

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

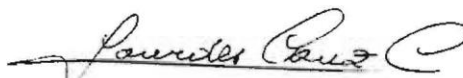
DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, CRUZ CUESTA LOURDES SALOMÉ, C.I. 170385460-2 autora del trabajo de graduación intitulado: "GONZALO RUBIO ORBE, UN ALTO EXPONENTE DEL INDIGENISMO EN AMERICA LATINA", previa a la obtención del grado académico de LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA en la Facultad de Ciencias Humanas:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor. --

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 18 de octubre de 2012

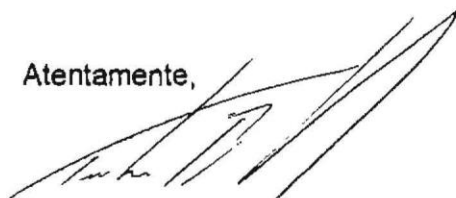


Lourdes Cruz Cuesta
C.I. 170385460-2

Quito, octubre 18 de 2012

En mi calidad de Director de la disertación de la estudiante **Lourdes Salomé Cruz Cuesta**, intitulada: "**Gonzalo Rubio Orbe, un alto exponente del Indigenismo en América Latina**", certifico que el presente trabajo reúne todos los requisitos reglamentarios y de estilo, de acuerdo a las normas impuestas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y por la Facultad de Ciencias Humanas.

Atentamente,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Teodoro Bustamante', written over a horizontal line.

Teodoro Bustamante Dr. (c)

Director

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

DISERTACIÓN TEÓRICA PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADA

*GONZALO RUBIO ORBE, UN ALTO EXPONENTE DEL INDIGENISMO EN
AMÉRICA LATINA*

LOURDES CRUZ CUESTA

DIRECTOR: TEODORO BUSTAMANTE

Quito, octubre, 2012

CONTENIDO

1. Introducción	1
2. El contexto antropológico del indigenismo	3
El fenómeno de la aculturación	7
3. El indigenismo en el ámbito regional latinoamericano	11
El Instituto Indigenista Interamericano	21
El Instituto Indigenista Ecuatoriano	24
4. Precursores del pensamiento indigenista en el área andina	
Pío Jaramillo Alvarado	27
Jaramillo Alvarado en la óptica de Rubio Orbe	32
José Carlos Mariátegui	34
5. Gonzalo Aguirre Beltrán	41
6. Gonzalo Rubio Orbe	
La educación indígena	46
La reforma agraria	50
Obras y acciones indigenistas	54
Su presencia en el Instituto Indigenista Interamericano	64
Rubio Orbe y el pensamiento indigenista de Simón Bolívar	66
7. Conclusiones	71
8. Bibliografía	77

GONZALO RUBIO ORBE, UN ALTO EXPONENTE DEL INDIGENISMO EN AMÉRICA LATINA

1. INTRODUCCIÓN

El indigenismo, como sostiene el catalogado investigador mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, conlleva, en sentido estricto, una ideología del mestizaje. La presencia del mestizo, fruto del cruzamiento entre el elemento humano originario y el conquistador, vino a ser el referente obvio para la edificación de una teoría y una práctica indigenistas, cuyo objetivo primordial fue la de regular y planificar la inclusión a las nuevas realidades sociales de las poblaciones indígenas, biológica y culturalmente marginadas. El mestizaje devino entonces el punto de arranque y la plataforma en la cual asentar esta teoría social conceptualizada con el nombre genérico de indigenismo.

La importancia del indigenismo, en tanto institucionalidad orgánica, reside fundamentalmente en la asunción de nuevos paradigmas teóricos para re-aprehender la cuestión indígena. Es el caso del *relativismo cultural*, que proponía un esquema de interpretación basado en el respeto y valoración de las diferentes culturas y etnias indígenas, en detrimento de la posición etnocentrista, en especial, emanada de la corriente evolucionista en boga en la antropología estadounidense del siglo XIX, y en algunos pensadores europeos desde el siglo XVIII. En tal sentido, la institucionalización del indigenismo —que toma forma en 1940 con la creación en México del Instituto Indigenista Interamericano— va a imprimir un nuevo derrotero, desde el Estado, para el tratamiento indígena en nuestra región.

No obstante, la gestión emprendida por el indigenismo y el citado organismo regional, ha sido restringida, ignorada y hasta negada en el ámbito antropológico de la academia, provocando una desconexión en la complementariedad de la propia disciplina antropológica al imposibilitar el acceso al conocimiento de su cuerpo teórico y de sus realizaciones concretas a favor de los pueblos indios; restando, a su vez, de un margen necesario para la discusión y el debate. Concomitantemente, se menoscabó la puesta en valor de actores clave en dicha problemática, tal el caso de Gonzalo Rubio Orbe —quien dirigió el Instituto Indigenista Interamericano en la primera mitad de los setentas— cuya

labor comprometida y solvente desplegada en un lapso de alrededor de cinco decenas de años, no logró alcanzar el espacio apropiado para ser aquilatada en su real magnitud. En la misma dirección, se soslayaron las acciones emprendidas por el III —pese a los vaivenes políticos y a los sesgos ideológicos a los que este Instituto se ha visto abocado, dado su constreñimiento en tanto organismo dependiente de la Organización de Estados Americanos— en términos de investigación y legislación indígenas, así como de capacitación profesional y de difusión, a través de sus principales órganos: la revista *América Indígena* y el *Anuario Indigenista*.

El objetivo general de la disertación se encaminará precisamente a poner en perspectiva el prolífico accionar y la contribución a la causa indigenista ejecutados por Rubio Orbe, tanto en el terreno de la educación indígena (y de la denominada Educación Fundamental), 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; y en su gestión al frente del organismo rector del indigenismo regional.

Por otra parte, en la necesidad de otorgar un sustento histórico a la corriente indigenista, con miras a aportar a una mejor comprensión del proceso desarrollado en este campo, se consideró pertinente, en tanto objetivos específicos, realizar una aproximación al pensamiento precursor en el área andina plasmado en las figuras de Pío Jaramillo Alvarado, pionero en el entorno nacional, y de José Carlos Mariátegui, la imagen más representativa del indigenismo peruano, a través de sus obras emblemáticas: *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana* (Jaramillo Alvarado, 1922) y, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928), aparecidas en la segunda década del siglo anterior; quienes coincidirán en asumir la cuestión indígena desde la prioridad de la esfera económica, básicamente desde el régimen feudal de tenencia de la tierra y de la organización del trabajo, de donde saldrían luces para aprehender la realidad indígena en su conjunto y vislumbrar posibles soluciones.

En la misma línea se describirá el pensamiento de Gonzalo Aguirre Beltrán, forjador de la teoría social indigenista mexicana, a partir de los años 60, condensado en su obra fundamental: *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica* (Aguirre Beltrán, 1967) —cuyo enfoque sobrepasó los estudios de

comunidad, vigentes en aquel entonces, hacia el ámbito regional—, dada la influencia que dicho cuerpo teórico tuvo en la praxis indigenista latinoamericana en la década subsiguiente, y, en la trayectoria de nuestro protagonista estelar: Gonzalo Rubio Orbe.

A efectos de clarificar la base de sustentación de la acción indigenista, y en tanto marco conceptual de referencia, se estimó imprescindible hacer un breve recuento cronológico de las teorías antropológicas, desde el evolucionismo unilineal del siglo XIX, pasando por el difusionismo, el particularismo histórico, y la antropología social británica o funcionalismo; origen, ésta última, de la antropología social mexicana, también denominada indigenismo. Seguidamente, se abocará conocimiento de los aspectos medulares de dicha práctica social, en especial, de la corriente mexicana.

En suma, el interés fundamental que motiva esta disertación es la de intentar llenar un vacío que, a nuestro entender, ha existido en la antropología ecuatoriana, con una pretensión más bien modesta: otorgar, en la medida de lo posible, algún margen de visibilidad a una etapa histórica trascendente dentro del contexto social regional y nacional, y de la contribución realizada por algunos de sus más importantes actores. Una aspiración, claro está, distante de la crítica directa y de juicios de valor en torno al indigenismo en sí mismo.

La metodología a utilizarse es la investigación bibliográfica. Por extensión de sentido, lo expuesto en este trabajo deriva de un ejercicio de sistematización de las obras de los autores arriba citados. En lo atinente a la descripción del cuerpo teórico del indigenismo, su base fundamental gira alrededor del estudio elaborado por Gonzalo Aguirre Beltrán: *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México* (Aguirre Beltrán, 1970); de ahí que el compendio de sus principales lineamientos traduce el pensamiento de este autor frente a la referida temática. El texto aludido es también importante fuente de referencia, al igual que la *Introducción a la teoría etnológica* de Ángel Palerm (Palerm, 1967), en la descripción del contexto antropológico de la disertación.

