura occidental [...]. Es indispensable realizar una campaña en favor de la humanización del tratamiento a los indios y de apreciación objetiva de sus valores culturales. (Buitrón, 1951, p. 203)

Apreciar objetivamente los valores culturales del “indio” significó discernir entre las prácticas indígenas útiles al desarrollo, por ejemplo, la elaboración artesanías y tejidos, las mingas, entre otras, y bajo dicha comprensión impulsar proyectos de desarrollo. Mientras que los elementos culturales que impidieran el desarrollo económico y social se debían apalear a través de insertar prácticas occidentales. Buitrón lo ejemplifica tomando el caso de un hacendado amigo suyo:

Con el fin de evitar la borrachera de todo fin de semana que resta brazos para todas las faenas dice que ha construido una cancha de Volley-Ball y una piscina de natación donde puedan sus trabajadores distraerse en una forma más sana y menos onerosa que bebiendo aguardiente o chicha. Además, ha formado un botiquín donde atiende gratuitamente a todos sus peones y está interesado en organizar una escuela. Con franqueza digna de todo encomio me ha dicho que él no hace todo esto por mero altruismo, ni por humanidad, sino porque comprende perfectamente que mientras mejor sea la situación de sus peones, mayores utilidades obtiene él de su hacienda. (Buitrón, 1951, p. 204)

Es así que este tipo de conocimiento va a consolidarse en la institucionalidad del IEAG, donde existió una lógica de intermediación de los sectores indígenas, los técnicos para el desarrollo y el Estado. En este espacio, el conocimiento antropológico va a focalizar la mirada de su sujeto de estudio, porque la necesidad estatal es insertar en la economía nacional a las zonas rurales. Las zonas rurales, enclaves para la economía del país, son las potencialmente productivas del sector agrícola y artesanal. La Costa es importante debido al boom bananero y la Sierra, en cambio, es necesaria para el mercado interno.

### **Capítulo III: Institutos antropológicos en la década de 1960: Varios intentos irresolutos**

Este capítulo esboza las dinámicas de funcionamiento del campo disciplinar de la antropología sociocultural, las cuales toman la forma de institutos de enseñanza antropológica. Para lo cual, en un primer acápite se construye el escenario político y social que gira en torno a la década del sesenta y a la Primera Ley de Reforma Agraria. En un segundo acápite, se intenta comprender las formas de institucionalización, las posturas y las estrategias de los agentes para definir espacios de profesionalización de la antropología. Y, en un tercer momento, se mira la producción de conocimiento antropológico a partir de la construcción de un determinado objeto de estudio: el arte popular.

#### **1. La década de los sesenta y la Primera Ley de Reforma Agraria**

La década del sesenta inició con el declive de la economía ecuatoriana, debido a la baja de los precios del banano, cacao y arroz que fueron productos de exportación claves en la década del cincuenta. Esta contracción económica ya empezó a sentirse de manera sutil desde 1955, sin embargo, su explosión fue a inicios de la década de 1960. Para Moncada, este período de contracción de la actividad económica “se extendió hasta los primeros años de la década de los sesenta cuando y como del resultado del deterioro tanto de los volúmenes de exportación del banano y de café, como de sus precios, el país dejó de percibir más 600 millones de sucres en divisas de exportación” (Moncada, 1983, p.60).

Tal recesión provocó la pauperización de gran parte de la población, en consecuencia, se inició un nuevo período de inestabilidad política en el país, ya que emergieron conflictos sociales y, sobre todo, pugnas entre los intereses de las élites económicas (Acosta, 2003; Cueva, 1998). El escenario político volvió a convertirse en la sucesión de varios presidentes derrocados que no lograron terminar sus respectivos períodos de gobierno: José María Velasco Ibarra (1960 a 1961), Julio Arosemena (1961-1963), Castró Jijón parte de la Junta Militar de Gobierno (1963-1966), Otto Arosemena (1966-1968) y José María Velasco Ibarra (1966-1972).

Frente a la crisis económica emergió una vez más la figura de Velasco Ibarra, que prometió velar por los sectores populares a partir de un proyecto nacionalista. Este ganó las elecciones de forma contundente y la mayoría de sus votantes se concentraron en las provincias de Guayas, El Oro y Los Ríos. Aunque Velasco llegó al poder con un fuerte apoyo popular, ese mismo sector social provocó su salida en 1961 debido al irreparable declive económico. Este gobierno, de una vez por todas, dejó a un lado las políticas desarrollistas implementadas desde Lasso, ya que su visión fue más bien asistencialista (Torres, 2017). El sucesor de Velasco fue Julio Arosemena, quien tampoco pudo manejar dicho malestar social, por lo que a partir de un golpe de Estado se instauró la Junta Militar de Gobierno (Cueva, 1998).

La Junta Militar de Gobierno llegó al poder en 1963. Este gobierno será reconocido, por la historiografía ecuatoriana, en razón al afianzamiento de las relaciones políticas con Estados Unidos, donde el Ecuador pasó a formar parte de la Alianza para el Progreso. Este fue un programa de ayuda económica y social para América Latina que inició durante la presidencia de Kennedy en 1961 y duró alrededor de diez años. Sus objetivos fueron mejorar el nivel de vida de la población del subcontinente, reducir el analfabetismo, fomentar gobiernos democráticos, elevar la productividad agrícola a partir de Reformas Agrarias, entre otros.

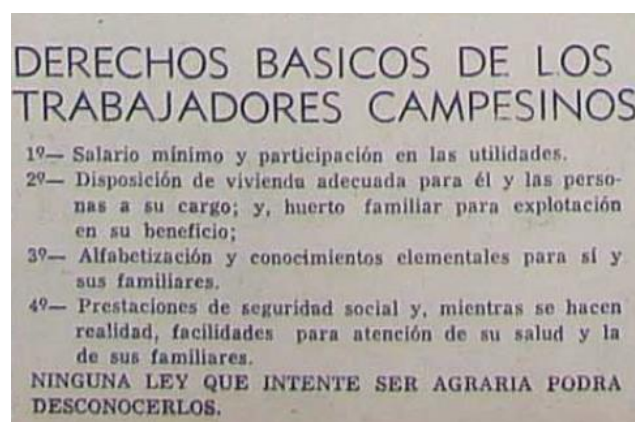
Esto es interpretado por Cueva (1998) como un mecanismo de injerencia norteamericana cuyo fin verdadero era evitar una posible insurgencia popular, ya que además de las condiciones precarias en que vivían los países latinoamericanos, temían que en estos hiciera eco el éxito de la Revolución Cubana de 1959. Torres (2017) señala otro elemento internacional importante para la década del sesenta que precedió a la Junta Militar y que promovía principios de justicia social similares al de la izquierda marxista, este fue el Concilio Vaticano II en 1962. Este constituyó un momento de cambio en la Iglesia Católica, dando así paso a la llamada teología de la liberación que consistió en la proclamación de postulados de justicia social como parte del repertorio de acción del cristianismo. Esto influyó en América Latina, sobre todo, al repensar la función social de la tierra y las condiciones de la población indígena frente a esta.

Toda esto repercutió en los lineamientos políticos de la Junta Militar que vio en la necesidad de optar por un discurso modernizador enraizado en los preceptos de la Alianza

para el Progreso, cuyo fin era prevenir cualquier tipo de movimiento popular de carácter revolucionario. Es importante recalcar que precisamente, en el imaginario de la clase media, subsistía dicha necesidad de modernización forjada en años anteriores: “será en las clases medias donde aflore la voluntad de modernidad en la década de los años sesenta, o por lo menos será uno de los imaginarios posibles” (Polo, 2012, p. 39). Sin embargo, algunos de estos sectores urbanos como el movimiento *Tzántzico*, un grupo de intelectuales y literatos, presentaron tintes críticos frente a la modernidad de orden capitalista.

Las políticas desarrollistas de la Junta Militar se basaron en un intento de industrialización de la economía ecuatoriana, por lo que el sistema tradicional de hacienda basado en el huasipungo no era funcional a las nuevas relaciones de tipo capitalista. Es así que para este gobierno una vez más la modernización del sector rural se convirtió en un elemento importante para el futuro desarrollo económico del país, por tanto, se debía llevar a cabo reformas en el modelo de producción agrícola. En 1964, se decretó la primera Ley de Reforma Agraria, en concordancia con los preceptos de la Alianza para el Progreso que promovía una transformación agraria integral a lo largo de América Latina (Gondard & Mazurek, 2001).

Siguiendo a Torres (2017), la Reforma Agraria implicó el encadenamiento con otros programas que buscaban la ciudadanización del campesino, por ejemplo, el Plan Nacional de Incorporación del Campesinado y la segunda Misión Andina que realizaban campañas de alfabetización, higiene, vivienda, etc. Parte del imaginario de las élites sobre los programas integrales de intervención al campesinado se expresaron en la opinión pública como fueron en las noticias del diario *El Comercio*:



Fuente: Torres, 2017, p. 113

El Plan Nacional de Incorporación del Campesinado estuvo integrado por varios altos funcionarios del Estado, lo que refleja su importancia: Presidente de la República, que la presidía; el Ministro de Previsión Social; el Director Ejecutivo del Instituto Nacional de Colonización; el Director Técnico de la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica; el Jefe de Estado Mayor de las Fuerzas Armadas; el Director General de Educación; el Obispo delegado por la Comisión Episcopal de Indigenado; y, el Jefe de la Misión Andina (Torres, 2017).

Este capítulo aborda el decenio comprendido entre 1964 y 1973, que coincide con la ejecución de la segunda fase de la Misión Andina. Esta se diferenció de la primera fase del programa por su nacionalización; ya que esta fue cooptada por las arcas del Estado ecuatoriano y la Misión Andina pasó a formar parte del Ministerio de Previsión Social y Trabajo, en el marco del Programa Nacional de Desarrollo Rural (Bretón, 2000; Prieto & Páez, 2017). Lo que, a su vez, permitió ampliar su rango de incidencia territorial a un mayor número de comunidades indígenas. En los años sesenta la Misión Andina en Ecuador (MAE) logró ampliar su radio de acción a 161 comunidades:

<b>Magnitud de las actividades de la MAE en 1961</b>			
Provincia	No. Comunidades	Población influenciada	
		Directamente	Indirectamente
Chimborazo	58	40.000	140.000
Azuay	16	10.000	25.000
Cañar	18	12.000	45.000
Imbabura	37	20.000	60.000
Loja	17	12.000	15.000
Tungurahua	15	12.000	45.000
<b>TOTAL</b>	<b>161</b>	<b>106.000</b>	<b>330.000</b>

Fuente: Bretón, 2000, p. 36

Aunque la MAE en esta década contó con el apoyo del aparataje estatal no logró incidir de manera unilateral y uniforme en las poblaciones indígenas. Varias de las limitantes mencionadas por Bretón (2000) hacen referencia a una inadecuada formación de los burócratas que visitaban las comunidades. Estos eran educadores, médicos o trabajadores sociales sin el suficiente conocimiento sobre las comunidades intervenidas. Prieto y Páez (2017) afirman que el trabajo de la MAE con mujeres indígenas no tuvo mayor asidero, ya que las mujeres indígenas no fueron pasivas a los programas que buscaban “domesticarlas”. Más bien, dichas actoras buscaron intersticios en el programa

para generar estrategias que de uno u otro modo les permitiesen continuar con sus prácticas y lógicas culturales.

Finalmente, la MAE pasó al olvido en los futuros proyectos sobre las zonas rurales debido a que con la segunda Ley de Reforma Agraria y las nuevas políticas estatales de la década del setenta se desestructuraron definitivamente las haciendas y, según Bretón (2000), las contradicciones de la desigualdad social en el campo se acentuaron con la lucha por las tierras.

En general, el proceso de Reforma Agraria para varios autores (Acosta, 2003; Cueva, 1998) favoreció a los mismos hacendados y no significó la redistribución de tierras hacia los sectores indígenas. A decir de Acosta:

La desaparición del huasipungo no obedecía a un real proceso de redistribución productiva que buscara ampliar y dinamizar el mercado interno, sino a la presión derivada del propio proceso de reordenamiento del capital hacendario que quería concentrarse en actividades más lucrativas, la industria láctea por ejemplo, y que buscaba una mayor movilidad para reubicarse en otros sectores de la economía: el comercio, la construcción y aun en la misma industria. (Acosta, 2003, p. 114)

Vale mencionar que la reestructuración del agro ecuatoriano estuvo acompañada por una lógica de expansión, donde se supuso que había una gran extensión de tierras baldías que debían ser colonizadas. En el mismo año, como parte de dicha reestructuración, se dictó la Ley de tierras baldías y colonización. Además, el Estado creó una instancia institucional que se encargara del proceso de redistribución y legalización de las tierras, ésta se llamó Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). La desarticulación de las haciendas tradicionales generó un proceso migratorio hacia las ciudades y la proletización de la mano de obra liberada del trabajo agrícola.

Por otro lado, durante esta década se incentivó al sector industrial, por lo que se iniciaron diversos planes para su desarrollo. Moncada señala:

En 1962 se creó el CENDES para que cumpliera funciones de asistencia técnica y promoción industrial. En 1964 y 1965 se establecieron en Quito y Guayaquil centros de formación empresarial. En 1967 se creó el servicio de Capacitación Profesional (SECAP). En 1965 se dictó la Ley de Normalización de Pesas y Medidas y una reforma a la Ley de Aranceles, revisando las tarifas arancelarias para proteger mejor a las industrias. (Moncada, 1983, p. 62)

A esto se sumó, la creciente inversión de capital extranjero en la consolidación de diversas fábricas que se dedicaron a la manufactura de papel, caucho, acero, textiles, café, etc. Lo

que incrementó el número de obreros en el país, un momento cuando “el proletariado industrial se encontraba en pleno proceso de conformación” (Moncada, 1983, p. 66).

Esta modernidad en la que se insertó la sociedad ecuatoriana, la división entre lo urbano y lo rural, lo moderno y lo tradicional, precisa y permite generar un discurso sobre dicho proceso de diferenciación, donde la antropología, como se verá más adelante, va a mediar entre esas dos realidades, a veces siendo bastante funcional a la lógica civilizatoria, y otras avizorando la necesidad de registrar tradiciones que estaban extinguiéndose por el proceso de urbanización.

## **2. La institucionalidad para formar investigadores de campo**

En este apartado se analizan las formas institucionales bajo las cuales se empezó a enseñar antropología en el Ecuador. Aquí se ubican dos agentes importantes que lograron consolidarse bajo las figuras de funcionamiento de Institutos: el Instituto de Antropología de la Universidad Central y el Instituto Ecuatoriano de Folklore adscrito a la CCE (Casa de la Cultura Ecuatoriana). Estos Institutos son organismos que van a depender de una institución mayor –es decir, de la Universidad o de la CCE–, aunque tendrían independencia en procesos administrativos como son búsqueda de financiamiento, planta docente y estructuración de sus mallas de estudio e investigaciones<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Vale indicar que en este capítulo se excluye el estudio del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG) y del Instituto Otavaleño de Antropología (IOA), institutos de corte antropológico que operaron durante la década de 1960, esto debido a que no se registraron actividades emprendidas por estos para profesionalizar la disciplina. Por una parte, el IEAG que desde 1950 continuó operando como un espacio de investigación antropológica, pero que no conformó un proceso de enseñanza de dicha disciplina –al menos en esta investigación no se registró dicha información–. Y, por otra parte, el IOA creado en 1966 bajo la dirección de Plutarco Cisneros, este espacio en sus inicios tuvo específicamente como objetivo realizar investigaciones sobre la zona norte del país, mas no emprender acciones de profesionalización: “A raíz de la fundación del IOA se concretó la idea de conformar un equipo de investigación que, a tiempo completo, se dedicara a estudiar temas específicos de la realidad cultural de las provincias del norte andino ecuatoriano. A este equipo inicial se unieron, en diferentes tiempos, profesionales nacionales y extranjeros que aportaron su experiencia y conocimientos para una mejor comprensión de las diferentes materias tratadas; ellos, a su vez, ejecutaron importantes tareas de investigación” (H. Jaramillo, 2007, p. 15). Es importante resaltar, la importancia de ambos institutos en el Ecuador, los cuales deben ser investigados en una empresa mayor al de esta investigación.

## 2.1. El Instituto de Antropología en la UCE

El Instituto de Antropología de la Universidad Central estuvo presidido por Antonio Santiana y perteneció a la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Su creación consta de 1950 y sus actividades giraron en torno a la docencia e investigación. Según el Acta de Consejo Universitario:

Se considera el oficio N° 222, suscrito por el señor Decano de la Facultad de Filosofía, mediante el cual se solicita la consideración y aprobación por parte del H. Consejo el Proyecto de Decreto formulado por el Consejo Directivo de la Facultad de Filosofía para la creación del Instituto de Antropología, adscrito a esa Facultad. El señor Uzcátegui indica que el Instituto de Antropología, no exigirá, por el momento gasto alguno de los fondos de la Universidad, pero que su creación es necesaria; y, que probablemente, a partir del año próximo el Instituto de Antropología recibirá un aporte económico que concederá la Smithsonian Institution de Washington, de acuerdo con el ofrecimiento personal de su Director el señor Gordon Milley [...] se aprueba el respectivo proyecto. (Acta de Sesión del HCU, 11 de Julio de 1950, p. 10)<sup>37</sup>

Sin embargo, el proceso de consolidación del Instituto fue paulatino: de la administración de una cátedra hasta la consolidación de un programa de estudio conformado por varias materias. Para 1955, se dictó el primer programa curricular que consta de dos niveles de estudio y una “parte especial”, lo cual se muestra a continuación:

Nivel	Materia	Descripción
1er curso	Antropología	Su concepto, historia y divisiones. Ciencias auxiliares y ciencias que reciben su aporte. Problemarios. Conceptos generales de especie, raza, etnia, lengua y nación. Tipos raciales: su clasificación
	Biotipología	Importancia y clasificaciones propuestas
	Paleontología humana	
	Antropología Morfológica (trabajos prácticos)	El examen antropológico y sus métodos, tanto en el vivo como en el esqueleto. Instrumentos y medios para la determinación de los caracteres físicos. Resultados del examen antropológico; elaboración de datos y exposición de los mismos. Nomenclatura de los puntos antropométricos, tanto en el vivo como en el esqueleto.
	Estudio antropológico-físico en el vivo	Estatura y crecimiento; variaciones ecológicas, ambientales y raciales. Las partes del cuerpo: tórax, tronco, extremidades. Determinación de sus proporciones e importancia pigmentaria. La piel y variaciones de su intensidad pigmentaria. El pelo sus variedades morfológicas y distribución en el tegumento.
	Los grupos sanguíneos	Fundamento teórico, importancia antropológica y su distribución en las razas. Especialmente entre los aborígenes americanos.

<sup>37</sup> Como se puede observar el Instituto de Antropología adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras se creó el mismo año que el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG). Se podría pensar que son los mismos Institutos, pero los meses de creación no coinciden el Instituto de Antropología de la Universidad Central se creó en Julio, mientras que el IEAG en el mes de marzo.

	Estudio antropológico-físico en el esqueleto	Manera de recoger y guardar los materiales óseos. Determinación de la estatura, edad y sexo en el esqueleto humano. Cranometría: medidas a tomar del cráneo y la cara; elaboración de los resultados obtenidos para la obtención de índices. Capacidad del cráneo. Índices: cefálico horizontal, de altura de la cabeza, frontoparietal, frontal transversal, índices faciales y ángulos del perfil total, índices orbitario, nasal y palatino.
2do curso	Parte General	Cultura su concepto. Desarrollo histórico-genético de la cultura: los ciclos culturales de la humanidad. Las culturas vivas: etnología y etnografía, sus métodos de examen e investigación. Las culturas muertas: arqueología, su importancia y métodos de trabajo. Colecciones y museos etnográficos y arqueológicos: su modo de formación, ordenamiento y conservación-
	Lingüística	Su importancia y métodos de estudio
	Antropología social	Su importancia y métodos de trabajo. Transculturación y ecología.
	Folklore	Su concepto y esencia. Importancia y métodos de estudio.
	Las deformaciones de cuerpo humano de naturaleza étnica:	Tegumentarias, faciales, dentarias, somáticas y cefálicas
Parte Especial	Antropología Americana	El problema de los orígenes y antigüedad de los autóctonos. El indio americano y la raza: estado actual del problema. Demografía de América indígena. Etnografía prehispánica y etnografía actual de América
	Antropología Ecuatoriana	Orígenes y composición racial del indio ecuatoriano. Su antigüedad e influencia culturales prehispánicas que recibió. La arqueología en el Ecuador: zonas y lugares arqueológicos, características regionales y locales, períodos evolutivos y cronología. Etnografía prehispánica y etnografía actual del Ecuador aborígen.

*Elaboración propia*

*Fuentes: Santiana, A. (1960). Actividades Antropológicas en el Ecuador. En Boletín Bibliográfico de Antropología Americana, 23(1), 53-60*

*Universidad Central del Ecuador. (1955). Programas de cursos. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Quito: Editorial Universitaria*

Este programa curricular era coordinado por el Instituto, que se encargaba de dotar de profesores al mismo y de realizar investigaciones. Ya que la formación antropológica consistía en “dictar conferencias teóricas acompañadas de demostraciones prácticas, y llevar a cabo trabajos prácticos como son salidas a zonas arqueológicas o a colectividades aborígenes ecuatorianas” (Universidad Central del Ecuador, 1955, p. 174). Por lo tanto, es un momento donde la antropología se profesionaliza, y donde según Clifford “el trabajo de campo intensivo, llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad, emergió como una fuente de datos sobre pueblos exóticos privilegiada y sancionada” (2001, p. 42). En el caso ecuatoriano, también, resultó necesario marcar una delimitación entre las investigaciones de campo de aficionados y el trabajo de campo antropológico,

que significó conjugar la teoría y el método etnográfico como una vía científica para adentrarse en el “corazón de la cultura”.

Como se puede observar en la malla curricular del Instituto la formación antropológica tiene una visión holística, análoga a la escuela norteamericana de antropología, con una preminencia de la antropología física y biológica, y en segundo plano materias que dan cuenta del fenómeno cultural como son el folklore, lingüística o la antropología social. Además, la antropología tiene una preocupación tanto histórica como actual de su sujeto de estudio: el indio ecuatoriano, donde su problema de investigación reside en la conservación de la vida del indio ecuatoriano frente a un proceso de cambio cultural o “transculturación”.

En el Instituto, el profesor principal era Antonio Santiana, sin embargo, se registran otros profesores para dichos cursos, entre ellos, Darío Guevara y posteriormente Paulo Carvalho-Neto encargados de la cátedra de folklore, también, María Angélica Carluci de Santiana quien presidía la cátedra de arqueología. Para 1965 se contaba con “cuatro profesores de materias antropológicas, algunos asistentes, museo y salas de trabajos prácticos” (Humanitas, 1965, p. 72).

Además, la enseñanza de la antropología se extendió a la Facultad de Ciencias Básicas a partir de su creación en 1964, donde se instauró una cátedra de antropología (Humanitas, 1965). Y más tarde, dentro de dicha Facultad se inició una Especialización en Sociología y Antropología (Sarzoza, 2014, p. 71). Esta Facultad de Ciencias Básicas tuvo como objetivo ser un espacio para la producción de investigaciones sobre todo en las áreas de las ciencias naturales y humanas. Sin embargo, esta fue cerrada y su pronta desaparición en 1967 se suscitó porque ciertos profesores y alumnos manifestaron que esta Facultad respondía a intereses intervencionistas de Estados Unidos. Ya que su año de creación coincidía con la instauración de la Junta Militar cuya política se enfocó en desmovilizar a sectores populares. A esto se suma el hecho de que una Universidad norteamericana, la Universidad de Pittsburgh, apoyara económicamente la creación de la Facultad (Sarzoza, 2014). La presencia de la Universidad de Pittsburgh y los vínculos con instituciones estadounidenses fue impulsada por las políticas de la Alianza para el Progreso (Ayala, entrevista, 20 de mayo de 2019).

Dicha coyuntura generó una serie de reformas universitarias, lo que llevó a la disolución del Instituto de Antropología adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras, así como de la Especialización en Sociología y Antropología en la Facultad de Ciencias Básicas. Ya que, por un lado, dichas reformas criticaron el papel de los distintos institutos creados en la Universidad en detrimento del rol de las facultades. Las facultades no contaban con suficiente presupuesto para cubrir sus necesidades mientras que los institutos adquirirían fondos para investigaciones, por lo que esto en un futuro llevaría a que las primeras se debilitaran y los segundos se fortalecieran. Esto de acuerdo a las voces críticas equivalía a copiar el modelo norteamericano: “en donde los institutos eran los núcleos vertebrales y las facultades instancias secundarias” (Sarzoza, 2014, p. 68). Otra de las críticas que se realizó a los institutos fue “que no poseerían cogobierno ni representación en las distintas instancias de las facultades o ante el HCU [Honorable Consejo Universitario]” (Sarzoza, 2014, p. 68). De este modo, las reformas llevaron al cierre definitivo de la Facultad de Ciencias Básicas a tres años de su creación, y según Sarzoza (2014) a un silenciamiento por parte de la Universidad sobre el establecimiento y funcionamiento del mismo.

El resultado del proceso de reformas de la Universidad Central dio paso a la propuesta de la creación de la Escuela de Sociología y Antropología, el 7 de marzo de 1967. La cual se encontró por un lapso de tiempo en un limbo institucional:

De los once docentes de la escuela cinco tenían nombramiento y los seis restantes ni siquiera tenían contrato de trabajo. “La Escuela de Sociología y Antropología tiene por ahora alguna existencia funcional gracias solamente a la presencia física de alumnos y al aporte de cátedra de los profesores que fueron de la Facultad de Ciencias Básicas” (Oficio enviado al Rector de la UCE el 22 de mayo de 1967. Libro 1965-1968. Archivo Escuela de Sociología y CCPP. Libro de planes y programas de estudio 1965-1966) decía el director encargado Dr. Gonzalo Murriaguí al rector. (Sarzoza, 2014, p. 74)

A raíz de buscar una solución definitiva para dicha escuela se la fusionó con la Escuela de Ciencias Políticas adscrita a la Facultad de Jurisprudencia. Es así que “el 25 de julio de 1967 se creó la Escuela de Sociología, Antropología y Ciencias Políticas adscrita a la Facultad de Jurisprudencia, apenas unos meses después se cambió el nombre a Escuela de Sociología y Ciencias Políticas con lo cual la antropología quedó desterrada de la nueva escuela” (Sarzoza, 2014, p. 74). Según Sarzoza (2014), sin ninguna explicación la antropología quedó fuera de dicha Escuela:

Luego de detenida meditación, en la que se expusieron argumentos en pro y en contra, se llegó a la conclusión de que es conveniente para los intereses estudiantiles e institucionales que, en lugar de la actual estructuración de la Escuela de Sociología, Antropología y Ciencias Políticas, se funde el Instituto de Antropología, en forma tal que se convierta en un organismo anexo y coordinado a las labores de investigación de la Escuela, cuya denominación sería: “ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS”. (Informe enviado el 20 de diciembre de 1967 al Decano de la Facultad de Jurisprudencia. Archivo Escuela de Sociología y Ciencias Políticas. Libro Planes y programas de estudio 1965-1966, citado en Sarzoza, 2014)

Se infiere, según la lectura de las crónicas de la Revista Humanitas, que se decidió retomar la lógica del instituto para la enseñanza de la antropología. Así, “el 2 de diciembre de 1968, con motivo de la inauguración del museo del Banco Central del Ecuador” (Humanitas, 1969, p. 81), se crea el nuevo Instituto Nacional de Antropología e Historia del Ecuador. Tanto la formación como la investigación antropológica en el Ecuador, al parecer estuvieron en el imaginario académico ligadas a la lógica del Instituto. Ya que este tipo de institución constituyó un espacio diseñado para la realización de investigaciones, que contaron con financiamiento de diversos organismos externos a la Universidad. En el caso del Instituto de Antropología de la Universidad Central se esperó contar con la ayuda del *Smithsonian Institution de Washington*.

### 2.1. *El Instituto Ecuatoriano de Folklore*

En 1960 se realizó la Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore, la cual tuvo como objetivo dar “impulso y nacimiento a una actividad no conocida todavía en nuestro país: la investigación individual y por equipo, metódica y sistemática, del folklore ecuatoriano” (Santiana, 1962, p. 46). Esta Mesa Redonda fue conformada por el *Grupo América*, organización de intelectuales a la cual perteneció Antonio Santiana y Darío Guevara. El comité organizador de la Mesa estuvo integrado por Santiana, Carvalho-Neto, Darío Guevara y Juan Pablo Muñoz<sup>38</sup>. Lo importante de dicha mesa de discusión fue el posicionamiento en el ámbito intelectual del folklorista Carvalho-Neto, y la posterior creación del Instituto Ecuatoriano de Folklore.

Carvalho-Neto fue un folklorista reconocido en toda Latinoamérica a partir de la década del cincuenta. Su formación la realizó en la Universidad de Brasil donde se graduó

---

<sup>38</sup> Algunos de los participantes de la Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore: “Monseñor Silvio Luis Haro, Obispo de Ibarra y profesores Justino Cornejo, Humberto Toscano, Galo René Pérez y Jorge González Moreno” (Santiana, 1962, p. 47).

de ciencias sociales, y se especializó en Antropología. A partir de su labor como agregado cultural de Brasil, logró difundir sus estudios sobre folklore en distintos países, Uruguay, Chile, Ecuador y promover la creación de cátedras, institutos o museos sobre la ciencia del folklore. Carvalho-Neto llegó al Ecuador como diplomático cultural de la Embajada de Brasil en 1960, y como parte de su labor se involucró en la conformación de los estudios sobre Folklore ecuatoriano.

Uno de los asuntos que se resolvió en la Mesa Redonda fue cómo abordar científicamente los fenómenos del Folklore, para lo cual se realizaron dos “informes de base”. El primero denominado *Algunos aspectos de la ciencia folklórica en cuadros esquemáticos* que estuvo a cargo de Carvalho Neto, y el segundo titulado *Balance sobre el estado actual de las investigaciones folklóricas* a cargo de Darío Guevara<sup>39</sup>. En el primer informe se esboza el concepto de Folklore como la “ciencia que estudia determinado tipo de hecho social, aquel que se caracteriza, principalmente, por ser anónimo y no-institucionalizado y, eventualmente, por ser antiguo, funcional y pre-lógico” (Carvalho-Neto, 1962, p. 55). Además, Carvalho Neto en este informe introdujo los tipos de folklore que son posibles catalogar: Calendario Folklórico, Folklore Poético, Folklore Narrativo, Folklore Lingüístico, Folklore Mágico, Folklore Social y Folklore Ergológico. Estas categorías permiten clasificar los diferentes hechos folklóricos que son recolectados en el trabajo de campo. En base a las categorías propuestas por Carvalho-Neto, Guevara informó sobre “la escasa obra de investigaciones espontáneas del Folklore ecuatoriano” (p. 66).

En 1961 y por resolución de la Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore se creó el Instituto Ecuatoriano de Folklore, que estuvo adscrito a la Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE). Viteri en sus memorias da cuenta de la introducción de Paulo Carvalho-Neto a la CCE:

En el año de 1961 el Doctor Benjamín Carrión como presidente de la Casa de la Cultura convoca a un gran número de personalidades en el campo de la cultura a una reunión para presentarles al maestro Paulo Carvalho-Neto, para ese entonces Agregado Cultural de la Embajada de Brasil en Quito pero que venía con una trayectoria impresionante en el campo del Folklore Científico, es decir como parte de la Antropología Cultural y que venía con el ánimo de empezar a trabajar en esta su vocación fundamental que fue mientras vivió, reconocida a nivel internacional, no solamente en América sino también en todo el mundo interesado en esta disciplina científica. Asistieron unas cien personas

---

<sup>39</sup> Darío Guevara (1905-1976) fue un escritor, pedagogo y periodista ecuatoriano. Realizó investigaciones sobre folclore ecuatoriano y fue cercano a Antonio Santiana.

aproximadamente y luego de hacer la presentación, Paulo planteó la importancia que esta disciplina tenía para el país y para América y que por lo tanto necesitaba empezar a trabajar con un equipo de voluntarios que primeramente deberían ser instruidos en los rudimentos de la Antropología y luego en la preparación especializada del Folklore como ciencia y de sus técnicas de investigación de campo. Todos los asistentes se motivaron muchísimo por estos planteamientos tan lúcidos de Carvalho-Neto, luego de lo cual se convocó a una segunda reunión para empezar a trabajar ya sobre bases más concretas. En efecto las reuniones subsiguientes fueron como es de pensar con muchísima menos participación, pero la motivación y la semilla estaban sembradas. (Viteri, 2014, p. 135)



*Carvalho-Neto y Oswaldo Viteri, 1968*  
*Fuente: Viteri, 2014, p. 136*

Dicho Instituto a inicios de su creación presentó algunos problemas coyunturales debido a la inestabilidad política vivida en el país que hizo que la CCE cerrara sus puertas momentáneamente, lo cual no permitió dar mayor continuidad a las clases que se debían impartir y a las investigaciones a realizar. Sin embargo, este en sus primeros años formó a uno cuantos investigadores quienes en su mayoría fueron artistas plásticos, por ejemplo, Oswaldo Viteri (pintor y director del Instituto), Olga Fisch (pintora), Leonardo Tejada (pintor y director del Instituto), Segundo Luis Moreno (músico), o, ALFREDO FUENTES y VICENTE MENA quienes luego serán profesores de Folklore del Departamento de Antropología de la PUCE<sup>40</sup>. Respecto a esta primera etapa se dice que

---

<sup>40</sup> Algunos de sus estudiantes: “1962: Elvia de Tejada, Hugo Galarza, Oiga Fisch, Leonardo Tejada, Oswaldo Viteri, Napoleón Cisneros, **Alfredo Fuentes**, Jaime Andrade. Total ocho alumnos. 1963: Nidia Quiróz, Rosario Nicolalde, Sonia Martínez, Mirta Osorio, Mariana López, Jaime Coronel, Martha Larco, Gladys Velásquez, Mercedes Montero, Magdalena Lalama, **Vicente Mena**, Bertha Larco, Pilar Jaramillo, Matilde Mejía, Sheila Ilennesscy. 1964: Martha Ortíz, Carmen Cabezas, Sonia Gurrero, Beatriz de Jiménez,

consistió en el aprendizaje teórico tanto de la antropología como del folklore. Al respecto Viteri menciona que: “la primera etapa de esta actividad que duraría, en algunos casos, unos siete u ocho años, fue de la formación teórica y básica de la Antropología y subsiguientemente el capítulo que nos interesaba que era el Folklore con mayúsculas ya que esta palabra ha sido tan mal utilizada y prácticamente desprestigiada” (Viteri, 2014, p. 135).