En cuanto a las conclusiones, se juzgó útil dar cuenta de una polémica que, sobre la cuestión indigenista, se suscitó en México en la década de los años 70. Además, en este acápite final, se pone de manifiesto algunas inquietudes y reflexiones acerca del tema central, generadas en la autora de este trabajo.

2. EL CONTEXTO ANTROPOLÓGICO DEL INDIGENISMO

En el desarrollo del pensamiento antropológico, la confrontación entre las sociedades desarrolladas y las tildadas ‘primitivas’, ha constituido uno de los elementos clave en el perfeccionamiento de la comprensión del género humano; en este eje de oposiciones surgió el concepto de evolución cultural, una herramienta idónea para explicar su progresivo proceso de avances medido en una secuencia de diversas etapas socioculturales.

Precisamente, dicha noción de evolución es la que le otorgó a la disciplina antropológica un grado suficiente de autonomía, al ser la evolución sociocultural el asunto medular de la denominada antropología social y cultural, y el parámetro de distinción de la sociología y de la historia.¹

Sin embargo, durante la primera mitad del siglo XX, la evolución cultural fue de cierta manera satanizada en el ámbito antropológico estadounidense. El motivo subyacente, al parecer, residía en el rechazo al evolucionismo unilineal, esbozado en el siglo XIX, y perteneciente a lo que empezó a llamarse el período infantil de la antropología. Mediante esta concepción metodológica, se pretendió colocar a todas las culturas del mundo y de la historia bajo una sola línea evolutiva, arribando a planteamientos altamente etnocentristas como posicionar a la sociedad europea occidental en la cúspide del proceso evolutivo. La figura emblemática en aquel entorno decimonónico de la teoría etnológica fue Lewis H. Morgan.

En su búsqueda de las fuerzas motrices de la evolución cultural, Morgan hizo uso de un enorme volumen de datos procedente de un sinnúmero de fuentes, y de distintos espacios geográficos y temporales, estableciendo un esquema interpretativo basado en tres grandes periodos: salvajismo, barbarie y civilización; caracterizado cada uno de ellos por un complejo de rasgos relacionados con factores de subsistencia, tipos de familia, terminologías de parentesco, organización sociopolítica, entre otros; esquema que hace parte de la obra culminante de su carrera, la *Sociedad Antigua*. Su mayor aporte consistió en afirmar y documentar que cualquier intento de periodización de la evolución cultural debe necesariamente sustentarse en la subsistencia; pero, también extremó su convencimiento de que por medio de la unidad psíquica, y en condiciones similares (básicamente medioambientales), la humanidad tiende a reproducir las mismas creaciones e invenciones; fenómeno que tomó el nombre de paralelismo cultural.

¹ Ángel Palerm (1967), p.28.

En abierto antagonismo con esta manera de concebir el cambio cultural, hizo su aparición el concepto de difusión. El énfasis mayúsculo en la invención independiente (dimensión temporal) fue substituido por el préstamo cultural (dimensión espacial), producto de la propagación de complejos culturales originados en unos cuantos centros geográficos específicos. Así, en medio de la crítica al evolucionismo clásico y al paralelismo cultural, la difusión y la historia individual de las culturas, vendrán a ser los temas en boga de las nuevas escuelas etnológicas, la difusionista y la historicista, sin que esto significase un abandono del evolucionismo. Los principales representantes de esta tendencia fueron: Graebner, el Padre Schmidt y Elliot-Smith, de las escuelas alemana e inglesa, respectivamente; y Franz Boas, la cabeza visible del historicismo.

La escuela alemana fundamentó el desarrollo cultural en torno a dos ideas: la limitada capacidad de invención humana; y la existencia de escasos puntos de origen del hombre y de sus primeras culturas, aislados unos de otros y en donde se generan, de modo independiente, una serie de complejos culturales denominados “círculos”. Estos se difunden y extienden a través de migraciones, viajes, u otras formas de contacto; se superponen, se mezclan, muchas veces se destruyen, produciendo cambios y avances en múltiples líneas (evolucionismo multilineal).

En el extremo de dicha postura se encontraba el inglés Elliot-Smith, para quien el único centro de irradiación y difusión cultural fue Egipto.

En Estados Unidos, la reacción contra el evolucionismo del XIX estuvo comandada por Franz Boas y sus discípulos: Kroeber, Lowie, Herskovits, Sapir, entre otros, la nombrada escuela boasiana, cuyo objetivo primordial fue la acumulación de la mayor información posible y de su sistematización mediante un conjunto minucioso de métodos y técnicas, y de una posición objetiva y crítica susceptible de utilización y de verificación por otros científicos. Consustancial a esta corriente fue el abandono provisional de toda posición teórica; la necesaria correlación hechos-teoría quedaba suspendida hasta disponer de la suficiencia de datos e información que dé paso a la teorización; estrategia metodológica concebida como particularismo histórico.

El aporte de Boas y sus discípulos fue esencialmente etnográfico y metodológico, y es debido a este vasto trabajo investigativo que la antropología estadounidense recibió su carta de profesionalización. Mas, con el pasar del tiempo, el trabajo de campo se entrampó en un exceso de detalles volviéndose irrelevante, y causando el rechazo que empezó en casa, con los propios seguidores de Boas.

Para la misma época, primera mitad del siglo XX, venía cimentándose en Inglaterra una novedosa estrategia para el estudio sociocultural, también en franca oposición con los evolucionistas —y el método histórico— y los difusionistas. Se trataba de la nueva escuela inglesa de antropología social, liderada por Malinowski y Radcliffe-Brown, impulsores de un esquema conceptual que otorgaba valor absoluto al plano funcionalista sincrónico, en detrimento del plano diacrónico o histórico, causante, a su parecer, de una serie de errores en la búsqueda de las regularidades evolucionistas.² Su posición, en consecuencia, fue de total escepticismo en la reconstrucción histórica y el análisis de los procesos temporales de cambio; corriente que adoptó el membrete de funcionalista.

Para Malinowski, su figura más descollante, la cultura era fruto de las necesidades humanas, y de las distintas maneras de satisfacerlas. Necesidades concebidas no solamente desde el orden biológico, sino creadas por la propia cultura, e interrelacionadas funcionalmente y susceptibles de ser estudiadas únicamente como una unidad integral, y en su momento actual (sincronía). Cada cultura representa un organismo individual, diferente de las demás, y de lo que era en su propio pasado. De ahí que el conocimiento de las etapas pretéritas sea una tarea asignada a los historiadores y arqueólogos.

Radcliffe-Brown tenía una visión distinta. Más que la cultura, lo que conecta a los seres humanos es una serie ilimitada de relaciones sociales; por lo tanto, la labor de la antropología social debía orientarse al estudio de la estructura y de la organización social de los grupos aborígenes, población meta privilegiada por dicha corriente. A criterio de este investigador, la estructura social, es decir, las interrelaciones funcionales de factores de parentesco y políticos, era la responsable del orden social, y la prioritaria (por sobre los factores ecológicos y culturales), en el estudio de las poblaciones de menor desarrollo. Para ello resultaba imprescindible la descripción y el análisis minucioso del funcionamiento de las costumbres e instituciones, y de la manera cómo éstas mantienen o modifican la estructura total; es decir, el sistema de organización social. (Posición estructural-funcionalista)

Su debilidad residió en el abandono de la teoría evolucionista y su consiguiente rechazo al método histórico; no obstante, al final de sus días, Radcliffe-Brown decidió rectificar tal postura.

Lo cierto es que la escuela británica de antropología social (o funcionalismo), que va a incidir en el indigenismo latinoamericano, postulaba su intención de limitar el estudio

² Marvin Harris (1968), p.445.

a la descripción, análisis y comparación de las relaciones interpersonales y entre los grupos sociales. Firth, por ejemplo, sostenía el carácter causal de las relaciones sociales; éstas responden a patrones que se manifiestan regular y reiteradamente y componen un sistema que, a su vez, está ligado con sistemas de otras clases (como el sistema económico). Los elementos principales en el sistema interdependiente de las relaciones sociales configuran la estructura social, responsable de dar forma a cualquier sociedad. La organización social, en cambio, está constituida por el compendio de las elecciones y arreglos individuales que a menudo ocurren en los distintos campos de la acción social.

La corriente funcionalista significó un importante aporte, tanto en el conocimiento de las distintas sociedades y culturas humanas, cuanto en términos conceptuales y de técnicas descriptivas, tales como la convivencia en el lugar de estudio, la observación participante, uso de informantes, etc. Su influencia en el ámbito antropológico estadounidense, principalmente en dos de sus más connotados investigadores: Redfield y Murdock, cobró fuerza a través de la docencia impartida por Malinowski y Radcliffe-Brown en las universidades de Yale y Chicago, respectivamente.

Redfield realizó estudios de comunidad en México (Tepoztlán y en la península de Yucatán), interesándose, en el primer caso, en el estudio del cambio cultural en el proceso mismo del cambio y, para el segundo, en la medición de los distintos impactos socioculturales de una serie de comunidades diferenciadas desde el punto de vista de su participación en la cultura más avanzada o moderna, abriendo desde ya la puerta a la perspectiva histórica.

Fue una guía decisiva para varios antropólogos norteamericanos y latinoamericanos, tal el caso de Manuel Gamio, iniciador de la corriente indigenista mexicana.

Murdock se involucró en el estudio de un sinnúmero de culturas del mundo, recopilando datos culturales y de organización social y correlacionándolos con aspectos tecnológicos y económicos, plasmados en su obra, *Estructura social*. Valiéndose de esta vasta información empírica, constató que la organización social dispone de una dinámica propia de desarrollo y funciona como un sistema semi-independiente del resto de la cultura. Verificó, además, un hecho que vino a renovar la combatida tesis evolucionista decimonónica: la invención independiente (paralelismo cultural) suele ocurrir, con frecuencia, en los sistemas de organización social.

Con el pasar del tiempo, el concepto de evolucionismo empezó a reemplazarse por otros tales como: adaptación, cambio cultural, transculturación y aculturación que, en última instancia, no representaban más que diversas expresiones del proceso evolutivo al que están sometidas las sociedades y las culturas humanas. De hecho, la antropología cultural norteamericana juzgó imprescindible adentrarse, tanto en la dimensión diacrónica-temporal como en la estructura y funcionamiento interno de las sociedades y culturas bajo estudio, pues vislumbraba que, en este segundo plano, es donde se generan las fuerzas que desencadenan u obstaculizan los procesos de cambio sociocultural.³

Sin embargo, se precisa señalar que a partir de la segunda mitad del siglo XX, las diferencias entre ambas escuelas (funcionalista inglesa y cultural norteamericana) se redujeron paulatinamente: fue desapareciendo el rechazo a los estudios históricos y evolucionistas, y el campo de estudio se fue ampliando de sociedades de menor desarrollo hacia sociedades envueltas en la modernidad y con un mayor avance tecnológico.

2.1 El fenómeno de la aculturación

En la primera mitad del siglo XX, la preocupación por dilucidar los mecanismos y los resultados originados por el contacto entre sociedades industrializadas y aquellas tecnológicamente menos desarrolladas, marcó el inicio de los estudios aculturativos. Así, el término aculturación, cuyo significado general denota contacto de culturas o contacto cultural, va a aparecer con frecuencia en el tapete de la discusión y de las políticas indigenistas en nuestra región. Hubo, igualmente, para el mismo fin, la utilización del término transculturación, paulatinamente soslayado al no reflejar la idea de una acción recíproca, sino únicamente el paso de una acción a otra. No obstante, en algunas ocasiones, aculturación y transculturación han sido utilizados como sinónimos.⁴

En el proceso de desarrollo del pensamiento antropológico —como hemos visto—la escuela funcionalista inglesa y la cultural estadounidense fueron definiendo sus especificidades metodológicas: la primera, interesada en el mecanismo mediante el cual, desde una perspectiva sincrónica —y negando validez a cualquier intento de reconstrucción histórica—, las instituciones de una cultura se refuerzan entre ellas como

³ Cfr. Pálerm (1967), p.30, 42.

⁴Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán (1970), p.10. (El texto sobre aculturación es extraído de: *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, del citado autor).

partes de una unidad; los estudios de contacto, por lo tanto, debían enfocarse en términos de culturas totales, y no en instancias atomizadas en rasgos y complejos culturales desprendidas de sus relaciones y significados.

La escuela cultural norteamericana —que no desechó la dimensión temporal comenzando más bien a hacer uso del método etnohistórico— concebía la transmisión cultural como un proceso de acción recíproca, cuyos impactos se reflejan tanto en la una como en la otra cultura, partícipes en el contacto.

Para Redfield, Linton y Herskovits —miembros de la Asociación Norteamericana de Antropología— la aculturación comprendía...

...aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos.⁵

Puntualizaban, además, que el cambio cultural es un proceso generado, no solamente por el contacto o influencias externas, sino también por fuerzas desarrolladas al interior de las propias culturas.

Desde sus albores, los estudios de contacto obedecieron a una inquietud eminentemente práctica: examinar el impacto que la cultura occidental, de mayor desarrollo tecnológico, había producido en el universo indígena subdesarrollado; en unos casos, con fines de apoyo en la continuidad de la explotación colonial; en otros, como en el caso de la región latinoamericana, para desplegar un ejercicio de inclusión de las poblaciones originarias marginadas de las respectivas sociedades nacionales. Ello encerraba un condicionamiento previo: adentrarse en el contexto histórico que explica y da significado a las transformaciones suscitadas en el contacto cultural; y, el conocimiento de la condición primigenia de las culturas en conflicto, que permita esclarecer los elementos culturales aceptados por una o ambas culturas; los elementos que fueron reinterpretados o sincretizados; o aquellos que fueron rechazados sea de forma activa o pasiva; para lo cual, el método etnohistórico resultaba de crucial utilidad.⁶

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán (1970a), p.11.

⁶ *Ibíd.*, p.12-14. Aguirre fue pionero de la moderna etnohistoria regional mexicana. Su concepto de aculturación contribuyó a las ciencias sociales latinoamericanas al conjugar bases científicas con propuestas políticas de tinte nacionalista.

La etnohistoria se convirtió entonces en un instrumento metodológico decisivo para contrastar el pasado y el presente basándose en fuentes históricas, verificadas, a su vez, en el estudio etnográfico de las poblaciones que surgieron de aquellas comprometidas en el contacto. De esta concurrencia histórica-etnográfica saldrán las pautas para encaminar las políticas indigenistas de integración cultural en el seno de sociedades mestizas, como las nuestras.

Sin embargo, el método etnohistórico presentaba algunas dificultades, en especial, debido a la escasa objetividad de la información disponible producida por autoridades y pobladores que intervinieron, con los valores y prejuicios inherentes a su cultura europea, en la acción del contacto. Ello hizo vislumbrar la posibilidad de un nuevo tipo de enfoque en el estudio del cambio cultural: el método comparativo, que pueda dar cuenta de los efectos provocados, no simplemente en una localidad, sino en una serie de comunidades sujetas a distintos niveles de influencia con la cultura occidental. De esta manera, es posible conocer los niveles de aculturación —determinada por el conflicto entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas—, y llegar a generalizaciones científicas sobre el cambio cultural. En última instancia, disponer del material teórico necesario para desplegar políticas estatales orientadas a la integración a las sociedades nacionales de las poblaciones identificadas como indias.

Esta teoría social que regula la acción política de los países latinoamericanos respecto al indio, es la que se designa con el nombre de indigenismo; y su base orgánica está avalada por la presencia del mestizo.

El indigenismo, sostiene Aguirre Beltrán, es la expresión cultural de un fenómeno biológico, el mestizaje... Requiere, como condición sine qua non de su ser, el substratum humano que éste le suministra... Indigenismo y mestizaje son procesos polares que se complementan, al punto de tornarse imposible su existencia separada.⁷

En los países de raigambre preponderantemente indígena —puntualiza Aguirre— el proceso de aculturación prosigue, y el indigenismo como método y técnica de acción social...

⁷ *Ibíd.*, p.94.

...ha tomado en sus manos la responsabilidad de conducirlo y de llevarlo a término en un plazo más o menos perentorio... Es indudable que, aun sin la intervención de la acción indigenista, la aculturación como fenómeno irreversible...continuará su marcha. Pero es evidente que, sin la acción indigenista, el cambio sociocultural que habrán de experimentar los grupos indios, puede resolverse en la desorganización de los pueblos subordinados y no en su integración productiva dentro de la cultura mestiza.⁸

3. EL INDIGENISMO EN EL ÁMBITO REGIONAL LATINOAMERICANO

⁸ *Ibíd.*, p.104-105.

El choque de dos mundos, suscitado bajo el signo colonizador europeo, configuró en los actuales territorios de Latinoamérica un proceso de expoliación, vigente durante los tres siglos de dominación colonial y que prosiguió en la era republicana, atenuándose a partir de la segunda mitad del siglo XX. Los primeros indicios de lo que podría distinguirse como una política indigenista se percibieron ya en el siglo XVI, con la ardorosa defensa de los nativos americanos por parte de los misioneros dominicos: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, y Antonio de Montesinos, obispo de la isla Española; pese a lo cual —Leyes de Indias, incluida— el escenario de despojos y maltratos varió en su forma pero no en su contenido.