En un segundo momento, se enseñaron las técnicas de investigación de campo, lo que a los estudiantes les permitiría realizar sus primeras investigaciones. Estas se realizaron para 1962 en Licán, provincia de Chimborazo, y su objetivo era estudiar el Domingo de Ramos (Viteri, 2014). La inmersión de artistas plásticos en la recopilación y estudio del Folklore configuró una nueva representación del trabajo de campo y de sus textos. Pues, el trabajo de campo consistió en la salida de grupos de investigadores hacia sectores rurales que se encontraran realizando algún tipo de actividad tradicional (fiestas de San Juan, día de los muertos, quema de años viejo, corpus, día de ramos, entre otros), y el grupo de investigadores conformados por pintores, músicos, literatos, lingüistas, debía registrar respectivamente imágenes ya sean dibujadas o fotografiadas, música o cuentos en cada ocasión. Luego, este material servía para realizar un compendio de todo lo recolectado y evidenciar las prácticas de cada festividad. La representación artística de la realidad estaría guiada por la técnica científica de la investigación de campo, donde la subjetividad del artista estaría subsumida a la objetividad científica. Como hace notar Viteri:

Es así que empezamos a trabajar para incursionar en la primera investigación de campo que emprenderíamos en esta disciplina tan extraordinaria, que personalmente para mí, así como para la mayor parte de los miembros casi todos ellos involucrados con las artes plásticas, demostramos que era una actividad absolutamente seria y de gran responsabilidad porque se empezaría a hurgar en las entrañas mismas de nuestro pueblo con una disciplina científica que demandaba hacer una nueva estructura psicológica que por lo menos para ese entonces debería tener el científico, ya que siendo artistas la nuestra estaba estructura de una manera diferente, ya que nuestro trabajo más bien estaba hermanado con las subjetividades, con las emociones y la ciencia demanda gran objetividad. (Viteri, 2014, p. 136)

Por tanto, el arte fue funcional a la ciencia del folklore donde las múltiples formas de registro requerían de dibujantes, músicos, entre otros, en vista de las producciones mismas

---

Nora Gallardo, Cecilia Monge, Julia de Yáñez, Raquel Real, Lilia de Muriel, Ligia Guerra y Esperanza Estrella” (Revista de Folklore Ecuatoriano, 1965, pág. 218).

del arte popular y las artesanías. Por otro lado, la sensibilidad y la capacidad de apreciación propia de los artistas eran más compatibles a dichas manifestaciones folclóricas. Esto también se puede mirar en la referencia a la investigación coordinada por Leonardo Tejada:

Nuestra modalidad de investigación en ésta y otras tareas anteriores, ha sido el estudio teórico y concreto del tema mismo, sobre la base de la información de investigadores especializados, la planificación del trabajo y la realización en equipo. En consecuencia, el patrimonio del presente estudio pertenece a los señores: Jaime Andrade (para registro de rasgos y dibujos); Alfredo Fuentes (para registro de rasgos), Olga Fisch (dibujante); Oswaldo Viteri (dibujante); Hugo Galarza (fotografía) y Lía Labaronne (grabación). La sistematización y dirección general estuvo a cargo del actual Director Ejecutivo del Instituto, señor Leonardo Tejada. (Tejada, 1965, p. 96)

Para el año de 1965, el Instituto logró conseguir patrocinio de varios organismos públicos: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Banco Central del Ecuador y el Departamento Cultural del Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador. Esto propició las condiciones para que el Instituto se fortaleciera orgánicamente, como resultado se definió su plan de titulación y la publicación de su revista, *Revista del Instituto Ecuatoriano de Folklore*. A continuación, se puede observar el Plan de Titulación del Instituto, el cual se llevó a cabo en el período de 1966 a 1968:

<b>Plan de Titulación del Instituto Ecuatoriano de Folklore</b>				
Certificado de haber cursado Concepto de Folklore	Certificado de haber cursado una de las materias de Folklore Factual	Título: Investigador del Folklore	Título: Instructor	Título: Profesor
		<b>REQUISITOS:</b> A) Ser portador del título de "Concepto" B) Ser portador del título relativo a una de las materias de Folklore Factual C) Participar en dos investigaciones de campo en equipo, como colaborador D) Dirigir una investigación de campo en equipo	<b>REQUISITOS:</b> A) Ser portador del título de "Investigador" B) Dictar un curso sobre Concepto de Folklore C) Dictar un curso relativo a una de las materias de "Folklore Factual" D) Dictar un curso de "Investigación" E) Presentar dos trabajos de Investigación de campo en equipo	<b>REQUISITOS:</b> A) Ser portador del título de "Instructor" B) Obtener el certificado correspondiente a "Historia del Folklore" C) Obtener el certificado de "Didáctica del Folklore" D) Hacer práctica en la administración del Instituto

			F) Obtener un certificado de haber cursado una de las materias referentes a “Folklore Interdisciplinario”	Ecuatoriano de Folklore E) Defender tesis
--	--	--	---	--

*Elaboración propia*

Fuente: Revista de Folklore Ecuatoriano, 1965

Dicho plan fue elaborado por Carvalho-Neto, quien propuso como tiempo ideal para la culminación de dicho plan alrededor de tres o cuatro años, pero se considera una flexibilización del mismo: “En cuanto al tiempo necesario para la obtención de cada diploma, este no está establecido porque no se puede exigir al alumno, en las actuales circunstancias, la obligatoriedad de cumplir con todos los requisitos de manera ininterrumpida. Él va obteniendo sus créditos de acuerdo con sus posibilidades de horario y su capacidad de estudio. Un buen estudiante quizás alcanzaría a ser Profesor en tres o cuatro años de estudios en el I. E. F” (Carvalho-Neto, 1966, pág. 232).

Al igual que el Instituto de Antropología de la Universidad Central, el Instituto Ecuatoriano de Folklore formó investigadores de campo que debían dominar un marco teórico determinado. En este caso, la teoría se enmarca en los estudios de Folklore, los cuales tienen por objetivo registrar las tradiciones de pueblos. La tradición teórica del folklore reside en la antropología europea, ya que las características como la funcionalidad hacen referencia a la escuela funcionalista y evolucionista respectivamente: “la función es el fin que justifica la existencia de la cultura, su razón de ser” (1962, p. 56) y lo pre-lógico “término que Lévy-Bruhl introdujo en las ciencias sociales, se entiende aquel hecho cuya relación de causalidad es infantil, es decir, que se opera con formas primarias, contrarias a la lógica aristotélica” (1962, p. 56). Dicho registró consistió en “la observación, recolección, crítica, clasificación, interpretación, necesidad de conocer teorías y aplicarlas a posteriori. Descubrimiento de leyes y utilización, es decir, la intervención en el orden social” (Carvalho-Neto, 1962, p. 57).

La trayectoria del Instituto Ecuatoriano de Folklore consistió en la realización de varias investigaciones de campo, las cuales fueron difundidas a través de su órgano de publicación, la *Revista de Folklore Ecuatoriano*, y en varios libros y grabaciones. Por otro lado, los estudiantes que terminaron sus estudios en el IEF lograron asumir su rol de antropólogos a partir de ser contratados como directivos o profesores por el mismo instituto, tal es el caso de Oswaldo Viteri. Además, el IEF durante la década de 1970

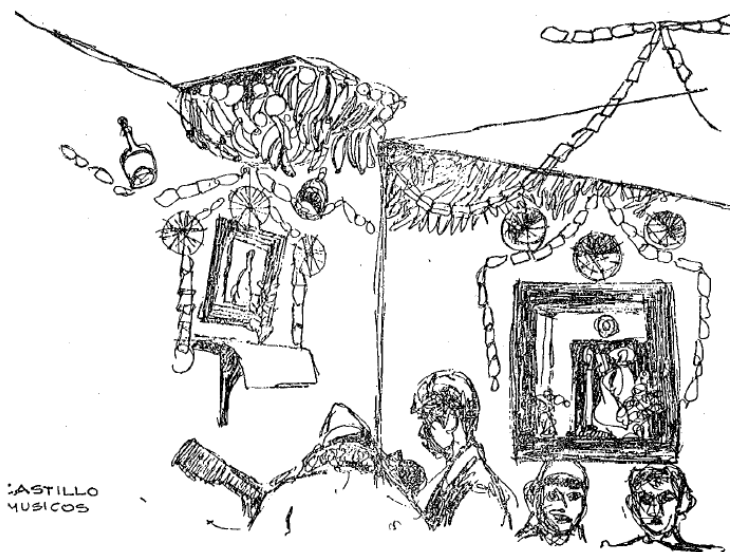
mantuvo vínculos institucionales con el recién creado Departamento de Antropología de la PUCE. A través de la docencia impartida por Alfredo Fuentes, quien fue estudiante del IEF y dictó la asignatura de folklore en el Departamento de Antropología la PUCE, y por Vicente Mena, quien fue director del IEF, donó libros de la biblioteca del IEF al Departamento de Antropología de la PUCE en 1977 y dictó la asignatura de artes populares en dicho Departamento (Carpeta Departamento de Antropología #2, Archivo Central PUCE).

### **3. Del estudio del indio al estudio de la cultura popular**

A lo largo de la década del sesenta, el discurso científico de la antropología sociocultural configuró un nuevo entendimiento de su sujeto/objeto de estudio. Mientras que en el período anterior de análisis (1945-1960) existió una inclinación hacia el problema de las transformaciones culturales y biológicas de los “indios” del Ecuador, para la década del sesenta los estudios antropológicos con la llegada del folklore se concentraron en realizar un registro de lo que se denominó “arte popular”. Es decir, los folkloristas ecuatorianos estuvieron interesados en crear imágenes de las diferentes tradiciones indígenas a partir de la escritura de etnografías, la producción de pinturas, la realización de fotos y dibujos, la grabación de música, esto con un fin de conservación de tales manifestaciones.

Este nuevo interés fue posible por el proceso acelerado de transformación que se vivió durante la década de los sesenta. Los sesenta significaron una nueva dinámica social en el Ecuador, donde el sistema tradicional de hacienda al tiempo que se desestructuraba, convertía al indígena en campesino o en mano de obra asalariada. Y, donde el Estado a través de la Misión Andina intervino comunidades para su desarrollo. Frente a dicho panorama, el folklore tuvo como objetivo conservar las tradiciones de los diferentes sectores populares, incluidos los indígenas, tradiciones que a su vez eran consideradas como “supervivencias muy desfiguradas y fragmentadas de antiguos y expresivos autos populares” (Tejada, 1965, pág. 16). El interés por conservar el “arte popular” residió en el temor por parte de los folkloristas de que dicha expresión cultural se encontrara en vías de extinción, por la coyuntura de cambio que vivían los sectores rurales.

Según Canclini, los especialistas en folklore “casi siempre limitaron lo popular a manifestaciones de zonas rurales más o menos ajenas a las transformaciones contemporáneas del capitalismo: lo redujeron a lo *tradicional*” (Canclini, 2004, p. 154). Es así que estos representaron a las comunidades indígenas y rurales como entidades aisladas y portadoras de tradiciones antiguas, en oposición a la vida de la ciudad, concibiéndolas como un ámbito no contaminado por la cultura de masa y la modernidad. En las descripciones sobre “arte popular” ya no se habló del “indio” y su “vida material” –geografía, población, vivienda o modos agrícolas–, sino que se empezó a hacer un registro de sus producciones artístico-culturales, a través de las cuales se podía llegar la “vida subjetiva” donde se hallaba la esencia misma de la cultura. En consecuencia, la mayoría de etnografías del Instituto Ecuatoriano de Folklore fueron descripciones acompañadas de dibujos, fotografías, partituras de fiestas, registros sonoros, muestras de objetos, etc.



Música, canto y baile en un «castillo». Otavalo, 23. VI. 1962 (OV)



Fuente: Revista Ecuatoriana de Folklore, 1965

## **Capítulo IV: La profesionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador**

Este capítulo aborda la profesionalización de la antropología sociocultural en el Ecuador a partir de la apertura del Departamento de Antropología de la PUCE. Para lo cual, en un primer acápite se construye el escenario político y social que gira en torno a la década del setenta y a la Segunda Ley de Reforma Agraria. En un segundo acápite, se intenta comprender los orígenes del Departamento, las posturas y las estrategias de los agentes para definir el espacio de profesionalización de la antropología. Y, en un tercer momento, se mira la producción de conocimiento antropológico a partir de la construcción de un determinado objeto de estudio: el campesinado.

### **1. Políticas nacionalistas y la Segunda Ley de Reforma Agraria**

El escenario político-económico en la década del setenta se vio trastocado por una nueva lógica de dependencia económica, la explotación petrolera. En los inicios de los años setenta el Estado “se aprestaba a pasar de una etapa cuyo eje económico había sido la producción bananera, a una nueva que tendría como polo el petróleo” (Cueva, 1998, p. 81). En el ámbito político, la década se iniciaba con la terminación de cuarenta años marcados por el velasquismo y el comienzo del gobierno nacionalista de Rodríguez Lara en 1972. Este gobierno se estructuró bajo lógicas militares que “desplegaron una agenda más allá de la mediación en momento de crisis y propusieron un programa de reforma política y económica del Estado” (p. 79). Los objetivos del gobierno fueron “la integridad territorial, la integración nacional —territorial, política, económica y psicosocial—, la preservación de la soberanía nacional, el desarrollo integral del país, y el bienestar social y la seguridad nacional” (Torres, 2017, p. 217). Tales políticas nacionalistas consistieron en fortalecer el Estado a partir de los ingresos del petróleo y de la implementación de mecanismos de estatización de diversos sectores productivos.

El proyecto nacionalista ejecutó varias reformas a tres ejes de la producción del país, el industrial, el petrolífero y el agro, para lo cual se precisó de una nueva intervención estatal y de un discurso modernizador. El discurso modernizador giraba en torno a las posibilidades de industrialización que se asentaron en los presupuestos de la teoría cepalina. Esta teoría, instaurada por Raúl Prébisch a finales de la década del cuarenta, defendía el postulado donde los países latinoamericanos debían salir de su

relación de dependencia frente a las economías centrales a partir de la intervención estatal en procesos de industrialización paulatinos. Sobre dicha premisa, varios autores, quienes explican el fenómeno social desde la economía, afirman que la intervención estatal en países como el Ecuador solo pudo darse porque el escenario económico del país se presentó como un momento de bonanza por los ingresos de la exportación petrolera. De ahí que el grado de incidencia estatal se limitó a los vaivenes del mercado mundial, siendo esto una caja de paradoja que no permitió instaurar economías industrializadas en países como Ecuador (Acosta, 2003; Cueva, 1998).

La situación del sector agrícola, en el cual aún imperaban relaciones de producción colonial con el modelo de hacienda, se presentaba como un impedimento a ese desarrollo industrial. Por tal motivo, el gobierno para 1973 llevó a cabo la segunda Ley de Reforma Agraria, que mantuvo los principios originarios de la primera reforma, pero puso énfasis en los problemas de la Costa y no solo en los de la Sierra. Además, entre los actores políticos que participaron para la implementación de esta ley estuvieron campesinos organizados, por lo que el gobierno tuvo que generar espacios de negociación. A decir de Torres, “los campesinos e indígenas, en su acción colectiva por la reforma agraria enunciaron sistemáticamente, en voz alta, la demanda de participación activa de ellos en la reforma agraria por venir” (2017, p. 225). Algunas de las organizaciones que estuvieron presentes fueron la FEI, creada en 1945, y la ECUARUNARI en 1972.

Según Torres (2017), esta reforma agraria fue más radical que la anterior ya que mantuvo principios como el no acaparamiento de tierras, la expropiación por mantener relaciones no asalariadas o por poca productividad. Durante el lapso de 1974 a 1980, el promedio de tierras legalizadas fue de 63.000 ha/año, esto triplicó lo legalizado en el período anterior. Sin embargo, a la llegada de otro gobierno en 1975, el proceso de Reforma Agraria cambió de criterios, empeñándose sobre todo en la colonización, por lo que se dictó en 1978 la Ley de Colonización Amazónica y en 1979 la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario. Estas fueron las políticas que cerraron el ciclo de reformas agrarias en el país.

Los procesos descritos a lo largo de la década permitieron que los sistemas hacendatarios públicos y privados en el callejón interandino se desmantelaran, lo que significó una fuerte expulsión de población indígena del campo a la ciudad. Las ciudades

en la década del setenta aumentaron su número poblacional, ya que tuvieron un fuerte influjo de campesinos desplazados de sus modos tradicionales de vida agraria. De allí que los modos de vida rural y urbano se transformaran no solo cuantitativamente sino cualitativamente.

Vale mencionar que, durante la década del setenta, en la escena política nacional, se manifestaron varios actores sociales que ya venían operando desde la década del sesenta a partir de organizaciones de izquierda. Y que con el proceso de urbanización se fortalecieron: “La urbanización acelerada había generado grandes grupos de pobladores que se consolidaban como actores de la vida social ecuatoriana” (Ayala, 2008, p. 39). Tal es el caso de los sindicatos que tuvieron su máxima expresión para esta época, cuando se cohesionaron en el FUT y organizaron el primer paro nacional. Además de grupos cristianos comprometidos con la teología de la liberación, siendo uno de sus mayores representantes el “Obispo rojo”: Monseñor Leónidas Proaño.