Al respecto, cabe mencionar el pensamiento de fray Ginés de Sepúlveda, uno de los cronistas del siglo en mención, quien, en su *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, fraseaba lo siguiente:

Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, como gentes crueles e inhumanos a muy mansos, exageradamente intemperantes a continentales y moderados, finalmente, estoy por decir cuanto los monos a los hombres.⁹

En tiempos decimonónicos, Domingo Faustino Sarmiento, presidente de Argentina entre 1868 y 1874, basado en el convencimiento de la superioridad de la civilización europea-occidental, postulaba la necesidad del exterminio de la población aborigen que, conforme a su óptica, significaba un obstáculo para el avance civilizatorio y la pacificación de la nación argentina. Sarmiento declaraba que por los “salvajes de América”...

...siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar. Esa canalla —añadía— no son más que unos indios asquerosos a quienes mandarían colgar ahora si reapareciesen. Lautaro y Caupolicán son unos indios piojosos, porque así son todos. Incapaces de progreso, su

⁹ Oswaldo Albornoz Peralta (1963), p.72.

exterminio es providencial y útil, sublime y grande. Se los debe exterminar sin ni siquiera perdonar al pequeño, que tiene ya el odio instintivo al hombre civilizado.¹⁰

No llama la atención, desde luego, que junto a semejante aspiración Sarmiento pregonara la necesidad imperiosa de un flujo migratorio europeo hacia la Argentina. Igualmente, el propio autor intelectual de la Constitución argentina de 1853, Juan Bautista Alberdi, en su preocupación por el despoblamiento de dicha nación compartía la misma vía de solución, en especial, la de una inmigración procedente del norte europeo. “Aunque pasen cien años”, escribía Alberdi...

...los rotos, los cholos o los gauchos no se convertirán en obreros ingleses...En vez de dejar esas tierras a los indios salvajes que hoy las poseen, ¿por qué no poblarlas de alemanes, ingleses y suizos? ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucanía y no mil veces con un zapatero inglés?... Tenemos suelo hace tres siglos, y sólo tenemos patria desde 1810. La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización, organizados en el suelo nativo...Todos estos elementos nos han sido traídos de Europa.¹¹

Aspiración posteriormente avalada en nuestro país por el agrarista Emilio Bonifaz, cuya investigación sobre *Los indígenas de altura del Ecuador* (Bonifaz, 1976), resalta el bajo cociente intelectual de los indios serranos y, por ende, la imprescindible aportación de nuevos y ‘mejores’ genes a través de la inmigración y el mestizaje.

El movimiento revolucionario mexicano de 1910, significó el punto de partida para la gestación de una nueva política indigenista en nuestro continente, sentando el problema del indio en tanto ‘cuestión social’. Aparte de una toma de conciencia, cristalizada a través de manifestaciones artísticas y literarias de corte indigenista, en Bolivia, Ecuador y Perú, aparecieron los primeros estudios sociológicos sobre la realidad indígena esbozados por Alcides Arguedas, Pío Jaramillo Alvarado, y José Carlos Mariátegui, respectivamente. Igualmente, reformas jurídicas en los congresos o, como en el caso ecuatoriano, una temprana legislación expedida desde la Revolución Liberal, con importantes elementos

¹⁰ Domingo Faustino Sarmiento (1845), redirigido en Wikipedia de: *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*.

¹¹ Juan Bautista Alberdi, *La Constitución de 1853*, Wikipedia.

transformadores tales como: la exoneración de la contribución territorial y del trabajo subsidiario; la creación de escuelas especiales que otorgaran derechos y deberes propios de la ciudadanía; la fijación de contratos de trabajo con expresa voluntad de los indígenas, entre otros; así como la supresión del Concertaje (1918), durante el mandato de Alfredo Baquerizo Moreno, señalaban las pautas para un eventual reordenamiento social con visos de inclusión.

No obstante, el enfoque y la praxis de la cuestión indígena han estado supeditados a los complejos hispanizantes presentes, en mayor o menor grado, en las sociedades indoamericanas, y a los vaivenes ideológico-políticos de los gobiernos de turno, determinantes del estancamiento en su tratamiento y de la continuidad de los tufos colonialistas.

La revolución mexicana colocó en el tapete de la discusión la integración de los grupos ancestrales a la sociedad nacional, con pretensiones de concretar una nación unificada en lo económico, social, cultural y lingüístico; siendo el problema agrario el que mayor atención demandó tratándose de grupos étnicos vinculados simbióticamente con el elemento tierra. De hecho, es a partir de la expedición de la Constitución mexicana de 1917 —en la que se condensa sus fundamentos ideológicos y jurídicos de justicia social— que arrancó un programa sostenido de parcelación de latifundios a favor de los pueblos indios. Un episodio modelo para otras naciones de la región, que desde la década de los 50 empezaron el despliegue de sendas reformas agrarias; tal el caso de Guatemala (1952), y Bolivia (1953), bajo los regímenes progresistas de Jacobo Arbenz y Víctor Paz Estenssoro, en ese orden.

Existen dos momentos delimitados en las políticas indigenistas en la región: el primero comprende hasta 1940 —año en que adquiere organicidad la práctica indigenista con la creación del Instituto Indigenista Interamericano— época dominada por una política de *incorporación* del indio a la sociedad blanco-mestiza de corte occidental, bajo medidas coercitivas de ‘modernización’, al prohibir el uso de sus lenguas maternas en la enseñanza y otros signos de identidad como la indumentaria. Política sustentada, a su vez, en el evolucionismo unilineal del siglo XIX, con su esquema interpretativo jerárquico de sociedades simples hacia más complejas y cuya cúspide se resumía en el Estado capitalista o moderno; que entrañaba que los grupos menos evolucionados desechasen los elementos

culturales, causantes de su atraso, a fin de incorporarse plenamente en el desarrollo de las respectivas sociedades nacionales.¹²

Un ejemplo de ello se puede extraer de la reseña hecha por Gonzalo Rubio Orbe en su texto: *Los indios ecuatorianos, evolución histórica y políticas indigenistas* (Rubio Orbe, 1987), en el que hace referencia al impacto negativo causado por la intervención de una misión protestante en una parcialidad indígena de la isla Bananal, en la Amazonía brasileña. Los misioneros —narra Rubio— al adentrarse en la selva se toparon con hombres y mujeres indígenas totalmente desnudos, realidad que la consideraron “pecaminosa”, obligándose a obsequiar túnicas para que cubran los senos y los órganos sexuales. Más tarde, la humedad...

...y el sudor casi constante, produjeron olores nauseabundos. En muchos casos, las pieles de los nativos se inflamaron desarrollando charras y sarnas, e incluso defunciones. La medida inició un grave y contraproducente proceso de comercio, de trueque y más tarde de uso de la moneda...para obtener nuevas túnicas o prendas de vestir, pues, las telas, a juicio de los misioneros, no debían darse como caridad o regalo permanente...Así aparecieron formas de explotación frontales a características culturales aborígenes, como el de obligar a que los tallados de figuras humanas en madera y barro no las elaboren desnudas sino que aparezcan vestidas...; recomendaciones que contrastaban con las formas de expresión del desnudo de los indígenas.¹³

El segundo momento cobró relevancia con la celebración del Primer congreso indigenista interamericano en Pátzcuaro-Michoacán, en abril de 1940, y la creación del Instituto Indigenista Interamericano (organismo especializado de la OEA), cuya sede permanente será la capital mexicana. En dicho congreso se decidió el abandono de la corriente evolucionista, tildándola de etnocentrista, y sustituyéndola por el *relativismo cultural* que proponía un nuevo esquema interpretativo: la integración del indio al Estado-nación, con plenos derechos de ciudadanía, valoración a su cultura y respeto a su dignidad humana.

Estos postulados, producidos en un entorno nacionalista presidido por la implantación de la reforma agraria en el campo mexicano, consideraron al indio en el sector de la población económica y socialmente débil, con el fin de conseguir la protección

¹² Cfr. Segundo Moreno Yáñez (2006), p.27.

¹³ Gonzalo Rubio Orbe (1987a), p.195.

del Estado-nación y evitar su sobreexplotación desde los grupos de poder. Se aspiraba, así, la elevación de sus niveles de vida mediante programas de educación, salud, dotación de tierra y agua, desarrollo económico e inclusión política, al tiempo de garantizar la continuidad de sus culturas, en lo particular, la lengua y el territorio.¹⁴

El primer intento consistente de acercamiento a la cuestión indígena, desde la institucionalidad orgánica, que abarcó 16 naciones indoamericanas suscriptoras del nuevo organismo y que, como se verá en el sub-capítulo correspondiente al Instituto Indigenista Interamericano, estará supeditado en gran medida a los sesgos ideológico-políticos de los gobiernos de turno actuantes en dichas naciones.

En ese contexto, la orientación social que a las ciencias antropológicas, y en especial, a la denominada Antropología social imprimió México y sus investigadores fue de suma importancia y servirá de guía para estudiosos de otros países, caso del Ecuador, que empezarán a hacer uso de dicha disciplina para intentar resolver los problemas derivados de la heterogeneidad, y consecuentemente, de la existencia de poblaciones indias que no participaban activamente de la vida cultural y económica; y que pese a las modificaciones sufridas por el fenómeno de la aculturación, mantenían formas de vida distintas de aquellas imperantes en las sociedades nacionales dominantes.

Ello condujo, tanto en México como en el resto de países indoamericanos, a la consideración de definir, con algún viso de exactitud, el sujeto de la acción indigenista y la delimitación del terreno de aplicación de las actividades encaminadas a favorecer una nueva aculturación (concebida también como integración) de los grupos en subdesarrollo. Tarea nada fácil, por cierto, dada la fragilidad de la línea que separa a indios y mestizos, para cuyo efecto los criterios raciales, culturales y lingüísticos resultaban insuficientes.

En la inauguración del Primer congreso indigenista interamericano, el presidente mexicano Lázaro Cárdenas, dejando entrever el deseo de contrarrestar cualquier forma de discriminación racial, expresaba al respecto:

Nuestro problema indígena, no es conservar “indio” al “indígena”, ni indigenizar a México, sino mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y

¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán (1984), p.8. Aguirre es un icono de la antropología social mexicana, a quien se debe el cuerpo teórico y metodológico de la acción indigenista que aquí se describe.

enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.¹⁵

Más tarde, en el segundo congreso del mismo género realizado en Cuzco, en 1948, se insistía sobre el mismo tema: clarificar la población sobre la cual se va a legislar e intervenir desde la plataforma pública, sobre todo en asuntos cruciales como el derecho de propiedad de la tierra resolviendo que, desde el criterio antropológico, el indio...

...es el descendiente de los pueblos y naciones precolombinas que tienen la misma conciencia social de su condición humana, así mismo considerada por propios y extraños en su sistema de trabajo, en su lengua y en su tradición, aunque estas hayan sufrido modificaciones por contactos extraños”.

A su vez, lo indio era visto como...

...la expresión de una conciencia social vinculada con los sistemas de trabajo y la economía, con el idioma propio y con la tradición nacional respectiva de los pueblos o naciones aborígenes.¹⁶

Finalmente surgió una definición de tipo social, enmarcada en el desarrollo de los denominados estudios de comunidad —un tema prioritario de la nueva política de integración— que privilegiaba al grupo organizado; definición a la que se llegó luego de constatar que en los grupos étnicos de estructura tribal, anteriores a la Conquista europea, que persistieron durante buena parte de la época colonial y actualmente se encontraban esparcidos en la periferia de las sociedades nacionales dominantes, se mantenían formas culturales susceptibles de ser catalogadas como indígenas.

La materia básica a tomarse en cuenta en la investigación estaba constituida por las realidades culturales y sociales existentes en una cultura determinada: una realidad indígena y una realidad mestiza. Precisamente en México, la organización del primer proyecto regional de desarrollo integral establecido en una zona indígena¹⁷, permitió descubrir la forma y el mecanismo de interacción que, en el curso de cuatro siglos de

¹⁵ Pío Jaramillo Alvarado (1983), p.51.

¹⁶ *Ibíd.*, p.63.

¹⁷ Pionero en este campo fue Manuel Gamio, con su trabajo multidisciplinario en el valle de Teotihuacán, en donde por primera vez se tomó en cuenta la población indígena y mestiza.

contacto, habían construido las comunidades indígenas y mestizas para integrar una vida común en un mismo territorio. Se evidenció que las comunidades indígenas, habitualmente concebidas como culturas cerradas y autónomas, formaban parte de una estructura regional cuyo epicentro estaba constituido por una comunidad urbana, mestiza o nacional, con la cual mantenían una relación de interdependencia, que variaba de región a región y de comunidad a comunidad (región intercultural).

La metodología debía dirigirse entonces a conocer los niveles de integración de las poblaciones regionales; es decir, el mayor o menor grado de interdependencia entre las diferentes comunidades y el grado de impacto producido en ellas, sobre todo desde el núcleo mestizo; tornándose visibles las reglas que servirán para acelerar un fenómeno de integración de los grupos subdesarrollados. La tendencia principal no estaba orientada a preservar como tales los valores y las instituciones de las comunidades indígenas, sino a promover el cambio cultural, a inducir un proceso de aculturación en el seno de dichas comunidades para que cuanto antes formen parte de la gran comunidad nacional. Vista así la situación, la definición del indio y de lo indio tenía interés únicamente para determinar en qué espacios regionales debía ejercerse la acción indigenista.

De esta manera, la Antropología social mexicana, alimentada por la escuela funcional inglesa y la cultural norteamericana, llegó a transformarse en una herramienta capaz de suministrar los fundamentos teóricos y los instrumentos prácticos para la elaboración e implementación de una política social y económica de integración nacional, designada con el nombre de Indigenismo.

Así arrancan una serie de proyectos, patrocinados por las Naciones Unidas y la OEA —que incluye al Instituto Indigenista Interamericano— encaminados a la capacitación y planificación de actividades integrales, desde lo local hacia lo regional y lo nacional, en diversos aspectos de la gestión social como las reformas en la tenencia de la tierra (reforma agraria), en el crédito, en la educación (Educación Fundamental), y en la salubridad; englobados en el programa mexicano de los “Centros Coordinadores”, y de “Desarrollo de la Comunidad”, en el resto de países.

La importancia del desarrollo integral del sistema, esto es, la asunción de la región intercultural (indios, mestizos, blanco-mestizos), fue considerada trascendente en la formulación de una teoría antropológica con posibilidades ciertas de aplicación práctica. En ese sentido, la aculturación debía encauzarse fundamentalmente hacia el fortalecimiento del factor de integración que rige la interacción de los diferentes grupos

étnicos. Ello implicaba ‘modernizar’ la ciudad mestiza, aspecto capital para el mejoramiento de la realidad indígena, así como romper el aislamiento de comunidades mediante la construcción de redes viales, y la organización de campañas sostenidas de castellanización, previa alfabetización en las lenguas vernáculas; introduciendo, al tiempo, elementos básicos de la cultura blanco-mestiza y preservando aspectos de la cultura indígena.

Dicho proceso de cambio habría de ejecutarse sin ninguna imposición coercitiva; inaceptable desde un punto de vista de los derechos humanos, e ineficaz para un cambio duradero. Aquí, la intervención de antropólogos y otros profesionales de las ciencias sociales, resultaba imprescindible. El criterio antropológico iba a proporcionar a los actores de la acción indigenista una comprensión más cabal de la realidad de las comunidades y de sus diferencias culturales, permitiendo suministrar los medios que hagan posible superar su condición actual e ingresar en el proceso de integración con sus valores culturales propios, contrarrestando la expoliación por parte de los grupos política y económicamente dominantes. Otro elemento clave en este proceso residía en la conversión de los dirigentes comunitarios en promotores del desarrollo, a fin de conseguir la participación mayoritaria de las comunidades; siendo privilegiadas las indígenas dada su condición de extrema vulnerabilidad, pero procurando que los beneficios de la acción indigenista lleguen en términos de equilibrio a las poblaciones indígenas y no indígenas.

Mediante esta metodología, la Antropología social mexicana o indigenismo, devino en un importante marco de referencia para el tratamiento de lo indígena en otras naciones del continente. México había sido el pionero de las transformaciones de tipo agrarista; adalid de la denominada Educación Fundamental (educación rural), asomando como un abanderado de esta causa; y transformándose, además, en sede permanente del Instituto Indigenista Interamericano cuya filial, el Instituto Nacional Indigenista (INI), con Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, a la cabeza, lideró el planeamiento y ejecución de programas para indígenas.