Leónidas Proaño fue obispo de la Diócesis de Riobamba desde la década de 1950, donde promovió varios trabajos con las comunidades indígenas del sector. Por ejemplo, este impulsó la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador junto a las Misioneras Lauritas y coadyuvó a la organización de la ECUARUNARI. A raíz de su compromiso con los sectores oprimidos, Leónidas Proaño fue víctima de la represión vivida por el Triunvirato Militar y fue apresado el 12 de agosto de 1976, momento en el que se celebraba una reunión promovida por sacerdotes y obispos en el Hogar de Santa Cruz en Riobamba. El gobierno acusó de subversiva a dicha reunión porque, supuestamente, esta “incitaba a la desobediencia civil y al no acatamiento de la ley por parte de los ciudadanos ecuatorianos” (Torres, 2017, p. 246).

## **2. Apertura del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica (PUCE)**

Tras varios intentos de profesionalizar la antropología en el Ecuador, finalmente se creó el Departamento de Antropología de la PUCE el 15 de julio de 1971. Este departamento funcionó dentro de la Facultad de Ciencias Humanas que se originó como una extensión de lo que era el Filosofado San Gregorio. Este filosofado fue un centro de reflexión y enseñanza de filosofía adscrito a la PUCE y que en 1971 se transformó en la

Facultad de Ciencias Humanas. Fernando García recuerda que el Filosofado San Gregorio “era la facultad de formación de los jesuitas y también estaba abierta al público, a otros estudiantes”. Y este “funcionaba donde queda ahora el GOE<sup>41</sup>” (entrevista, 3 de diciembre de 2019). El jesuita Hernán Malo fue decano y profesor de filosofía e historia en dicha institución<sup>42</sup>. Este espacio cerró sus puertas al trasladarse al campus de la Universidad Católica, ubicado en la Av. 12 de octubre, específicamente donde ahora funciona la Facultad de Pedagogía (Landázuri, entrevista, 9 de diciembre de 2019).

Uno de los agentes más importantes para la consolidación de la Facultad de Ciencias Humanas y, por ende, del Departamento de Antropología fue justamente Hernán Malo González (Andrade, 2012; PUCE, 1996). El ímpetu de Hernán Malo por la creación de la Facultad se siente en su discurso pronunciado cuando asumía el rectorado de la PUCE, en el que aludía a “ecuatorianizar la universidad”, esto significaba que la universidad debía responder a los problemas sociales y culturales del país (Cordero, 1987; Gatica, 2019). En palabras de Malo, “es necesario, sumamente urgente, ir creando cada vez más en nuestra Alma Mater una mentalidad en torno a los problemas del país, a sus tremendas calamidades sociales –somos un país con un enorme sector de marginados–, [así como] a sus valores culturales admirables” (Malo, 1988, p. 490).

Malo, bajo este ideal de cambio social, miró específicamente en la antropología una herramienta que registraría a profundidad la problemática social y la definió como una disciplina que da cuenta de la diversidad cultural a partir del trabajo de campo. Así lo expresa en sus palabras sobre el origen de la Facultad de Ciencias Humanas como un centro de reflexión sobre la persona humana:

Crear un Centro de Reflexión sobre la persona humana que forma ese complejo socio-cultural llamado ecuatoriano y que se desplaza dentro de una amplísima gama desde las necesidades del primitivo de la selva hasta las exigencias de la gente de la ciudad. Esta es la ambición de la nueva Facultad de Ciencias Humanas, que no se contentará con teorías de gabinete, sino que se esforzará en lo que hoy se llama trabajo de campo. (Malo, 1988, p. 492)

Así también, Malo menciona que:

La universidad ecuatoriana ha pecado de tecnicismo a espaldas de la realidad nacional. Urge un centro de reflexión que, además de los datos estadísticos, señale qué es el hombre ecuatoriano: «el alma nacional». El alma nacional no se descubre a través de discursos,

---

<sup>41</sup> GOE, Grupo de Operaciones Especiales, esto se encuentra a la altura de la Av. Occidental y Mariana de Jesús.

<sup>42</sup> Luego, Hernán Malo será rector de la PUCE, desde 1971 hasta 1978.

sino de un serio estudio antropológico en todo el vasto y rico sentido de la palabra. La Facultad de Ciencias Humanas hará esa reflexión y teñirá a toda la Universidad Católica de esa problemática. (citado en Cordero, 1987, p. 162)

Es importante notar que, en este momento, cuando la Facultad de Ciencias Humanas en la PUCE abría sus puertas, la antropología vuelve a ser la disciplina que se valora por su metodología, el trabajo de campo, a diferencia de otras disciplinas de las humanidades, por ejemplo, la sociología. Para los jesuitas, entre estos Malo, el trabajo de campo tiene como *telos* penetrar la realidad ecuatoriana, realidad que se torna compleja por su diversidad cultural y su desigualdad social.

#### *Inicios del Departamento: entre la antropología y la filosofía*

En el contexto del Filosofado San Gregorio, los filósofos jesuitas definieron a las ciencias humanas a partir de la “insistencia de que la filosofía se concentra en el hombre del mundo, es decir, se vuelve una antropología filosófica” (PUCE, 1996, p. 109). Ayala recuerda que, en un primer momento, los agentes abocados a la creación de la facultad propusieron nombrarla como Facultad de las Ciencias del Hombre (entrevista, 20 de mayo de 2019). Esto debido a que el conocimiento del hombre o de la persona era de interés filosófico. Así también, Cordero da muestra de lo que se llamó el *Plan de creación de la Facultad de Ciencias del Hombre* propuesto por el Filosofado San Gregorio, donde consta un interés filosófico, antropológico y sociológico por el hombre (Cordero, 1987). Sin embargo, la facultad fue finalmente nombrada como Facultad de Ciencias Humanas, la cual debía dar cuenta de todos los ámbitos de lo que es el fenómeno humano.

Esto explica el por qué, en este primer momento de 1971 hasta 1976, el pensum de estudios de la carrera de antropología se mezcló con la filosofía (García, entrevista, 3 de diciembre de 2019). En esta primera etapa se dictó un pensum que “combinaba algunas materias humanísticas con cursos propedéuticos enmarcados dentro de la tradición filosófica” (PUCE, 1996, p. 109). Andrade sostiene que en un inicio el programa de estudios de la Facultad consistía no solo en antropología y filosofía, sino también en sociología: “De 1971 a 1976 no existió un pensum particular de la escuela de antropología, el programa fue general para la facultad de Ciencias Humanas –sociología, antropología y filosofía–” (2012, p. 28).

Según el *Libro de Oro de la PUCE*, esto significó la implementación de cursos introductorios en filosofía, sociología y antropología y el componente de investigación de campo en Guamate. Al finalizar los dos primeros años introductorios, “el plan tenía en cuenta, desde el quinto semestre, la división de la Facultad en tres carreras: antropología, filosofía y sociología” (PUCE, 1996, p. 110). Cordero señala que “el 29 de noviembre de 1971, el Dr. Julio Terán Dutari, a petición del P. Hernán Malo, Rector, entrega una redacción final de la *Presentación de la Facultad de Ciencias Humanas*, según el proyecto elaborado por Alfonso Gortaire, Augusto Pozo y el mismo Dr. Julio Terán” (Cordero, 1987, p. 163). Allí consta que la estructura de la Facultad se conformaría por cuatro Departamentos: Filosofía, Antropología, Psicología y Sociología. Y la opción de continuar con el Doctorado en las respectivas disciplinas. Así, el pensum se pensaba que tendría un tronco común de materias durante los primeros semestres y especializaciones en los últimos semestres (Cordero, 1987, p. 163).

Sin embargo, la Facultad empezó a operar para 1971 solamente con los departamentos de Filosofía y Antropología. Donde la Filosofía continuó con su tradición de estudios del Filosofado San Gregorio y la Antropología se constituyó como un espacio nuevo que implicó cierta dificultad en su funcionamiento (Cordero, 1987). Manuel Corrales, director encargado del Departamento de Antropología, hace notar dicha dificultad:

Pese a la buena voluntad y desinteresada colaboración de las personas expertas que nos asesoran, el Departamento de Antropología no contaba en sus comienzos con un cuerpo de Profesores mínimo, ni con un reglamento específico, ni con material bibliográfico disponible en la Biblioteca de la Universidad. Era, por consiguiente, abundante y nada fácil la tarea que echaban sobre sus hombros los iniciadores. (citado en Cordero, 1987, p. 164)

Respecto a tal malestar, los primeros estudiantes de antropología de la Facultad de Ciencias Humanas señalan que fueron pocos los profesores con formación antropológica quienes guiaron sus estudios. Y que el Departamento de Antropología se fue consolidando en su andar (García y Landázuri, entrevistas 2019). Precisamente, una de las acciones para fortalecer el Departamento de Antropología, durante sus primeros años, fue el gestionar vínculos interinstitucionales con organismos de orden internacional para conseguir ayuda con la ampliación de la planta docente, la obtención de recursos financieros, la dotación de material bibliográfico, entre otros.

Así, la Fundación Ford cooperó con el Departamento en la compra de material bibliográfico, intercambios académicos con la Universidad Católica del Perú y becas. También se solicitó asistencia técnica a organismos como la UNESCO y la OEA. Para 1973, se acude a la UNESCO para lograr el financiamiento de profesores para el Departamento, donde se sugieren nombres como: Hugo Burgos y Aníbal Buitrón en razón de antropólogos ecuatorianos vinculados a dicho organismo. Y se sugiere a la OEA la subvención de profesores como John Murra, Xavier Albó, Ricardo Falla, Fernando Fuenzalida y de los profesores ya en funciones, Alfonso Gortaire, Manuel Corrales y José Pereira (Carpeta Dpto. de Antropología 1971 a 1974, Archivo Central PUCE, Nayón).

Para 1976, se organizó el primer pensum de estudios propio de la carrera de antropología, escindiéndose definitivamente de filosofía y se planificaron dos subdepartamentos: “El de antropología social y el Centro de investigación y difusión antropológica (CIDA) encargado de los talleres. Además, incluyó un departamento audiovisual que cerró en 1978<sup>43</sup>” (Andrade, 2012, p. 28). Vinicio Rueda menciona que, para 1976, se logra una conquista para el Departamento de Antropología debido a “la constitución de su planta de profesores, así como la maduración del pensum, y las diferentes publicaciones emprendidas” (citado en Cordero, 1987, p. 168).

Por otro lado, Moreno Yáñez, director del Departamento en 1976, manifiesta que esta primera reforma del pensum significó el debate sobre qué tipo de antropología se iba a enseñar, ya que, en aquel momento, confluían varios profesores formados en distintas tradiciones de las antropologías del mundo: la alemana, la norteamericana, la francesa y la mexicana. Así, el pensum de 1976 pretendió consensuar tales diferencias –este pensum se muestra más adelante–, dicho pensum perduró hasta el año de 1980, cuando se realizó una segunda reforma, bajo la gestión del director del Departamento, Marcelo Naranjo (Moreno Yáñez, entrevista, 8 de enero de 2020 y Naranjo, entrevista, 17 de noviembre de 2017).

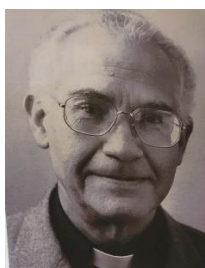
### *Primeros profesores, estudiantes y pensum*

---

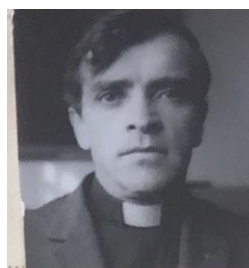
<sup>43</sup> El departamento audiovisual estuvo a cargo de José Lasso y Freddy Ehlers (García, entrevista, 9 de noviembre de 2019), y/o quienes llevaban a cargo la materia “Comun. Sist. Audiovisual” (Archivo Central de la PUCE).

Durante la primera década de funcionamiento del Departamento de Antropología se registran los siguientes directores: Manuel Corrales<sup>44</sup> quien fue el primer director encargado (1971), José Pereira (27/sept/1973-1974), Manuel Corrales como director encargado debido a un viaje de Pereira a Austin, Texas (6/sept/1974 a jun/1976), Segundo Moreno Yáñez (1976-1978), José Pereira (30/jun/1978 a 21/sept/1978), Diego Iturralde (1978-1979), Marcelo Naranjo (1980). Algunos profesores del Departamento durante la década de 1970 fueron los siguientes:

1. Varios filósofos jesuitas que laboraban en el extinto Filosofado San Gregorio como Julio Terán, Manuel Corrales y Hernán Malo;

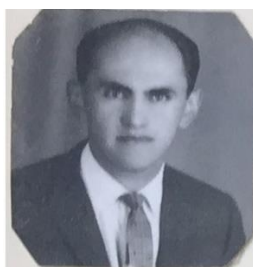


*P. Julio Terán Dutari (PUCE, 2009)*



*Hernán Malo G. (Archivo Central PUCE)*

2. Alfonso Gortaire, el primer antropólogo que estudió su maestría de antropología social en la Universidad Iberoamericana de México durante la década de 1960 e ingresó al departamento en el año 1971 (Carpeta personal, Archivo Central de la PUCE);



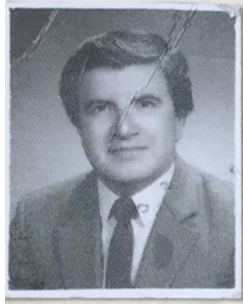
*Luis Alfonso Gortaire Iturralde (Archivo Central PUCE)*

3. Otros antropólogos formados en México durante la década del sesenta y que estuvieron vinculados a Misión Andina como Piedad Peñaherrera y más tarde Hugo Burgos –que Burgos se integró al Departamento en 1976–<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> Rector de la PUCE para el año 2006.

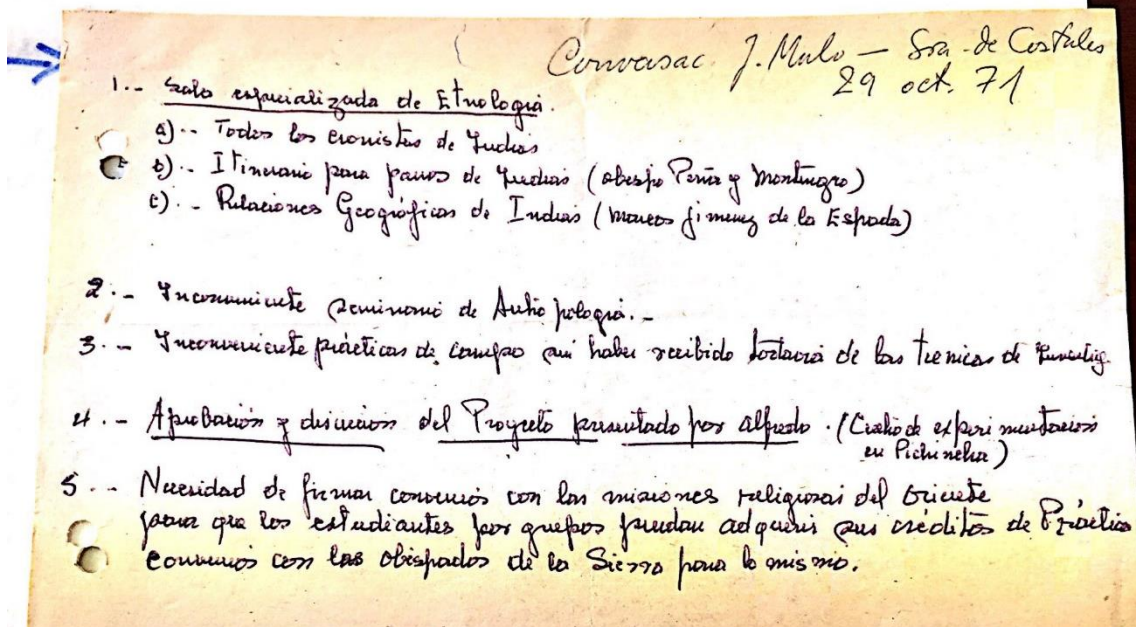
<sup>45</sup> Según García, los profesores Piedad Peñaherrera y Hugo Burgos estuvieron un tiempo corto en el Departamento, debido a la inconformidad de los estudiantes (entrevista, 3 de diciembre de 2019). La salida del Departamento de Piedad Peñaherrera consta en los registros con fecha de abril de 1973 (carpeta personal Piedad de Costales, Archivo Central de la PUCE).



Hugo Burgos (Carpeta personal, Archivo Central PUCE)

Piedad Peñaherrera junto a su esposo Alfredo Costales estuvieron vinculados desde el inicio del Departamento de Antropología a partir de proponer una estructura al recién creado Departamento. Tal como se observa en los siguientes apuntes de una conversación mantenida entre Malo y Peñaherrera:

29 OCT. 1971



Fuente: Archivo Central PUCE

4. El economista Manfred Max Neef que trabajaba para Misión Andina y la Organización de Estados Americanos (García y Landázuri, entrevista 2019);
5. José Pereira quien estudió su maestría de artes en Antropología Cultural en la Universidad de Austin-Texas e ingresó al Departamento en el año de 1972 (Carpeta personal, Archivo Central de la PUCE);



*José Pereira Valarezo (Archivo Central PUCE)*

6. El arqueólogo Pedro Porras, s.j.;
7. El folklorista Alfredo Fuentes, formado en el Instituto Ecuatoriano de Folklore y discípulo de Carvalho Neto, ingresó al Departamento en 1972 (Carpeta personal #276, Archivo Central de la PUCE);
8. Rafael Quintero quien consta como profesor de Sociología Política para 1972 y su formación la realizó en la Universidad del Norte de Carolina donde obtuvo el grado de Doctor en Filosofía;



*Rafael Quintero (Archivo Central PUCE)*

9. Marco Vinicio Rueda ingresó en 1973 al Departamento de Antropología y sus estudios los realizó en La Sorbona de París donde obtuvo el grado de master en Etnología (Carpeta personal #908, Archivo Central de la PUCE); y,



*Marco Vinicio Rueda (Archivo Central PUCE)*

10. Segundo Moreno Yáñez ingresó al Departamento en 1976, tras la finalización de sus estudios de doctorado en Antropología en la Universidad de Bonn, Alemania. En ese mismo año, se lo nombró como director del Departamento. Sin embargo, en 1972, Moreno visitó por un tiempo corto el Ecuador mientras cursaba sus estudios en

Alemania, momento en que dictó un primer taller en el Departamento (entrevista, 8 de enero de 2020).

11. Francisco Gangotena integró el Departamento desde 1976 hasta 1981, quien estudió en la Universidad de Florida una maestría en Antropología (Carpeta personal, Archivo Central de la PUCE).



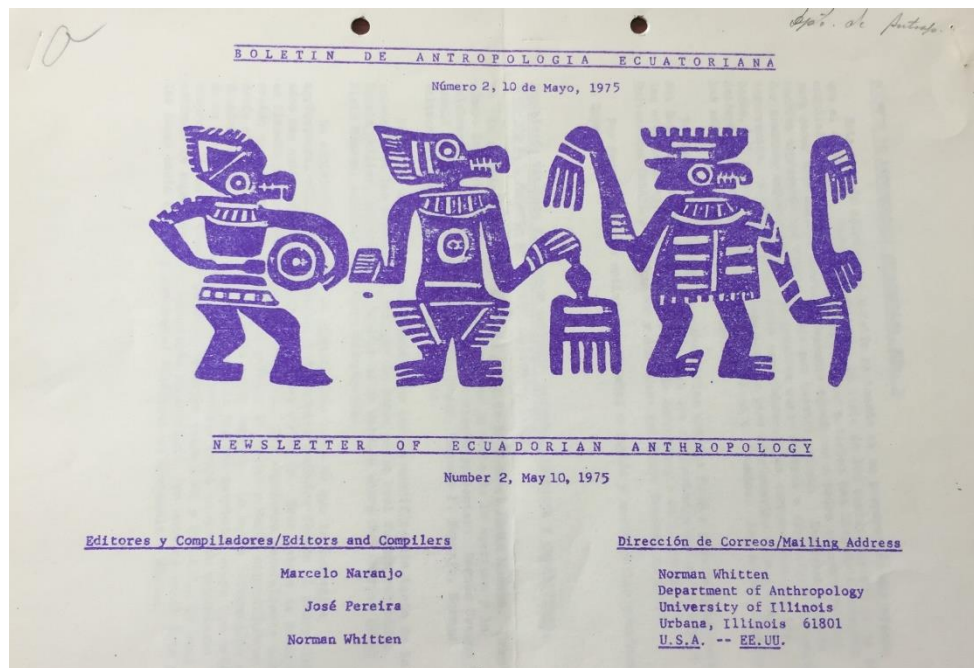
*Francisco Gangotena (Archivo Central PUCE)*

12. Diego Iturralde ingresó en 1976 al Departamento y realizó sus estudios de maestría en antropología, al igual que Alfonso Gortaire, en la Universidad Iberoamericana de México. Para 1976, Iturralde fue nombrado como director del CIDA.
13. Para finales de la década 1970 e inicios de los años 80s, se vincularon profesores como: Jorge Trujillo, vinculado al Departamento desde diciembre de 1978, quien realizó sus estudios de antropología en la École Pratique des Hautes Études, París-Francia:



*Jorge Trujillo (Archivo Central PUCE)*

Fernando García, ingresó en 1979, quien regresaba de México tras finalizar sus estudios de maestría en Antropología en la Universidad Iberoamericana de México; Marcelo Naranjo, se une como profesor en 1980, quien retornaba de Estados Unidos, tras haber realizado sus estudios en la Universidad de Illinois. Sin embargo, desde inicios del Departamento, Naranjo colaboró con este espacio a partir de la elaboración de un Boletín Antropológico que difundía bibliografía y contactos de antropólogos interesados en el Ecuador:



Fuente: Archivo Central PUCE

14. Se recuerdan varios profesores extranjeros que se sumaron a la Facultad de Ciencias Humanas en los primeros años. Por ejemplo: René Marder, Teófilo Altamirano y André Obri.

También formaron parte profesores extranjeros quienes tuvieron que salir en condición de exiliados de sus países por presiones políticas durante la década del setenta. Estos son los argentinos Rodolfo Agoglia, quien en 1980 sería decano de la Facultad, el filósofo Arturo Roig y el chileno Enzo Mella. Sobre Agoglia y Roig, Gatica menciona que estos fueron acogidos por la Facultad de Ciencias Humanas de la PUCE para 1977, y son definidos como “intelectuales comprometidos con la realidad histórica” (Gatica, 2019, p. 118). Estos filósofos centraron su interés en el rescate del pensamiento latinoamericano y en la pertinencia de nuevas pedagogías universitarias interesadas en “el espíritu de transformación institucional que procura abrir los claustros a la realidad histórica y social” (Gatica, 2019, p. 123). Dicho interés, siguiendo a Gatica, coincidió con los planteamientos de Malo sobre ecuatorianizar la universidad (2019).

Otros profesores extranjeros pasaron de forma temporal por el Departamento de Antropología, ya que llegaban a hacer sus tesis o investigaciones en el Ecuador. Tal fue el caso de Blanca Muratorio que se integró como profesora en 1974 a partir de la realización de su investigación sobre los evangelistas en Chimborazo. Otro profesor extranjero fue Philippe Descola quien dio clases en el Departamento para 1978 y sus

temas de estudio giraron en torno a las culturas de la Amazonía del país. Así también, Jean Rahier que se vinculó al departamento y fue quien abrió paso al estudio de la comunidad afroecuatoriana (García, entrevista, 3 de diciembre de 2019).



*Philippe Descola (Archivo Central PUCE)*

En la primera etapa del departamento, 1971 a 1976, se llevaron adelante materias tanto de filosofía como de antropología que son recordadas por sus primeros estudiantes. Por ejemplo, Cristóbal Landázuri indica haber cursado las siguientes asignaturas:

<b>Materia</b>	<b>Profesor</b>
Introducción a la filosofía o Antropología Filosófica	Julio Terán
Mitologías	Hernán Malo
Culturas del Ecuador o Etnografías	Piedad Peñaherrera
Desarrollo	Manfred Max Neef
Arqueología	Pedro Porras
Técnicas de investigación	s/n

*Elaboración propia*

*Fuente: Landázuri, entrevista, 20 de noviembre de 2017*

Mientras que Fernando García señala las siguientes materias:

<b>Materia</b>	<b>Profesor</b>
Técnicas de investigación	Alfonso Gortaire
Folklore	Alfredo Fuentes
Lógica simbólica	Manfred Max Neef
Campesinado	Francisco Gangotena

*Elaboración propia*

*Fuente: García, entrevista, 3 de diciembre de 2019*

En la nómina de profesores de la Facultad de Ciencias Humanas del período lectivo de 1972-1973 se registran los siguientes profesores con su respectiva carga horaria:

<b>Departamento de Antropología</b>		
Titulares	Alfonso Gortaire	Seminario de Antropología
	José Pereira	Jefe del Departamento y profesor de Antropología General (5 hs)
	Pedro Porras	Arqueología (3 hs)

Agregados	Alfredo Fuentes	Folklore (2 hs)
	Rafael Quintero	Sociología Política (4 hs)
<b>Departamento de Filosofía</b>		
Titulares	José González	Filosofía Medieval
	Francisco Ramos	Filosofía de la naturaleza
	Leonardo Ribadeneira	Metafísica 3 hs.
	Eduardo Rubianes	Marxismo 3hs.
	Orlando Sandoval	Ética social 5hs.
	Julio Terán	Antropología Filosófica
Agregado	Rigoberto Díaz	Seminario Wittgenstein

*Elaboración propia*

*Fuente: Carpeta personal José Pereira, Archivo Central de la PUCE*

Algunos de los primeros estudiantes de antropología fueron: Fernando García, Cristóbal Landázuri, Ana María Granja, Juan Bardosen, Lucio López, César Ortiz Crespo, Gonzalo Obre, Paola Sylva Charvet, Rosemarie Terán, Ximena Costales, Jaime Costales, Carlos Uria. Sin embargo, varios estudiantes pertenecientes a esta primera generación no se graduaron (García, entrevista, 3 de diciembre de 2019).

Para 1974, Rueda muestra que el Departamento de Antropología cuenta con un total de 92 estudiantes: “77 regulares, 9 especiales y 6 oyentes, con un ingreso para el primer nivel de 40 alumnos” (citado en Cordero, 1987, p. 165). Así también, Rueda recalca que la Facultad de Ciencias Humanas es una facultad costosa debido a los pocos alumnos en relación con sus profesores:

Tenemos que confesar que nuestra Facultad es una facultad relativamente cara para la Universidad. Hay un promedio de 4.11 alumnos por profesor en la Facultad (6 en Antropología y 2.90 en Filosofía). No podemos, por tanto, multiplicar las cátedras en el propio Departamento; pero sí hemos logrado aprovecharnos ampliamente de las cátedras de otros Departamentos, de modo que un 30% de las materias puede seguirlas el alumno sin recargo especial para la Universidad (materias complementarias y algunas optativas). (Rueda, 1974, p. 79)



*En la primera foto un grupo de estudiantes del Departamento de Antropología durante una salida arqueológica a Cotocollao alrededor de la década de 1970<sup>46</sup>.*

*En la segunda foto el retrato del padre Porras en la Cueva de los Tayos*

*Fuente: (PUCE, 2009, pp. 22 y 23)*

Para el primer semestre de 1976 a 1977 se registran las siguientes materias y sus respectivos profesores:

<b>Materia</b>	<b>Profesores titulares</b>
Antropología Física	Laura Terán
Antropología sociocultural	Hugo Burgos
Metodología y Expres.	Alfonso Emilio Cerezo
Economía política	Raúl Iriarte
Teoría. El Capital	Raúl Iriarte
Antropología Política	Carlos Moncayo Albán
Migración Población Urbana	Carlos Moncayo Albán
Teoría investigación social	Lautaro Ojeda
Ecología	Fernando Ortiz Crespo
Sociolingüística	José Pereira
Introducción Etnología	José Pereira
Arqueología Costa	Pedro Porras G.
Antropología Religiosa	Marco Vinicio Rueda
<b>Materia</b>	<b>Profesores agregados</b>
Teor. Parentesco	Eduardo Archetti
Comun. Sist. Audiovisual	Freddie Ehlers
Introducción Antropo. II	Francisco Gangotena
Técnicas auxiliares	Franz Haller
Etnogr. Extra-Amer.	Franz Haller
Teor. Sociedad Selvática	Franz Haller
Introducción Antropo.	Diego Iturralde
Campes. Orgna. Poc.	Diego Iturralde
Arte Popular	Sergio Juzán
Comun. Sist. Audiovisual	José Lasso

<sup>46</sup> Algunos estudiantes de la foto identificados de izquierda a derecha son Rosemarie Terán y José Echeverría (García, entrevista 2019).

Folklore ecuatoriano	Vicente Mena Paredes
Cuest. De Etnohistoria	Segundo Moreno Yáñez
Socied. Indígena	Segundo Moreno Yáñez
Estadística	Amadeo Piva
Introducción Arqueología	Luis Rodríguez
Historia Ideol. Poc.	Luis Rodríguez
Urban. Amer.	Daniel Schávelson
Técnicas auxiliares	Fritz Trupp
Etnogr. Amer.	Fritz Trupp
Teor. Sociedades. Selv.	Fritz Trupp

*Elaboración propia*

Fuente: Carpeta 00697 Archivo Central PUCE

### *Guamote: La justicia no era para los de poncho*

La visión humanista de los jesuitas de la PUCE estuvo influenciada por “los vientos postconciliares que comprometieron a la Iglesia con la realidad social y se interesaron por el valor de las culturas indígenas” (Andrade, 2012, p. 17). El método principal de la antropología, el trabajo de campo, se posicionó como una herramienta útil a la misión evangelizadora de la Iglesia. Parte de esta visión se reflejó en la labor de los jesuitas para la creación de espacios de acción social, quienes proponían una Iglesias al servicio de la comunidad.

Uno de estos espacios, quizás el más relevante, fue Guamote cantón de la provincia de Chimborazo, donde se consolidó el programa de Acción Integral Guamote, que constituye el antecedente del trabajo de vinculación llevado a cabo por el departamento pastoral de la PUCE. El fundador de este espacio fue el P. Julio Gortaire junto a su hermano Alfonso Gortaire, ambos labraron los primeros vínculos con el Monseñor Leónidas Proaño y las Misioneras Lauritas durante el año de 1970. Ángela Rodríguez, misionera laurita, cuenta como fueron los inicios del trabajo en Guamote:

Los jesuitas P. Alfonso Gortaire y su hermano el P. Julio Gortaire buscaban un lugar donde trabajar –con un nuevo enfoque– en el mundo indígena. El P. Alfonso, venía con una experiencia muy valiosa de trabajo con indígenas de toda América Latina, ya que se encontraba en esos momentos como secretario del Departamento de Misiones del CELAM<sup>47</sup> [...] Junto con la madre Provincial de las Misioneras Lauritas, Madre Corona y el P. Alfonso Gortaire se presentan a Mons. Proaño y le proponen su metodología de trabajo; quien lo acepta con gran alegría y esperanza. Las hermanas Lauritas estaban presente en el cantón Guamote, pretendiendo emprender un trabajo pastoral, tras el cierre

<sup>47</sup> Consejo Episcopal Latinoamericano, “es un organismo de comunión, reflexión, colaboración y servicio como signo e instrumento del afecto colegial en perfecta comunión con la Iglesia universal y con su cabeza visible, el Romano Pontífice. Fue creado en el año 1955” ([https://www.celam.org/quienes\\_somos.php](https://www.celam.org/quienes_somos.php)).

de su escuela y colegio. El P. Alfonso y la Madre Provincial toman la decisión de continuar con su labor. (Rodríguez, 2017, p. 7)

A continuación, se puede observar una fotografía de los fundadores del trabajo en Guamote para 1970. En esta se encuentra Fernando García, el primer antropólogo graduado del Departamento de Antropología, quien antes formó parte del Filosofado San Gregorio; a su izquierda se halla Alfonso Gortaire; además, en la fotografía se puede mirar al grupo de las Misioneras Lauritas (García, entrevista, 3 de diciembre de 2019).



*Fuente: Rodríguez, 2017, p. 14*

El enfoque antropológico propuesto por Alfonso Gortaire se basó en su aprendizaje adquirido en la Universidad Iberoamericana, donde cursó una maestría en antropología durante la década de 1960. El trabajo de campo, para Gortaire, consistió en la convivencia con las comunidades y luego en la sistematización de información. Rodríguez, misionera laurita, recuerda el desafío que significó tal empresa para ellos, “al escuchar que el trabajo de campo se basaba en la antropología social, pues había que realizar un diario de campo, hacer informes” (Rodríguez, 2017, p. 8). En este momento de vinculación con la Iglesia se realizaron talleres de formación antropológica para las

misioneras lauritas y algunos misioneros jesuitas. Así, el trabajo de campo fue funcional al propósito evangelizador de los jesuitas, tal como lo recuerda la misionera Rodríguez:

Me resistía aún a entender que el indígena era igual y que había que tratarle con respeto; que no podíamos visitar las comunidades, mientras no existiera una invitación formal por parte de ellos, inclusive debíamos conseguir hacer amistad con ellos. Para lograr aquello era necesaria una buena investigación y una planificación apropiada [...] ¿Cómo debíamos vivir en las comunidades? Tras 5 meses de espera, recién una comunidad nos invitó a conversar con ellos. Lo primero que nos pidieron fue jugar un partido de fútbol entre las hermanas Lauritas junto a los jesuitas contra los comuneros [...]. No era usual que un misionero religioso o sacerdote estuviera presente en las comunidades para conversar o jugar con ellos a fin de poder ganar su confianza y amistad. (2017, p. 9)

Julio Gortaire describe en que consistió la metodología antropológica propuesta por su hermano: Primero, se debían realizar visitas domiciliarias para poder observar los modos de vida. Segundo, lo observado se transcribía a un diario de campo bajo las siguientes categorías, localización, sistema familiar, sistema social, política, economía, educación, sistema religioso, sistema simbólico, sistema de salud y relaciones inter-étnicas. Tercero, al pasar 4 ó 5 días se discutía grupalmente lo escrito en el diario de campo para contrastar. Cuarto, se realiza un informe de equipo, donde se suman características regionales como la infraestructura, el clima, la demografía, la economía a nivel regional, entre otras. A partir de esta información recopilada, los misioneros daban paso a su trabajo evangelizador y de desarrollo.