Su influencia en nuestro país fue notable en estudiosos como Gonzalo Rubio Orbe. Su trabajo etnográfico: *Punyaró. Estudio de Antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza del Ecuador* (Rubio Orbe, 1956), responde básicamente a dichas políticas indigenistas. Igualmente, lo que hacen Aníbal Buitrón (primer antropólogo ecuatoriano graduado), Gladys Villavicencio, y Hugo Burgos, valiéndose del concepto del relativismo cultural, estaba orientado a detectar las pautas de desarrollo para la integración

de los grupos indios a la sociedad nacional. En, *¿Cómo llegó el progreso a Huagrapamba?* (Buitron, 1966), Buitrón —que cimentaba su interés en las actividades artesanales y el funcionamiento del mercado, en Otavalo— infería, entre otros aspectos, que la marcada tradición imperante en este sector indígena constituía un freno para el desarrollo. Trabajo que llegó a ser una guía de aplicación práctica para los proyectos del ‘Desarrollo de la Comunidad’.¹⁸

Los estudios de caso: *Relaciones interétnicas en Otavalo. ¿Una nacionalidad india en formación?* (Villavicencio, 1973), y *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana* (Burgos, 1970), intentan mostrar la evolución cultural en comunidades tradicionales y el impacto sobre ellas de los grupos de mayor desarrollo. En esta última, haciendo uso de las categorías de “regiones de refugio” y del “proceso dominical”, esgrimidos por Aguirre Beltrán, Burgos describe el nudo de conflictos existente en la relación cultural mestizo-indígena, en el marco de la confrontación de fuerzas que sustentan la dominación interna y regional; asumida por el autor como un colonialismo interno.¹⁹

Cabe señalar que desde las décadas de los 40-50, el enfoque mayoritario en las ciencias sociales nacionales, estaba dado por la aprehensión del indígena en tanto campesino. Para la década del auge petrolero (70-80), conceptos como colonialismo interno, la teoría de la dependencia, y los principios marxistas del materialismo histórico, se hallaban en un plano primordial del debate. En esta atmósfera intelectual, el tema principal de la antropología social y de la sociología rural, giraban en torno a la inserción del campesino-indígena dentro del sistema capitalista dominante, y de las subsecuentes transformaciones en la estructura agraria, básicamente a raíz de la reforma agraria de 1964. En esta línea se encontraban investigadores como Fernando Velasco y Agustín Cueva.²⁰

Desde la plataforma pública, en especial, desde el ministerio de Previsión Social y Trabajo —que contaba con un departamento para la labor indigenista— la acción de integración fue bastante débil. Lo más visible en este sentido se concretó a través de la “Misión Andina”, un programa preconizado por Naciones Unidas y nacionalizado en 1964, durante el gobierno de la Junta Militar.

¹⁸ Segundo Moreno Yáñez (2006), p.58-59

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

En el ámbito de la acción no gubernamental surgieron algunos organismos de carácter investigativo como el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía, creado en 1950; la Sociedad Ecuatoriana de Antropología, con objetivos concretos de cátedra en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central; y el Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE), con poco peso en el objetivo trazado.²¹

En el resto de la región, en Guatemala hacía presencia un instituto indigenista de gran actividad investigativa con proyectos de promoción y desarrollo, y de difusión a través de la publicación periódica, *Guatemala Indígena*.

Bolivia mantenía avances significativos básicamente por la implantación de la reforma agraria y la nacionalización de las minas; la creación de un ministerio de Asuntos Campesinos; y el programa de “Acción Andina”, patrocinado por la Organización Interamericana del Trabajo, en colaboración con la UNESCO, FAO y OMS.

Perú contaba con algunos organismos oficiales como la Dirección General de Asuntos Indígenas, el Instituto Indigenista Peruano, y la Comisión del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen; además del programa “Acción Andina”.

3.1 El Instituto Indigenista Interamericano

El Instituto Indigenista Interamericano, organismo especializado de la Organización de Estados Americanos (OEA), fue creado en Pátzcuaro, estado de Michoacán, en abril de 1940,²² siendo su sede permanente la capital mexicana. Integró en su seno a 16 naciones: Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Guatemala, Honduras, México, Nicaragua, Paraguay, República Dominicana y Venezuela.

Entre sus objetivos fundamentales constan: la investigación, legislación, programas y experiencias de carácter práctico, con actividades de carácter prioritario relacionadas a la Etnología, Antropología física, Antropología social, Lingüística, Arqueología, preparación e intercambio de técnicos y expertos, y un lugar para tomar en cuenta las recomendaciones y demandas formuladas desde el propio sector indígena. Sus principales órganos de

²¹ Algo más sobre el IIE consta en el subcapítulo correspondiente al Instituto Indigenista Interamericano.

²² En esta ciudad, cuna de la emblemática etnia de los purhépechas, se celebró el primer congreso indigenista interamericano con presencia del presidente mexicano Lázaro Cárdenas.

difusión: la revista *América Indígena* y el *Boletín Indigenista*, posteriormente denominado *Anuario Indigenista*.

Parte consustancial del acto fundacional fue la constitución de filiales (institutos indigenistas) en cada una de las naciones adherentes y la celebración de congresos cada cuatro años.

Manuel Gamio fue su primer conductor. Antropólogo y arqueólogo con vasta trayectoria, tiene a su haber importantes contribuciones en el ámbito de la integración indígena —plasmadas en su obra *Forjando Patria*— y en la investigación integral del poblamiento del valle de Teotihuacan, entre otras.

Un aspecto sustantivo en el citado congreso inaugural, fue considerar el problema indígena de interés público y de carácter continental. Derechos civiles, la cuestión agraria, la educación, la salud, estuvieron en el tapete de la discusión. Se habló de la igualdad de derechos y oportunidades para todos los pobladores americanos, de la eliminación de prácticas y procedimientos legislativos sustentados en diferencias de tipo racial, del reconocimiento de la personería jurídica indígena. Se recomendó garantizar la propiedad indígena dotándola de riego, crédito y auxilio técnico; se promovió la organización de cooperativas para garantizar la producción. Se acordó alfabetizar en la lengua materna, promover el bilingüismo funcional, optar preferentemente por profesores nativos y extender la instrucción a los adultos. Se instó a hacer uso de los servicios de antropólogos y lingüistas especializados en la preparación técnica de los programas. Se sugirieron medidas para mejorar las condiciones de higiene, salubridad y alimentación de los indígenas.

En el segundo y tercer congresos, celebrados en Cuzco (1948), y en La Paz (1954), se mantuvo firme el interés por una cabal integración de los pueblos indios. En este último, el entonces vicepresidente boliviano Hernán Siles Suazo, propuso una declaración de los derechos indígenas, adoptada por unanimidad, que resumía una doctrina común para todas las naciones indoamericanas. En ella se proclamaba:

- I. El derecho vital a la tierra y a la libertad.
- II. El derecho al voto universal para participar directamente en la constitución de los poderes del Estado.
- III. El derecho al trato igualitario, condenándose todo concepto y práctica de discriminación racial.

- IV. El derecho a la organización comunitaria, sindical y cooperativa.
- V. El derecho al trabajo apropiadamente remunerado y a la protección de las leyes sociales.
- VI. El derecho a los beneficios de los servicios públicos, en proporción a la densidad demográfica, las contribuciones económicas y las necesidades de las poblaciones indígenas.
- VII. El derecho al respecto de sus culturas tradicionales e incorporación de éstas a la técnica moderna.
- VIII. El derecho a la educación integral.²³

No obstante las buenas intenciones y las proclamas, la praxis del Instituto Indigenista Interamericano, y de sus congresos en tanto foros de debate y aplicación de políticas, estuvo supeditada en gran medida a los sesgos ideológico-políticos de los gobiernos actuantes en los distintos países miembros. Sobre las consideraciones de carácter técnico se impuso, como señalaba Antonio García, primer director del Instituto Indigenista Colombiano, el “indigenismo de los diplomáticos, personas distanciadas del problema del indio y de sus nuevas formulaciones”, con interferencias no solamente en el debate...

...sino en el temario a discutirse, despojando de antemano todo aquello que dé asidero para la impugnación de los principios jurídico-sociales y económicos que constituyen el substrato de la servidumbre indígena, con lo que las ponencias sobre la reforma agraria, por ejemplo, estaban excluidas de antemano”.²⁴

El tratamiento político de lo indígena dependía de la tonalidad de los gobiernos de turno. El mencionado Antonio García acotaba que donde impera...

...un régimen montado sobre dogmas hispanizantes, es apenas obvio que no sólo se propagará un irritante desprecio por el indio y por lo indígena –con vigencia retrospectiva– sino que se exhumarán las antiguas fórmulas de tratamiento del problema, las de clara raigambre española y colonial”. (Ibíd.)

²³ Gonzalo Aguirre Beltrán (1970b), p.106-107

²⁴ Pío Jaramillo Alvarado (1983), p.70-71.

García resalta que en este tipo de regímenes de corte burgués-capitalista, el indigenismo empezó a provocar sobresaltos por una supuesta contaminación comunista, cuando en la mesa de discusión se destacaba la importancia de la abolición del concertaje, como en el caso ecuatoriano, o por la pretensión o implementación de reformas agrarias, casos de México, Guatemala y Bolivia. Si la orientación gubernamental era conservadora, los congresos derogaban...

...todas las reformas que implantó el liberalismo a favor del indígena; se retardaba el pago de la cuota para el sostenimiento del Instituto Indigenista Interamericano, no se enviaba la delegación a los Congresos de esta institución o se la integraba con los diplomáticos residentes en el país, o si no era posible rehuir el compromiso de la celebración del congreso, se lo aplazaba y al fin se lo realizaba en forma condicionada para que el **comunismo** no tenga la oportunidad de hacer declaraciones o recomendaciones que caerán en el vacío. (Ibíd.)

La vivencia experimentada por Gonzalo Rubio Orbe, quien tuvo en sus manos la conducción del organismo en la primera década de los 70, refleja un sentir parecido. Para él, dirigir una institución altamente politizada como el III, representó todo un desafío porque le supuso enfrentar “situaciones de discriminación racial y cultural que muchas veces han degenerado en verdaderos etnocidios”, en un marco de orientaciones y bases políticas divergentes en su enfoque, orientación y posibles vías de solución...

...unas veces proclamando formas paternalistas; en otras, de imposición de modelos y fórmulas...; con frecuencia, con actitudes y acciones que olvidan o menosprecian los valores de las culturas nativas; con autoridades y profesionales de la cultura dominante que no siempre conocen la realidad indígena...; en muy contados casos, con planes y programas en que actúan y participan los indígenas en forma activa y permanente. Aspectos que exigen prudencia, tino y una estrategia hábil; demandan espíritu de consagración, lealtad y fe, junto a un trabajo abnegado.²⁵

La misma base legal del Instituto Indigenista Interamericano significaba un escollo de difícil manejo, al ser un ente adscrito a la OEA dominado, a su vez, por los Estados Unidos, cuya inflexibilidad y dotes imperiales son proverbiales cuando en juego están sus

²⁵ Gonzalo Rubio Orbe: Currículum vitae, 1986.

propios intereses. Mas, pese a ello, la labor cumplida por este organismo, básicamente en la labor de investigación y difusión (a través de la revista América Indígena), ha sido fecunda; como lo fue también la gestión comprometida, solvente y técnica, desarrollada por el ecuatoriano Rubio Orbe.

3.1.1 *El Instituto Indigenista Ecuatoriano*

Un compromiso asumido por los gobiernos en la creación del organismo indigenista regional, fue la fundación de filiales con obligaciones relacionadas a su organización, reglamentos y financiamiento, privativas de cada una de las naciones suscriptoras. Compromiso en general cumplido, salvo por el Ecuador que curiosamente no mostrará un ápice de voluntad para acatar tan crucial requisito, habiendo quedado truncadas en muchos sentidos las labores de indigenistas como Pío Jaramillo Alvarado (pionero de esta corriente en el país y partícipe en la creación del III), Víctor Gabriel Garcés, Reinaldo Murgueytio²⁶ y Jorge Icaza, quienes, por su adhesión y entrega a la causa indigenista habían sido los primeros encargados de la organización legal del Instituto Indigenista Ecuatoriano, en octubre de 1943. Aspectos prioritarios del naciente organismo eran la investigación de la jurisprudencia en favor de los indios, la difusión de la causa indígena y la formación de expertos en asuntos indígenas. La entidad, claro está, vio mermada su capacidad de gestión al quedar a merced del esfuerzo y sacrificio de aquellos convencidos de la causa.

Su primer director fue Pío Jaramillo Alvarado, que cumplió funciones desde 1943 a 1960. Destacaban también entre sus miembros Carlos Andrade Marín, Benjamín Carrión, Luis A. León, César Carrera Andrade y Gonzalo Rubio Orbe. Este último, joven aún, había sido invitado a formar parte del instituto; al que posteriormente lo dirigiría de manera ininterrumpida de 1964 a 1971, volcando una entrega y mística infinitas. “En muchas ocasiones”, alude en uno de sus escritos...

...cuando se cuenta sólo con el aporte de buena voluntad y de intenciones de sus socios, fue necesario que el primer personero y uno o dos compañeros más asumieran todas las responsabilidades y funciones”.²⁷

²⁶ Reinaldo Murgueytio fue artífice del Normal rural “Carlos Zambrano” de Uyumbicho, en donde se formaban educadores indios para la labor práctica indigenista.

²⁷ Gonzalo Rubio Orbe (1983a), p.23-24.

Instancias, como el Instituto Nacional Indigenista de México (INI), contaron con suficientes recursos materiales y humanos, sobre todo especialistas en Antropología aplicada al Indigenismo; desarrollando investigaciones, programas prácticos de aplicación con técnicas nuevas, y participación de grupos y dirigentes indígenas. Igualmente importantes fueron los logros en Perú, Bolivia y Guatemala.

La causa indigenista en nuestro país, cabe aclarar, estaba supeditada de forma directa a los tintes políticos de quienes ostentaban el poder. En la Constitución de 1945, por ejemplo, en donde hubo predominancia de sectores liberales radicales, se concretaron resoluciones favorables a la población indígena, tales como: la designación de un diputado funcional al Congreso en representación de las organizaciones indígenas, y dos diputados funcionales por los campesinos; se fomentaba el bilingüismo funcional; se reglamentaba el trabajo agrícola, sobre todo en lo relativo a jornales de trabajo; se castigaba cualquier forma de discriminación social. Avances que no alcanzaron a ver la luz, pues, al año siguiente se dictó una nueva Constitución, con elementos afines al partido Conservador, en la cual se eliminaba la representación funcional del indio en el Congreso; se cerró la posibilidad de crear un departamento oficial responsable de los asuntos indígenas; y se limitó el acceso al seguro social campesino al dejar sin efecto el Patronato del indio y del montubio.²⁸

Envuelta en semejantes vaivenes, resultaba entonces lógico que la oficialización de un organismo indigenista quedara sin sustento; y que su gestión, carente de presupuesto y también de personal especializado, no pudiese desenvolverse con normalidad. No obstante ello, el instituto supo darse modos para sacar adelante algunas actividades importantes, como la fundación de la revista *Atahualpa*, su principal órgano de difusión. En sus inicios desplegó un importante intercambio de experiencias con su similar de Colombia, cuyas ponencias fueron plasmadas en el citado boletín, bajo el título de “Cuestiones Indígenas del Ecuador”.

A propósito de la celebración en Quito del V Congreso Indigenista Interamericano (octubre-1964), presidido por Rubio Orbe, la gestión cumplida por el IIE fue trascendente, tanto en su organización cuanto en la difusión de sus resultados, publicados de manera amplia en la revista *Atahualpa*.²⁹

²⁸ Cfr. Pío Jaramillo Alvarado (1983), p. 63.

²⁹ Detalles de este evento constan en el capítulo correspondiente a Gonzalo Rubio Orbe.

4. PRECURSORES DEL PENSAMIENTO INDIGENISTA EN EL ÁREA ANDINA

4.1 Pío Jaramillo Alvarado (1884-1968)

A comienzos del siglo XX, la preocupación por lo indígena ya se hacía sentir en la región andina, en pensadores como Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui, en Perú; Pío Jaramillo Alvarado, en Ecuador; Franz Tamayo y Alcides Arguedas, en Bolivia; con enfoques disímiles frente al problema. En 1909, salía a la luz *Pueblo enfermo*, un ensayo psicosocial poco alentador del indígena, realizado por el boliviano Arguedas, al que lo retrata como “bestia de bosque, rigidez de sentimientos; y ausencia de inclinaciones estéticas”³⁰; retrato que lo extiende al mestizo, producto del cruzamiento entre el indio y el europeo conquistador, en los siguientes términos:

Del blanco tiene esa arrogancia despótica en frente del que considera su inferior, y, como el indio es sumiso, humilde, servil, aunque nada bondadoso delante del superior. Es partidario de lo fastuoso, de lo pomposo, de los colores chillones, de todo lo que brilla, truena y aturde. Perverso, vengativo, no sabe equilibrar sus pasiones y odia todo lo que es superior o no se somete a sus planes y designios... Esta pasión en él excluye a las otras. Odia lo que sobresale o se caracteriza por algún mérito. Siendo terrible como enemigo.³¹

En la misma época, hacia 1910, el también boliviano Franz Tamayo, escribía: “en el mestizo perdura el físico del indio y la inteligencia del blanco”.³² Interpretaciones que trasladadas al campo social sirvieron de fundamento, como sostiene Aguirre Beltrán, para la elaboración de una concepción racista del mestizo en el momento de su emergencia. (Ibíd.)

³⁰ Pío Jaramillo Alvarado. *Pensamiento histórico, político y social*. (2008a), p.39.

³¹ *Ibíd.*, p.67.

³² Gonzalo Aguirre Beltrán (1970c), p.98.

Años más tarde, Pío Jaramillo Alvarado y José Carlos Mariátegui, coincidirán en asumir la cuestión indígena desde la prioridad de la esfera económica, básicamente desde el régimen feudal de tenencia de la tierra y de la organización del trabajo, herencia de la época colonial, de donde saldrían luces para aprehender la realidad indígena en su conjunto y vislumbrar posibles soluciones.

En, *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana*, texto publicado en 1922 —en una atmósfera de honda repercusión social por la masacre de obreros y artesanos, ocurrida en Guayaquil, y a cien años de la libertaria Batalla del Pichincha—Pío Jaramillo Alvarado sustenta su investigación “con el dato estadístico o el concepto científico...siempre en relación con los factores de la producción: el indio, el agro, el trabajo organizado”³³; verificando que el indígena se halla “esclavizado” y “desposeído de todo amparo legal, sin recursos económicos y sin instrucción ni educación convenientes; y que el trabajo es de condición servil”. (Ibíd.)