De este modo, la metodología antropológica resultó útil para que los misioneros adoctrinen a la población indígena. Sin embargo, este proceso fue distinto a las posiciones conservadoras de la iglesia, ya que los jesuitas articulados a los principios del Concilio Vaticano II veían la posibilidad de “rescatar” al indígena de su condición de gente “explotada y marginada” a partir de que este se empodere de la actividad pastoral-misionera (Rodríguez, 2017). En palabras de Alfonso Gortaire:

La Acción misionera con los fundamentos de una sana antropología que nos hacía llegar al hombre real en sus culturas, en su medio ecológico, en su situación humana, profundamente humana, pues estaba impregnada de pobreza y de tremendas injusticias sociales y económicas que clamaban al cielo, pero a la vez constatar la inmensa riqueza para percibir huella de Dios en el diario vivir de estos pueblos. (citado en Gortaire, 2017, p. 31)

Las condiciones precarias de vida sufridas por el indígena motivaron a los misioneros, no solo a predicar el cristianismo sino a emprender actividades de organización comunitaria

para el desarrollo de la población. Tal es el caso de la acción en Guamote, donde Julio Gortaire describe un ambiente hostil para quienes llamaba “los de poncho” y resalta la discriminación y violencia ejercida por los mestizos de Guamote hacia los nativos. En las cartas intercambiadas entre los hermanos Julio y Alfonso Gortaire se resalta el panorama cruento de aquellas épocas en Guamote:

La justicia no era para los de poncho: en 1971, al observar la entrada de los indígenas al pueblo de Guamote, en un día de feria, una chica mestiza de unos 15 o 16 años se acerca a un indígena de unos 45 años y pretende arrancharle un canasto (presenció personalmente). El indígena se niega a entregarle, aduciendo que no es de venta, sino que es un regalo para un compadre. Forcejean en el camino hasta que la joven ve una piedra mediana, la toma e introduce en el canasto de los huevos que llevaba el indígena. Se rompen todos los huevos. El hombre, indignado va ante las autoridades a reclamar, la autoridad llama a la joven, que se presenta con muchos familiares. La solución del comisario fue \$50 sucres de multa y tres días de prisión para el indígena, por haber faltado al respeto a una chica del pueblo. Así era la justicia para el de poncho. (Gortaire, 2017, p. 63)

El trabajo de los misioneros consolidó espacios de organización comunitaria, que para 1973, con la promulgación de la Segunda Ley de Reforma Agraria, se abocaron a la defensa legal de sus territorios frente a los hacendatarios. Donde los jesuitas tomaron acciones a favor de los indígenas como, por ejemplo, el acompañamiento en los procesos de inspección realizados por el IERAC, la dotación de analistas agrarios y de abogados para ayudar a los procesos de legalización de tierras. Julio Gortaire recuerda que ellos siendo jesuitas

[...] no podíamos, si somos cristianos, decirles: para la toma de conciencia sí les ayudamos, pero para la lucha NO. Imposible. Con la consulta y el consentimiento de los superiores jesuitas, entramos en el primer programa de apoyo. Dos profesores de reforma agraria de la Universidad Católica estudiaron trece casos. Un abogado ayudó desde Riobamba. Todos arrimamos el hombro junto a los indígenas. Y se armó un proceso de recuperación de tierras en todo el cantón (Gortaire, 2017, p. 96).

Este proceso de lucha significó que quienes apoyaban a los indígenas se vieran amenazados por los hacendados que buscaban evitar la desestructuración de las haciendas privadas. Julio Gortaire recuerda como se vivieron esos momentos de tensiones políticas, y como él mismo fue hostigado con amenazas de muerte para que dejara de ayudar a las comunidades:

Vivimos momentos endiablados, difíciles para los comuneros que luchaban por sus tierras. Yo mismo, por ser parte de este pueblo, tuve dos atentados contra la vida. Gente que andaba detrás, armada, queriéndome eliminar, porque creían que nosotros llevábamos

todo y que, si me eliminaban, ya podrían controlar la situación. No comprendían el proceso de conciencia y fortaleza vividas por la inmensa mayoría (Gortaire, 2017, p. 97). Finalmente, el proceso comunitario para la recuperación de tierras se transformó en la organización *Jatun Ayllu* que “representa la conformación de grandes familias ampliadas que pueden vivir en varias comunidades pero que forman una sola organización” (Rodríguez, 2017, p. 12).

Los estudiantes del Departamento de Antropología, motivados por su profesor de técnicas de investigación, Alfonso Gortaire, en sus primeras salidas de campo se dirigieron a las comunidades de Guamote (Landázuri, entrevista, 20 de noviembre de 2017). A continuación, se presentan algunas fotos de dichas salidas de campo a Guamote, alrededor de 1972, donde se puede apreciar a estudiantes de la primera generación del Departamento:



*Se puede mirar de izquierda a derecha, sentados de frente a: Fernando García, Eduardo Llambishca, Juan Bardosen, César Ortiz Crespo. De espaldas: Cristóbal Landázuri  
Foto del archivo personal de Fernando García (2020)*



*Se puede mirar a dos alumnas del Departamento de Antropología durante una visita a Guamote, una de ellas es Rosemarie Terán.  
Foto del archivo personal de Fernando García (2020)*



*Esta foto muestra los Jeeps Nissan Patrol en los que los estudiantes de antropología se movilizaban durante sus salidas de campo. Además, a la izquierda se puede observar la furgoneta de Alfonso Gortaire (García, entrevista, 3 de diciembre de 2019) Fuente: Gortaire, 2017, p. 35*

Hernán Malo señala la importancia del trabajo de campo en la formación de los estudiantes a inicios de la década de 1970:

No bien terminada esta semana de gracia académica, los estudiantes de Ciencias Humanas harán quince días de investigación en una comunidad indígena bajo el asesoramiento de un antropólogo de prestigio interamericano. No irán a predicar doctrinas subversivas, su

tarea será compenetrarse de todo ese nuevo mundo étnico-religioso que constituyen nuestros indígenas y analizarlo con criterio científico. (Malo, 1988, p. 492)

Alfonso Gortaire fue el primer profesor encargado de enseñar técnicas de investigación y llevar a cabo salidas de campo. Este personaje, formado en México, tuvo influencia de los antropólogos Bonfil Batalla, Ángel Palerm, Arturo Warman, entre otros. Estos antropólogos mexicanos propusieron una nueva antropología a partir de la publicación, en 1971, del libro *Qué es eso que llaman antropología mexicana*. En este espacio se empezó a discutir sobre el rol del antropólogo frente al indígena, donde el antropólogo debía coadyuvar al desarrollo de las comunidades desde el diálogo con los diversos intelectuales y representantes indígenas.

De este modo, la enseñanza antropológica tuvo como eje principal el aprender a hacer trabajo de campo, a partir del uso sistemático de ciertas técnicas que se ven reflejadas en las tesis producidas por la primera generación de estudiantes: la observación participante, las entrevistas dirigidas, historias de vida y revisión de archivos históricos. Además, la relación con las comunidades de Guamote afianzó el interés de los estudiantes por las transformaciones socioculturales producidas en estas y sus trasfondos de desigualdad. Esto promovió que varias tesis de titulación hayan tomado casos de esta localidad<sup>48</sup>. Vale resaltar la importancia que tuvo el trabajo de campo en el Departamento de Antropología, a tal medida que algunas investigaciones llevadas a cabo por los primeros estudiantes contaron con financiamiento<sup>49</sup>. Y tal importancia llevó a la consolidación del CIDA como un espacio creado dentro del Departamento de Antropología para gestionar la producción de investigaciones tanto de los estudiantes como de los profesores.

#### *Centro de Investigaciones del Departamento de Antropología*

El CIDA, creado en 1974, fue un espacio que tuvo a su cargo varias funciones que giraron en torno a las investigaciones llevadas a cabo por el trabajo de campo de los profesores y estudiantes del Departamento. Este espacio se conformó por un director-

---

<sup>48</sup> Por ejemplo: Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria: el caso de 3 comunidades campesinas en la provincia de Chimborazo (García, 1977); Reforma agraria en Ichubamba de Cebadas: un estudio de caso (Granja, 1977); Campesinos de Guamote: una extinción necesaria o una explotación permanente (Pólit, 1981).

<sup>49</sup> Tal es el caso de Fernando García y Ana Granja quienes en sus tesis de grado agradecen a Blanca Muratorio por dar financiamiento y supervisión a sus trabajos.

investigador: Alfonso Gortaire fue el primero y estuvo en funciones hasta 1976, y una oficina en el edificio administrativo –oficina 215– (Informe CIDA, 1975, Archivo General PUCE). Algunas obligaciones del centro fueron la coordinación, financiamiento, difusión y archivo de las investigaciones realizadas por el Departamento, las cuales se expresaban en la ejecución de talleres y de las tesis de los estudiantes. Landázuri recuerda que el CIDA logró consolidarse gracias al aporte financiero de la Fundación Ford que, en ese momento, mantuvo vínculos con la PUCE e impulsaba becas de ayuda para las ciencias humanas<sup>50</sup>. Con dicha ayuda, por ejemplo, se logró comprar los primeros libros de teorías antropológicas que se pusieron al servicio de los estudiantes. Libros que en su mayoría respondieron a la tradición de la antropología mexicana como la obra de Ángel Palerm, y otros libros de teoría antropológica como el de Marvin Harris (Landázuri, entrevista, 10 de diciembre de 2019).

En el informe presentado por Alfonso Gortaire se dice que el objetivo principal del CIDA era “coordinar la actividad investigativa” del Departamento de Antropología. Donde se operaba en dos niveles: 1. “Para proporcionar una primera base metodológica fundamental para los cursos iniciales” y 2. “Para asistencia técnica de asesoramiento de investigaciones específicas que llevan los alumnos con la dirección de sus profesores, y otras investigaciones para preparación de tesis o diferentes trabajos de la carrera” (Informe CIDA, 1975, Archivo General PUCE).

Así también, el CIDA fue un espacio de publicación y archivo de los trabajos producidos en el Departamento de Antropología. Siguiendo el informe de Gortaire, “el CIDA establece coordinación con el Centro de Documentación del Departamento, con la biblioteca y con otras facultades de la universidad” (Informe CIDA, 1975, Archivo General PUCE). Mientras que Landázuri señala que aquí se archivaban y publicaban los informes finales realizados en los talleres (entrevista, 10 de diciembre de 2019). Y, García recuerda que su tesis fue publicada por el CIDA (entrevista, 3 de diciembre de 2019).

---

<sup>50</sup> El vínculo con la Fundación Ford generó que varios estudiantes de antropología de aquella época realizaran sus maestrías en otros países. Ejemplo de esto es Fernando García, quien hizo su maestría en la Universidad Iberoamericana de México gracias a fondos de dicha Fundación (García, entrevista 2019).

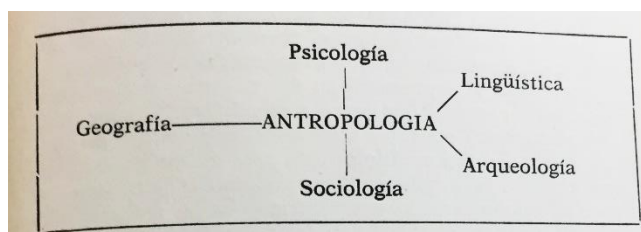
Además, en este espacio se llevaron a cabo talleres como, por ejemplo, el estudio comparativo de las sociedades indígenas de las Cuencas de los ríos Mira y Chanchan<sup>51</sup>.

### *La enseñanza de una antropología contemporánea*

Para 1974, Marco Vinicio Rueda definió a la antropología de la PUCE como contemporánea en referencia a su nuevo objeto de estudio: el campesinado. En detrimento a la antropología clásica que nació bajo una perspectiva “exótica y etnocéntrica” cuyo objeto de estudio fueron las sociedades primitivas que se caracterizaban por estar supuestamente aisladas. Rueda plantea que, en su momento, vale preguntarse sobre las conexiones de los llamados pueblos primitivos con occidente: “Las rutas, los aviones, el transistor perforan las selvas y visitan las islas lejanas” (Rueda, 1974, p. 75). En dicho contexto, según Rueda, el objeto de la antropología ha cambiado de los pueblos “primitivos” al estudio de los campesinos:

Del estudio de los ‘primitivos’ se pasa al del ‘campesinado’, que representa en el Ecuador un 62% de la población total. Para afrontar luego los mismos problemas urbanos más complejos de la sociedad llamada ‘moderna’, con todas las implicaciones que sus decisiones de orden político y económico traen en el campesinado. (Rueda, 1974, p. 75)

En tal sentido, la antropología contemporánea enlaza el estudio de lo social y lo cultural. Rueda sugiere estudios interdisciplinarios debido a que las ciencias humanas tienen en común el estudio del hombre: “La sociología dará visiones más concretas y sincrónicas, más en una unidad de tiempo, mientras que la Antropología se interesará más por la cultura total, y será más diacrónica, más consciente del ritmo temporal. Digo más, porque no se pueden fijar barreras infranqueables” (1974, p.77). El entendimiento de Rueda de las ciencias sociales como interdisciplinarias se ejemplifica en el siguiente gráfico:



*Fuente: Rueda, 1974, p. 77*

<sup>51</sup> Vale advertir que este fue un primer acercamiento a la zona, que de manera intermitente aún mantiene relaciones con la Escuela de Antropología de la PUCE a partir de vinculación con la comunidad. Este es el caso de mi generación quienes bajo la dirección del profesor Cristóbal Landázuri, en el año 2019, acudimos a los caseríos de la zona para levantar parte de su historia oral.

### *El antropólogo comprometido*

Uno de los presupuestos en la enseñanza de la antropología del Departamento fue el compromiso de transformar y de mejorar la realidad ecuatoriana. Una realidad que tanto Malo como Rueda la definieron de injusta para los pueblos indígenas. Siguiendo a Rueda:

Si la antropología ha tomado un giro 'globalizante', se ha afirmado también como una ciencia comprometida. Cambia el contenido y cambia la actitud. Una ciencia de pura observación y clasificación del material recogido es para nuestra América un lujo que no podemos cultivar. Tiene que ser una ciencia-servicio, al servicio de la liberación del hombre. (Rueda, 1974, p. 79)

Donde, la antropología debe contribuir a la implementación de política pública, al diseño de leyes y programas que coadyuven a mejorar la situación del indígena. Rueda mira en perspectiva leyes que desdeñaron la cultura indígena por lo que no lograron ser implementadas con éxito. Por ejemplo, el decreto de 1918 que prohibió los priostazgos, funciones, capitanías y pases del niño en las fiestas religiosas o la Ley de Comunas que ejerció el cooperativismo más que la comuna. Estas leyes son muestras de la falta de perspectiva antropológica, es decir, de evidencia de la concepción de la vida de aquellos pobladores como son la economía de prestigio diferente a la mestiza o las tradiciones arraigadas en la cultura y manifiestas en las festividades. La propuesta de Rueda residió en construir una antropología latinoamericana que se diferencie por su compromiso social en contraste a "la mala conciencia del antropólogo europeo o norteamericano de haber estado a órdenes del etnocentrismo y aún del etnocidio, [esta] tiene que ser superada en nuestra América" (1974, p. 79).

Si bien los jesuitas comprometidos con la teología de la liberación abrieron espacios de incidencia social, por otro lado, los estudiantes del departamento asumieron cada vez más una perspectiva político-militante de la realidad con tintes seculares. Ejemplo de esto fue la organización de los estudiantes bajo una línea de izquierda. Varios entrevistados recuerdan la presencia de un grupo maoísta en el Departamento de Antropología, en la que participaron profesores como Rafael Quintero y algunos estudiantes tanto de la PUCE como de la UCE. Una de las acciones emprendidas por dicha organización fue la toma de la FEUCE que se caracterizaba por una dirección liberal de parte de estudiantes en su mayoría de derecho.

Además, este compromiso de transformación de la realidad social se refleja en varios de los trabajos realizados por los primeros egresados del Departamento que miran sus tesis como una denuncia al proceso modernizador del capitalismo, ya que este no significó una mejora de las condiciones de vida de los indígenas sino la proletización de estos a partir de la expulsión de mano de obra que se inserta al mercado laboral en condiciones de precariedad. Sylva menciona en su tesis de titulación que...

...el quehacer antropológico es aquel en donde se combinan adecuadamente la ciencia y el compromiso con el cambio de la realidad que esa ciencia nos muestra. Porque, de que serviría conocer, investigar, indagar, analizar, discutir, teorizar, etc., si eso no va a darnos como resultado respuestas concretas a situaciones de explotación y miseria como las que vive nuestro campesino. (Sylva, 1978, p. 1)

Otro ejemplo, es la tesis de pregrado de Prieto (1976) en donde se estructura un estudio sobre los movimientos políticos campesinos de la hacienda Olmedo, cuyo fin es visibilizar la acción colectiva de izquierda en el sector. Claramente, los principales sujetos de su análisis son dirigentes relacionados con la FEI y el Partido Comunista del Ecuador a quienes la autora entrevistó personalmente. Por ejemplo, en los anexos, se registran las transcripciones de entrevistas a María Luisa Gómez de la Torre, Tránsito Amaguaña, Virgilio Lechón, entre otras. Testimonios que enfatizan la agencia política de líderes sociales que se han convertido en hitos del movimiento indígena y del movimiento de izquierda en el país.

### 3. Estudios sobre campesinado

A inicios de la década del setenta, los estudios sobre el campesinado se insertaron en el campo disciplinar de la antropología sociocultural, cuyo interés fue entender los cambios en las economías de los sectores rurales provocados por el proceso de Reforma Agraria: “La reforma agraria se entendió en líneas generales como una transición de un sistema casi feudal de dominación hacia el capitalismo” (Martínez, 2007, p. 19). Estos trabajos se expresan en el compendio de tesinas producidas por la primera generación de graduados del Departamento de Antropología de la PUCE:

Año de publicación	Autor	Tesis
1977	García Fernando	Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria: el caso de 3 comunidades campesinas en la provincia de Chimborazo

1977	Granja Ana	Reforma agraria en Ichubamba de Cebadas: un estudio de caso
1978	Sylva Charvet Paola	Diferenciación y descomposición del campesinado en una zona del valle de los Chillos
1979	Uria Carlos	La celebración de la chonta en el Pangui: un caso de dualismo cultural
1979	Costales Peñaherrera, Jaime	El obraje de San Idelfonso
1979	Prieto, Mercedes	Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas en Olmedo/ Ecuador, 1926-1948
1979	Ortiz Crespo César	Las manifestaciones políticas del campesinado en el proceso de transición hacia la construcción del proletariado como clase: caso del valle de los Chillos.
1979	Carrasco, Eulalia	La organización social y el alcalde en Salasaca
1980	Landázuri, Cristóbal	La hacienda estatal y su transformación en cooperativas agropecuarias: el caso Pesillo 1913-1977
1981	Almeida V., José	Cooperativas y comunidades: ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina?: reflexión en torno a un caso

Fuente: Andrade, 2012, p. 100

Sin embargo, el proceso de Reforma Agraria y la organización campesina en el Ecuador fueron temas de interés de abogados, sociólogos y economistas<sup>52</sup> durante de la década de los setenta. La antropología pretendió aportar otra mirada del fenómeno:

Los estudios sobre reforma agraria que se han realizado en Ecuador desde el punto de vista antropológico, son aún escasos; el significado e importancia que el proceso y la aplicación de las leyes de reforma agraria han tenido para el sector campesino [...] pueden ser analizados desde todas las perspectivas de las ciencias sociales, la que ofrece la antropología –por su particular acercamiento a la realidad práctica– puede ser muy enriquecedora. (Granja, 1977, p. 2)

La falta de literatura antropológica sobre la economía campesina y su incorporación al modo de producción capitalista nacional, justifica la importancia teórica de este estudio. (García, 1977, p. 1)

Es así que la perspectiva que se propuso desde la antropología fueron los estudios de caso en distintas comunidades, donde su metodología consistió en el trabajo de campo, el cual bordeó entre los ocho a doce meses, y cuyas técnicas de recolección de información fueron la observación participante, entrevistas estructuradas y dirigidas, historias de vida y trabajo de archivo en las oficinas públicas de la capital y de las parroquias.

Ejemplo de esto es el trabajo de titulación de Fernando García, *Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria: el caso de 3 comunidades*

<sup>52</sup> Véase *Reforma agraria*, tesis de derecho realizada por Hernán Malo para 1970; *La hacienda pre-capitalista y la clase terrateniente en América Latina y su inserción en el modo de producción capitalista*, tesis de sociología de la UCE realizada por Guerrero para 1975; *Hipótesis sobre el proceso de descomposición del campesinado* (Velasco, 1977); entre otros.

*campesinas en la Provincia de Chimborazo* (1977). Este trabajo evidencia “el funcionamiento de la economía campesina (en tres comunidades) inmediatamente antes de 1964 para luego precisar su funcionamiento actual con los cambios socio-económicos que se han producido a partir de la iniciación de la Reforma Agraria” (García, 1977, p. 2). En un primer momento se describe el escenario geográfico, económico y político de la provincia de Chimborazo y sus parroquias. En un segundo momento, se analiza la economía campesina antes de 1964 que consiste en las formas de tenencia y usos de la tierra y en la mano de obra y productos producidos, formas que cambiaran con la aplicación de las Reformas Agrarias. El autor concluye que el campesino debido a su situación económica, que lo lleva a un proceso de migración a la ciudad, podría repensar su condición de clase junto a la del proletariado urbano.

En la misma línea se encuentra la tesis titulada *Reforma Agraria en Ichubamba de Cebadas: Un estudio de caso*, cuyo objeto es “presentar al lector las formas concretas de aplicación de la reforma agraria por la descripción y estudio de un caso específico” (Granja, 1977, p. 1). Las formas concretas de aplicación consistieron en modificar las formas económicas de vida durante el sistema tradicional de hacienda de los campesinados, donde el eje principal fue la tenencia de la tierra y su producción. A partir de la intervención del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) se realiza la parcelación de tierras y se las concede a los huasipungueros, procedimiento que es descrito a lo largo de la tesis, donde se modifica la producción agrícola y el uso de la fuerza de trabajo de los campesinos. La conclusión reside en una denuncia frente al proceso de Reforma Agraria, el cual es una “expresión de los intereses de la burguesía, por articular al campesinado al modo de producción capitalista” (Granja, 1977, p. 77). Los estudios de la transformación de la estructura agraria pusieron, también, en las haciendas estatales. Es el caso de la tesis titulada *La hacienda estatal y su transformación en cooperativas agropecuarias: el caso de Pesillo, 1913-1977*, donde se da cuenta de la redistribución de tierras a partir de una “vía campesina” de régimen misto, jugando un papel importante el asedio de los sectores campesinos y acción estatal (Landázuri, 1980).

Si bien la mayoría de investigaciones de los primeros graduados del Departamento estudiaron temas sobre campesinado, por otro lado, se empezaron a proyectar otros temas, como la fiesta y la religiosidad. Un ejemplo de esto fue la tesis, *La celebración de la chonta en el Panguí, un caso de dualismo cultural*, que estuvo dirigida por el profesor de

Antropología Religiosa, Vinicio Rueda (Uría, 1979). Uría, autor de la tesis, realizó su trabajo de campo gracias al apoyo de los salesianos quienes han sostenido históricamente vínculos con la Amazonía a partir de sus misiones evangelizadoras (Bartoli, 2002). La investigación describe la fiesta de la chonta celebrada por los Shuar en el poblado del Panguí, para luego, comparar esta con la Pascua que es un ritual propio de la iglesia católica. De ese modo, Uría, da cuenta del proceso de aculturación –concepto tomado de Redfield– vivido por la sociedad Shuar y plantea un proceso de “síntesis” cultural a partir de identificar las analogías entre los valores de que cada etnia.



*“La preparación de la Chonta y nativas bebiendo las pingas con mucho cuidado”*

*Fuente: (Uría, 1979, p. 7)*

## Conclusiones

Al escribir este trabajo he mantenido la curiosidad sobre el pasado de la disciplina antropológica ecuatoriana que durante mi formación profesional se presentó borroso. Ahora he podido clarificar ciertas cuestiones de este pasado: ¿Qué sucedió antes de la creación del Departamento de Antropología de la PUCE o del momento que Moreno Yáñez denominó la antropología académica y profesionalizante? Contrariamente al hito construido por la historia de la antropología ecuatoriana que puso en 1972 la inauguración académico-profesional de la antropología, se puede decir que antes de esto se suscitaron algunos acontecimientos que marcaron dinámicas de institucionalización del campo disciplinar de la antropología sociocultural alrededor de su profesionalización. Un campo disciplinar que no solo construyó espacios de formación profesional, sino que se definió a su modo como científico-antropológico.

La antropología sociocultural en el Ecuador, en su contexto de antropología del Sur, recorrió caminos profesionalizantes propios de las antropologías latinoamericanas, que para nada se constituyeron como campos científicos autónomos (Bourdieu, 2000b; Restrepo, 2006). La antropología ecuatoriana se definió a partir de una heteronomía del campo, donde la institucionalidad estuvo vinculada a proyectos políticos del país que incidieron en sus lógicas internas. Esto se debió a las estrategias de los agentes antropológicos ecuatorianos quienes, por un lado, fueron sujetos comprometidos con la realidad social y, por otro lado, buscaron en el Estado y no solo en la universidad financiamiento para reproducir el quehacer antropológico: hacer trabajo de campo.

En cuanto al compromiso del antropólogo ecuatoriano, siguiendo a Jimeno (2005), se configuró a partir de la posición contextual del investigador frente a su sujeto de estudio: el indígena estuvo “a la vuelta de la esquina” (Degregori y Sandoval, 2007, p. 300). Por lo que, en el marco del indigenismo ecuatoriano, el problema del “indio” fue de interés científico de diversas disciplinas, las cuales pretendieron llevar a cabo programas y leyes para construir el Estado-nación como una comunidad imaginada. En este contexto, la antropología sociocultural buscó autodefinirse como la disciplina autorizada en llevar a cabo el estudio del indígena a partir del trabajo de campo. Método que significó el quehacer antropológico y la delimitación de una identidad disciplinar propia. El compromiso del antropólogo consistió en comprender al indígena desde el estudio de

primera mano, el cual postulaba otros elementos para integrar a su sujeto de estudio como ciudadano del Estado ecuatoriano.

Sin embargo, el tipo de compromiso asumido por los diversos agentes antropológicos presentó sus propias particularidades a lo largo de las políticas desarrollistas desde la década de 1940 hasta inicios de la década de 1970. El compromiso asumido por Buitrón y Santiana se enmarcó en un tipo de ventriloquía política que habló por los indígenas, ya que estos a partir de su autoridad científica delimitaron problemas y soluciones para mejorar la condición de vida del indígena. Por otro lado, los antropólogos inmersos en el estudio del folklore fijaron su compromiso a partir de un trabajo de rescate de lo que ellos consideraron arte popular frente a los procesos de desestructuración del mundo rural, sobre todo, de la Sierra. Y, por último, los antropólogos formados en la PUCE llevaron adelante una postura crítica frente a la instauración del capitalismo en las zonas campesinas. Para lo cual visibilizaron las luchas de los campesinos que se organizaron alrededor de un movimiento de izquierda y de algún modo dieron voz a sus sujetos de estudio a partir de entrevistarlos, de construir historias de vida, etc.

Respecto a la gestión del financiamiento por parte de los diversos agentes para reproducir su *habitus* antropológico se buscaron dos vías de acción. Una ligada a las lógicas estatales, lo que significó un toma y daca; donde, por un lado, los antropólogos debían producir conocimiento para el Estado y, por otro lado, estos podían sostener sus instituciones. Bajo esta dinámica los primeros impulsos de institucionalización llevados a cabo por Buitrón se materializaron en el IEAG, que en sus primeros dos años operó como un espacio de formación de investigadores de campo. Aquí se formaron personajes como Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera. Sin embargo, este instituto acabó por mimetizarse con los intereses del Estado por lo que se dejó de incentivar el espacio de formación y se enfocó en producir etnografías bajo un estilo de informes estatales. Otro ejemplo de la relación Estado y antropólogos fue el Instituto Ecuatoriano de Folklore ya que este estuvo adscrito a la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Este Instituto se vio abocado a las dinámicas políticas que significaron momentos de crisis donde los presupuestos escaseaban, sin embargo, el Instituto logró sostenerse durante una década a partir de pertenecer a un órgano estatal con ayudas determinadas. Su posterior desaparición se ha entendido como una falta de interés estatal y político por mantener dicho espacio.

Por otro lado, la iniciativa de institucionalidad llevada a cabo por Santiana estuvo ligada al espacio universitario. Esto significó para Santiana movilizar su capital científico y social basado en el reconocimiento, por parte de sus colegas universitarios y capital social establecido y sus relaciones con Paul Rivet y Jacinto Jijón y Caamaño, por miembros pertenecientes a la Asociación Ecuatoriana de Antropología, entre otros. Sin embargo, la propuesta de Santiana de consolidar un Instituto Antropológico en la UCE se vio limitada por los avatares políticos de la universidad. Pues a inicios de la década del sesenta, la universidad estuvo bajo un direccionamiento político que alertaba sobre la injerencia norteamericana, por lo que la posibilidad de financiamiento extranjero para sostener al instituto quedó relegada.

Finalmente, las dinámicas de institucionalidad y profesionalización de la antropología se consolidaron con la creación de un espacio universitario: el Departamento de la PUCE. Pero que, a diferencia de la UCE, este mantuvo el interés de agentes con el suficiente capital científico y recursos institucionales, para mantener la apertura del Departamento. Estos agentes fueron filósofos jesuitas que bajo un direccionamiento humanista lograron llevar a cabo la creación de la Facultad de Ciencias Humanas. Además, al ser la PUCE una universidad privada no estuvo ligada directamente a las políticas estatales, por lo que mantuvo cierta autonomía.

Por otro lado, el campo disciplinar de la antropología sociocultural en el Ecuador impulsó la formación de investigadores de campo. En tanto el oficio antropológico se definió a partir del trabajo etnográfico ya que este fue el elemento diferenciador de la disciplina antropológica a lo largo de su desarrollo. Sin embargo, la significación de lo qué es y quién es investigador de campo se vio atravesada por la disputa entre los agentes antropológicos. Muestra de esto fue la tensión entre Buitrón y Santiana, Buitrón defendió su forma de hacer trabajo de campo a partir de su autoridad como antropólogo profesional. Sin embargo, en el marco institucional cada agente posicionó sus propias técnicas de recolección de primera mano. Por ejemplo, Santiana enseñó técnicas de medición corporal, el IEF (Instituto Ecuatoriano de Folklore) aprovechó las dotes artísticas de sus estudiantes para recolectar información a partir de técnicas como el dibujo, la fotografía o la descripción de las técnicas de arte, y el Departamento de Antropología de la PUCE se enfocó en técnicas como las entrevistas, las historias de vida y la revisión de archivos históricos.

Bajo las diferentes dinámicas institucionales, la antropología ecuatoriana instaló un campo de lo visible específico a partir de varios despliegues en su historia, de un proceso de institucionalización y de una práctica propia para hablar del otro –el trabajo de campo-. El discurso antropológico perteneció a lo que “Foucault denominó el régimen o juego de la verdad y falsedad en tanto un componente como un producto de prácticas históricas” (Rabinow, 1998, p. 177). El régimen de verdad se instauró a partir de la necesidad económica y política de integrar al indígena al Estado-nación, desde el discurso antropológico se plantearon continuidades y, a su vez, digresiones con dicho régimen en distintos grados, donde, por ejemplo, Buitrón fue crítico de la primera Misión Andina, el folklore propuso conservar tradiciones frente al proceso modernizador, y los estudios sobre el campesinado criticaron los procesos de reforma agraria.

Finalmente, en el período estudiado se pueden mirar cambios y continuidades en la forma de nombrar y visibilizar al sujeto/objeto de estudio de la antropología. La antropología sociocultural ecuatoriana se distingue como campo disciplinar, entre otras cosas, a partir de disputar los modos inconmensurables de ver el mundo. Estos modos inconmensurables hacen referencia a las creencias de los científicos sobre las maneras de concebir la naturaleza física y social como objeto de las ciencias (Kuhn, 1980). Nombrar a un sujeto denota instituir un campo de lo visible y, sobre este alentar a ciertas prácticas.

En el contexto del indigenismo y de las políticas desarrollistas implementadas por Galo Plaza, Buitrón y Santiana representaron al indígena a partir de sus modos de vida en comunidad. Donde ciertos aspectos de la cultura fueron vistos como funcionales al desarrollo de las poblaciones indígenas. Por un lado, los antropólogos identificaron elementos útiles al Estado-nación –por ejemplo, la minga– y, por otro lado, estos definieron elementos contrarios al interés estatal –por ejemplo, las fiestas–. En un segundo momento, los investigadores de campo pertenecientes al IEF representaron a lo indígena a partir del rescate de sus expresiones artísticas definidas como arte popular. Donde estos evidenciaron etnográficamente las fiestas, la música, los rituales conmemorativos de las comunidades indígenas. Y, en un tercer momento, el indígena es identificado como campesino por parte de los antropólogos de la PUCE. Campesinos que se objetivaron a partir de la desestructuración de la hacienda y de la inserción de estas lógicas salariales capitalista.

## Bibliografía

- Acosta, A. (2003). *Breve historia económica del Ecuador*. Corporación Editora Nacional.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, S. (2012). *La antropología académica en el Ecuador: Aportes, problemas y dilemas*. Editorial Académica Española.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Corporación Editora Nacional.
- Balladares, M. (2009). El indio ecuatoriano de Pío Jaramillo Alvarado. En *El indio ecuatoriano* (pp. 7–28). Ministerio de Educación del Ecuador.
- Baranger, D. (2012). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. El autor.  
<http://denisbaranger.blogspot.com.ar/>
- Bartoli, L. (2002). *Antropología Aplicada. Historia y perspectivas desde América Latina*. Abya-Yala.
- Basantes, P. (2016). *Propuesta arqueo-museológica para el Museo Antropológico Antonio Santiana* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Beals, R. (1966). *Community in transition: Nayón—Ecuador*. University of California UCLA.
- Becher, T. (2001). *Tribus y territorios académicos. La indagación intelectual y las culturas de las disciplinas*. Gedisa.
- Bedoya, M. (2008). *Exlibris Jijón y Caamaño: Universos del lector y prácticas del coleccionismo (1890-1950)*. Banco Central del Ecuador.
- Benda, J. (2008). *La traición de los intelectuales*. Galaxia Gutenberg.
- Blanchette, T. (2010). La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945. *Desacatos*, 33, 33–52.
- Boschetti, A. (2014). El campo literario. En D. Sanz (Ed.), *Bourdieu después de Bourdieu* (pp. 71–98). Arcos.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. Grijalbo.

- Bourdieu, P. (1994). El campo científico. *Redes: revista de estudios sociales de la ciencia*, 2, 129–160.
- Bourdieu, P. (2000a). *Intelectuales, política y poder*. Eudeba. Universidad de Buenos Aires.
- Bourdieu, P. (2000b). *Los usos sociales de la ciencia*. Ediciones Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI editores.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI editores.
- Bretón, V. (2000). *El “desarrollo comunitario” como modelo de intervención en el medio rural*. Centro Andino de Acción Popular.
- Buitrón, A. (1946). La antropología y el problema del indio en América. *Cuestiones Indígenas del Ecuador*, 1, 38–55.
- Buitrón, A. (1948). Actividades Antropológicas en Ecuador 1948. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 11, 88–91.
- Buitrón, A. (1949). Qué es la antropología: Su importancia. *Boletín de informaciones científicas nacionales*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 3(25), 310–314.
- Buitrón, A. (1950). Actividades Antropológicas en Ecuador 1950. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 13(1), 55–58.
- Buitrón, A., & Salisbury, B. (1945a). Actividades Antropológicas en Ecuador 1945. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 8(1/3), 29–34.
- Buitrón, A., & Salisbury, B. (1945b). *Indios, blancos y mestizos en Otavalo-Ecuador*. Editorial Universitaria. <https://www.jstor.org/stable/40977605>
- Buitrón, A., & Salisbury, B. (1947). *El campesinado de la provincia de Pichincha*. Imprenta Caja del Seguro.
- Burke, P. (2007). *Historia y teoría social*. Amorrortu editores.

- Canclini, N. (2004). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? En *Antología sobre cultura popular e indígena* (pp. 153–168). CONACULTA.
- Capdevielle, J. (2011). El concepto de habitus: “Con Bourdieu y contra Bourdieu”. *Anduli: Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 10, 31–45.
- Cardoso de Oliveira, R. (1999). *Antropologías Periféricas “versus” Antropologías Centrales*. 19–37.
- Carvalho-Neto, P. (1962). Algunos aspectos de la ciencia folklórica en cuadros esquemáticos. *Boletín Humanitas*, III(2), 54–65.
- Castañeda, C. (2016). Antropología étnica: Raza en la institucionalización de la antropología en Colombia. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 43(2), 243–275. <https://doi.org/10.15446/achsc.v43n2.5907>
- Castro Gómez, S. (1991). *Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática*. 9, 153–175.
- Castro, V., Alduante, C., & Hidalgo, J. (Eds.). (2000). *Conversaciones con John Murra*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Chihu, A. (1998). La teoría de los campos en Pierre Bourdieu. *Revista Polis*, 98, 179–198.
- Clark, K. (1999). La medida de la diferencia: Las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940). En *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades* (pp. 111–128). Flacso-Ecuador.
- Clifford, J. (1998). Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 141–170). Gedisa.
- Clifford, J. (2001). Sobre la autoridad etnográfica. En J. Clifford, *Dilemas de la cultura* (pp. 39–77). Gedisa.
- Comas, J. (1954). El Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 17(1), 108–112.
- Contreras, R., & Tonatiuh, A. (1999). Robert Redfield y su influencia en la formación de científicos mexicanos. *Revista Cienci ErgoSum*, 6(2), 212–216.

- Cordero, S. (1987). La Facultad de Ciencias Humanas en sus quince años de vida, 1971-1986. *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador*, 46, 157–178.
- Cruz, L. (2012). *Gonzalo Rubio un alto exponente del indigenismo en América Latina* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Cueva, A. (1998). *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Planeta.
- D'Amico, L. (2014). *Etnicidad y globalización: Las otavaleñas en casa y en el mundo*. Flacso-Ecuador.
- Da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o como tener “Anthropological Blues”. En *Constructores de otredad* (pp. 172–178). Antropofagia.
- Daston, L. (2005). La objetividad y la comunidad cósmica. En G. Schroder & H. Breuninger, *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión* (pp. 131–156). Fondo de Cultura Económica.
- De la Cadena, M. (2008). La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad? En *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina* (pp. 107–152). Instituto de Estudios Peruanos.
- De la Torre, C. (2008). Populismo y liberalismo: ¿Dos formas de entender y vivir la democracia? En *Galo Plaza y su época* (pp. 29–59). Flacso-Ecuador y Fundación Galo Plaza Lasso.
- Degregori, C., & Sandoval, P. (2007). *La antropología en el Perú: Del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso*. 43, 299–334.
- Díaz, G. (2011). Antropologías de las antropologías: Buscando ciertas condiciones para su emergencia y consolidación. *Antípoda*, 12, 191–210.
- García Botero, H. (2008). Cuestionar la alteridad: Reflexiones sobre la historiografía de la antropología colombiana. *Maguaré*, 22, 455–481.
- García, F. (1977). *Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

- García, F. (2010). La relación entre la antropología mexicana y ecuatoriana (1910-1970), ¿un camino de ida y vuelta? En *En Ecuador y México. Vínculo histórico e intercultural (1820-1970)* (pp. 282–295). Museo de la Ciudad.
- García, F. (2011). La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: Derroteros y perspectivas. *Alteridades*, 41, 61–68.
- Gatica, N. (2019). Universidad y exilio en los '70: La participación política de Rodolfo Agoglia y Arturo Roig. *Historia y Memoria*, 18, 113–147.  
<https://doi.org/10.19053/20275137.n18.2019.8223>
- Gómez, J. (2000). *El discurso antirracista de un antropólogo indigenista: Juan Comas Camps*. 4, 80–102.
- Gortaire, J. (2017). *Guamote en camino de liberación: Historia de una Iglesia, de un pueblo, años: 1970-2013*. Artes Gráficas SILVA.
- Gramsci, A. (2010). *Antonio Gramsci: Antología*. Siglo XXI Editores.
- Granja, A. (1977). *Reforma Agraria en Ichubamba de Cebadas: Un estudio de caso* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano*. Paidós.
- Hernández, C., & López, J. (2002). *Disciplinas*. Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior.
- Hernández, J. (1979). *Juan Comas Camps: Esquema de una vida*. IX, 17–24.
- Humanitas. (1965). Crónicas y noticias. *Boletín Humanitas*, V(2), 72–76.
- Humanitas. (1969). Crónicas y noticias. *Boletín Humanitas*, VII(1), 80–85.
- Instituto de Antropología UCE. (1958). Crónicas y notas. *Boletín Humanitas*, I(1), 88–93.
- Jaramillo, H. (Ed.). (2007). *El Instituto Otavaleño de Antropología: Sus publicaciones, 1966-2007*. Centro de Investigaciones de la Universidad de Otavalo.
- Jaramillo, P. (2009). *El indio ecuatoriano*. Ministerio de Educación del Ecuador.

- Jijón y Caamaño, J. (1934). Los orígenes del Cuzco, por el Profesor de Etnografía Ecuatoriana, Sr. J. Jijón y Caamaño. *Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 288, 285–344.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda*, 1, 44–65.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Alteridades*, 8, 5–11.
- Krotz, E. (2007). Las antropologías latinoamericanas como segundas: Situaciones y retos. En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología: Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas* (pp. 41–59). Abya-Yala. <http://www.ramwan.net/restrepo/latinoamericanas/segundas%20krotz.pdf>
- Krotz, E. (2015). Las antropologías segundas en América Latina: Interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*, 42, 5–17.
- Kuhn, T. (1980). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de cultura económica.
- Larrea, C. (1958). Homenaje a la memoria de Paul Rivet. *Boletín de informaciones científicas nacionales*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, 86, 71–82.
- Lippi, R. (2007). Diez Años de Soledad, o la Arqueología en los Tiempos del Cólera. En *II Congreso ecuatoriano de antropología y arqueología. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas: Vol. I* (pp. 151–174). Abya-Yala y Banco Mundial Ecuador.
- Lorandi, A. (2012). ¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia? *Memoria Americana*, 20, 17–34.
- Malo, H. (1988). Informe a la comunidad universitaria sobre su mandato rectoral. 18 de septiembre de 1971 a 17 de febrero de 1978. En *Pensamiento Universitario Ecuatoriano* (pp. 477–494). Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.
- Mannheim, K. (2004). *Ideología y Utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.

- Martínez, C. (2007). De militantes, religiosos, tecnócratas y otros investigadores: La antropología ecuatoriana y el estudio de lo indígena desde la década de los setenta. En *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Tomo I* (pp. 15–34). Abya-Yala.
- Marzal, M. (2016). *Historia de la antropología: Antropología social: Vol. III*. Abya-Yala.
- Medina, E. (1983). La polémica internalismo/externalismo. *Reis: Revista española de investigaciones sociológicas*, 23, 53–76.
- Moncada, J. (1983). La economía ecuatoriana de los sesenta a los ochenta. En *Nueva Historia del Ecuador* (Vol. 11, pp. 55–96). UASB y Corporación Editora Nacional.
- Moncayo, P. (2017). *La planificación estatal en el interjuego entre desarrollo y democracia*. Flacso-Ecuador.
- Mora, H. (2016). *La institucionalización de las Ciencias Antropológicas en Chile: Una aproximación a las dinámicas socio-organizativas y cognoscitivas en la conformación del espacio científico (1860 y 1954)* [Tesis de doctorado, Universidad Nacional de La Plata]. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1567/te.1567.pdf>
- Moreno, S. (1981). La Etnohistoria: Anotaciones sobre su concepto y un examen de los aportes en el Ecuador. En S. Moreno & U. Oberem, *Contribución a la etnohistoria ecuatoriana* (pp. 21–44). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Moreno, S. (1992). *Antropología ecuatoriana: Pasado y presente*. Ediguías.
- Museo de la Ciudad (Ed.). (2005). *Jan Schreuder, aportes de un encuentro intercultural*. Museo de la Ciudad.
- Name, M. (2015). El campo de estudios de la historia de la antropología en la Argentina: Panorama y debates actuales. *Tabula Rasa*, 23, 157–179.
- Pecourt, J. (2016). La reconstrucción de la sociología de los intelectuales y su programa de investigación. *Papers: Revista de sociología*, 101(3), 339–361. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/papers.2165>.
- Pecourt, J., & Picó, J. (2008). El estudio de los intelectuales: Una reflexión. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 123, 35–58. <https://doi.org/10.2307/40184892>

- Pellegrini, P. (2013). Del campo al laboratorio: La institucionalización de la biología molecular en Argentina. *Scientiae Studia*, 11(3), 531–556.
- Peñaherrera, P. (1959). Actividades del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía 1950-1959. *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 22(1), 23–16.
- Polo, R. (2012). *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en Ecuador (1960-1990)*. Flacso-Ecuador.
- Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial (1895-1950)*. Flacso-Ecuador.
- Prieto, M. (2010). Indigenismo: La red interamericana. En *Ecuador y México. Vínculo histórico e intercultural (1820-1970)* (pp. 250–265). Museo de la Ciudad.
- Prieto, M., & Páez, C. (2017). La Misión Andina en Ecuador: Doble delegación femenina y sentidos de estado. En M. Prieto, *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo* (pp. 111–162). Flacso-Ecuador.
- PUCE. (1996). *Libro de Oro. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1946-1996*. PUCE.
- PUCE. (2009). *Album familiar: Pasado presente futuro*. PUCE.
- Quevedo, C. (2015). *Sariri. Indigenismo y hegemonía*. 66, 100–121.
- Rabinow, P. (1998). Las representaciones son hechos sociales: Modernidad y posmodernidad en antropología. En E. Palti, *Giro lingüístico e historia intelectual* (pp. 171–216). Universidad Nacional de Quilmes.
- Reguillo, R. (2007). Pensar la cultura con y después de Bourdieu. *Contracampo, Brazilian Journal of Communication*, 16, 7–23.
- Restrepo, E. (2006). Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología. *Universitas Humanística*, 62, 43–70.
- Restrepo, E., & Escobar, A. (2004). Antropologías en el mundo. *Revista de Antropología: Jangwa Pana*, 3, 110–131.
- Rodríguez, Á. (2017). Presentación del libro. En *Guamate en camino de liberación: Historia de una Iglesia, de un Pueblo, años 1970-2013*. Artes Gráficas SILVA.

- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad: La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala.
- Rueda, M. (1974). Perspectivas para el antropólogo. *Revista de la Universidad Católica*, II(2), 73–85.
- S/A. (1986). In Memoriam, Ralph Beals: Antropólogo de un lugar y un tiempo. *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, VII, 7–12.
- Salazar, E. (1994). La arqueología contemporánea del Ecuador (1970-1993). *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, 5, 5–27.
- Salgado, M. (2008). Galo Plaza Lasso: La posibilidad de leer el paradigma desarrollista. En *Galo Plaza y su época* (pp. 117–156). Flacso-Ecuador y Fundación Galo Plaza Lasso.
- Salisbury, B. (1946). Transcripción fonética de las lenguas indígenas del nuevo mundo. *Cuestiones Indígenas del Ecuador*, 1, 179–190.
- Salomon, F. (2010). Murra en la selva de paja. *Chungara: Revista de antropología chilena*, 42(1), 13–18. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562010000100004>
- Santiana, A. (1945). *Los Indios de Imbabura. Su craneología*. Imprenta de la UCE.
- Santiana, A. (1949). *Los indios mojanda: Etnografía y folklore*. Imprenta de la UCE.
- Santiana, A. (1958). Breve biografía de un hombre de ciencia. *Boletín de informaciones científicas nacionales. Casa de la Cultura Ecuatoriana*, 86, 82–86.
- Santiana, A. (1959). *Museo Etnográfico de la Universidad Central del Ecuador*. Editorial Universitaria.
- Santiana, A. (1961). Antropología y medicina. *Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 345, 147–154.
- Santiana, A. (1962). Introducción: Primera Mesa Redonda Ecuatoriana de Folklore. *Boletín Humanitas*, III(2), 46–48.
- Santiana, A. (1955). *Antropología y educación ¿Cómo abordar el problema del conocimiento del hombre?* 133–139.
- Sapiro, G. (2017). Pasajes: La teoría de los campos en sociología: Génesis, elaboración, usos. *El Taco En la Brea*, 5, 435–455. <https://doi.org/10.14409/tb.v1i5.6641>

- Sarzosa, G. (2014). *La emergencia de la sociología como campo de saber en la Universidad Central de Ecuador: 1955—1976*. Flacso-Ecuador.
- Sotomayor, E. (2019). *Los indios de manos mágicas: Prácticas artesanales y construcciones de representación nacional alrededor de las exposiciones de artes manuales populares en la Casa de la Cultura Ecuatoriana Matriz, Quito, 1952—1954* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Stocking, G. (2002). Delimitando la antropología. *Revista de Antropología Social*, 11, 11–38.
- Sylva, P. (1978). *Diferenciación y descomposición del campesinado en una zona del Valle de los Chillos* [Tesis de pregrado]. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Tejada, L. (1965). Día de difuntos en Otavalo. *Revista de Folklore Ecuatoriano*, 95–124.
- Torres, A. (2017). *Ciudadanía, Estado y regímenes de propiedad de la tierra en el Ecuador (1960-1979)* [Tesis de doctorado, FLACSO-Ecuador]. <http://hdl.handle.net/10469/12961>
- Universidad Central del Ecuador (Ed.). (1947). Informe de fecha 10 de noviembre de 1947. *Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 325–326, 456.
- Universidad Central del Ecuador. (1955). *Programas de cursos. Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación*. Editorial Universitaria.
- Valdez, F. (2010). La investigación arqueológica en el Ecuador: Reflexiones para un debate. *Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador*, 2, 6–23.
- Velasco, F. (1983). *Ecuador: Subdesarrollo y dependencia*. El Conejo.
- Viteri, O. (2014). *Oswaldo Viteri: Experiencias*. Centro Cultural Metropolitano.
- Wacquant, L. (2018). Cuatro principios transversales para poner a trabajar a Bourdieu. *Estudios sociológicos*, 106, 3–22.
- Zavaleta, R. (1986). *EL Estado en América Latina*. 7, 81–93.

## **Entrevistas**

Antropólogo Marcelo Naranjo (17 de noviembre de 2017)

Antropólogo Cristóbal Landázuri (20 de noviembre de 2017 y 9 de diciembre de 2019)

Historiador Enrique Ayala Mora (20 de mayo de 2019)

Antropólogo Fernando García (3 de noviembre de 2019)

Antropólogo Segundo Moreno Yáñez (8 de enero de 2020)

### **Archivos Históricos**

Archivo General de la Universidad Central del Ecuador

Archivo Central de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Archivo Jacinto Jijón y Caamaño del Ministerio de Cultura

Archivo de la Universidad de Chicago, Departamento de Antropología

### **Archivos impresos**

Actas del Honorable Consejo Universitario de la UCE

Álbum familiar: pasado presente futuro de la PUCE

Boletín de Informaciones Científicas Nacionales de la Casa de la Cultura Ecuatoriana

Boletín Humanitas de la Universidad Central del Ecuador

Estatutos de la Asociación Ecuatoriana de Antropología, 1948

Libro de Oro de la PUCE

Revista Anales de la Universidad Central del Ecuador

Revista del Instituto Ecuatoriano de Folklore de la Casa de la Cultura Ecuatoriana

Revista Llakta del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía

Revista de la Universidad Católica del Ecuador