Constata que las tres cuartas partes de la población nacional no poseían tierra alguna; y que la tierra fértil destinada a la agricultura —de ella sólo unas pocas hectáreas eran cultivadas—estaba acaparada por un centenar de latifundistas; por lo que resultaba imperiosa la división de los latifundios y el inicio de una reforma con “los bienes nacionalizados, con las tierras municipales, y las baldías aprovechables en los parajes andinos”.³⁴ Así se establecería una nueva organización social que garantice, en primera instancia, la situación económica del indígena; lo que implicaba devolverle sus tierras y proporcionarle un salario justo, acorde a derecho.

Precisamente, el aspecto esencial en su plataforma de lucha residía en la abolición del concertaje, que a juicio suyo, no era más que “una cuestión relacionada con la justa tasa del salario”. Liberal radical convencido, desde la dirección del diario *La Nación*, se hizo eco de la reforma que en ese sentido había planteado ante el Congreso el senador por la provincia de Loja, Agustín Cueva, en abril de 1915; manteniendo, además, enconados debates ante la resistencia surgida en el ala conservadora, en particular, con Luis Felipe Borja (hijo), principal protagonista en la Sociedad Nacional de Agricultura, para quien el concertaje “en realidad de verdad, no existía”.³⁵

³³ Pío Jaramillo Alvarado (2008b), p.44.

³⁴ Ibíd., p.294-295.

³⁵ Ibíd., p.184.

Hemos inventado el nombre para una institución que no existe —razonaba Luis Felipe Borja—y este error en la apreciación nos conduce a otros mayores en el terreno de los hechos... El jornalero percibe un salario superior a sus necesidades, cultiva para sí a perpetuidad terrenos que le asignan los hacendados, tiene animales propios, extrae por su cuenta leña y carbón y consigue una holgura que muchos no alcanzan en los pueblos más civilizados. (Ibíd.)

Mas, la elocuencia con la que Agustín Cueva discurrió en aquella ocasión, fue tal al aseverar que “la igualdad jurídica es uno de los pocos mayores bienes que el Estado puede asegurar a los conciudadanos, y esa igualdad se ha negado a los conciertos”,³⁶ que su alegato llegará a cuajar pocos años después. En efecto, en 1918, el entonces Presidente Alfredo Baquerizo Moreno, sentaba ante el Congreso su resolución de eliminar el ignominioso mecanismo, con estas palabras:

...Ojalá mi firma pueda ir, ahora, al pie de una ley de liberación, y de toda ley en que el jornalero, o el trabajador, dejen de ser brazo, simple brazo, para levantarse al nivel de persona, con remuneración equitativa, descanso para su educación y bienestar para él y los suyos... Es grande...todo aquel que redime, todo aquel que ve en su semejante el ser íntegro y humano, dueño de todas sus libertades, de todo su derecho y de toda su justicia, sin más esclavitud...³⁷

El concertaje, señala Pío Jaramillo, no tuvo durante la revolución alfarista la atención que se hubiese deseado, tratándose de un período de trascendentes modificaciones en el entorno socio-político ecuatoriano. El general Alfaro, si bien intentó reglamentar los abusivos contratos de arrendamiento de servicios, no había llegado a plantear su eliminación. Decretos como los expedidos en 1899, estipulando una flexibilidad en el salario acorde al trabajo, y el de 1906, fijando un monto “suficiente para la sustentación diaria del trabajador: no menor de veinte centavos en el interior de la República y de ochenta en la Costa”³⁸, no significaron mayor avance en este campo. El mismo rango diferencial entre regiones no se compadecía con la realidad vivida por el indígena, que seguiría sumido en el infamante sistema de endeudamiento, producto del reducido salario y

³⁶ Ibíd., p.180.

³⁷ Ibíd., p.182.

³⁸ Ibíd., p.242.

de la consiguiente prisión por deudas acarreada por el núcleo familiar, en calidad de herencia.

La condición de siervo del indígena serrano contrarrestaba, a juicio de Jaramillo Alvarado, el derecho a la propiedad, “matando toda aspiración individual” e inhibiendo los estímulos para el normal desenvolvimiento de la actividad agrícola; cuyos antecedentes pueden ser detectados ya en la sociedad incaica. Los incas habían resuelto la cuestión agraria de manera “fraterna”: cada súbdito tenía para sí la parcela de tierra necesaria y proporcional al tamaño de su familia; se le había garantizado “un vivir sin contradicciones”, pero la administración política estatal “enervó mortalmente su espíritu” convirtiendo a sus súbditos en un “rebaño”.³⁹ Por ello sugiere la necesidad de llevar adelante un trabajo “inteligente y libre que centuple su acción y sus efectos”, y constituya un verdadero factor de riqueza.⁴⁰

El efecto positivo que observa en indígenas, por excepción propietarios, en algunas provincias serranas, así lo avala.

Es preciso haber conocido muy de cerca al indio propietario —reseña Jaramillo Alvarado— para darse cuenta de la transformación que opera en su espíritu el sentimiento de la independencia económica. No se insolenta ni rehúsa la ayuda de su trabajo como asalariado, sino que busca con avidez ocupación para las épocas en que sus pequeños quehaceres agrícolas le permiten ganar en las haciendas... Es inteligente, laborioso, gran colaborador en las haciendas que pagan el salario justo, se interesa por la instrucción, tiene ambiciones y *se incorpora voluntariamente por el mestizaje a la obra de la cultura nacional*.⁴¹

Luego, sus elementos de base para una reorganización social se concentraban en el aseguramiento económico y jurídico del indígena, apuntalado por el estudio y conocimiento de su proceso histórico;⁴² reforma que llevaba consigo la voluntad de acatamiento por parte de los terratenientes y sus contrapartes políticos. El autor sostiene que es aconsejable...

³⁹ *Ibíd.*, p.82-83-84.

⁴⁰ *Ibíd.*, p.186.

⁴¹ *Ibíd.*, p.250-295. La cursiva es nuestra.

⁴² La ardorosa defensa hecha del Reino de Quito, que le significaba otorgar al indígena una noción de temporalidad y de pertenencia territorial profundas, le sumió en una fuerte disputa sobre su autenticidad con el historiador Jacinto Jijón y Caamaño.

...aceptar la reforma legal, económica y política, antes que caer en la anarquía, por el atropello en la defensa nerviosa, saturada de injuria y de violencia del gamonalismo, o por el consejo de falsas interpretaciones marxistas, en su aplicación a nuestro ambiente... pues no basta en la confusión babélica de hoy la denuncia enconada y retórica de un pueblo enfermo, a la manera de Alcides Arguedas, sino que es preciso desentrañar las causas remotas o próximas de la enfermedad y señalar posibles remedios heroicos.⁴³

Un cambio de frente también de connotaciones éticas, ya que encierra...

...un profundo sentimiento de justicia por los derechos y el dolor del indio, elemento humano con el que se obtuvo una propia cultura indígena que culminó en el Incario, en el que tiene una expresión brillante nuestra historia, con Atahualpa, el creador de la nacionalidad quiteña. Lo que demuestra que el problema del indio no es racial, sino una cuestión económica y ética, en definitiva.⁴⁴

Esta tendencia a considerar el problema indígena como una cuestión moral y ética, parece tener asidero en la concepción liberal humanitaria del siglo XIX, que adjudicaba plena confianza en el “sentido moral de la civilización”.⁴⁵ Pío Jaramillo exalta la sensibilidad social de los hacendados Carlos Tobar y Borgoño y Manuel Jijón Larrea, que voluntariamente abolieron el concertaje; intentando, quizás, a través de este acto, demandar de sus congéneres el acatamiento de la reforma en vigor. Su frase ¡Eduquemos a los patrones!, estaría encaminada en ese sentido.

Sin embargo, la negativa terrateniente a someterse a la reforma persistía, así como la improductividad del latifundio, tanto en el sector civil como en el eclesiástico. Los bienes de manos muertas incautados en el gobierno liberal no llegaron a dividirse ni enajenarse, contrariando la esencia de la doctrina liberal. De ahí el juicio de Jaramillo Alvarado:

Las reformas a medias no son reformas y degeneran en contemporizaciones que solo sirven para desprestigiar los programas políticos de los regímenes que los sustentaron para

⁴³ *Ibíd.*, p.45-46.

⁴⁴ *Ibíd.*, p.46.

⁴⁵ José Carlos Mariátegui (1979a), p.24.

alcanzar el poder. En este dictado se condensa la obra de los últimos treinta años del liberalismo ecuatoriano ya en decadencia.⁴⁶

Corolario a su perseverante defensa del sector indígena fue el esbozo de una “Ley de Indios”, abarcadora de sus derechos jurídicos, sociales y políticos. En ella sanciona importantes la equiparación de derechos del “obrero de los campos” con el urbano, fabril e industrial, en lo relativo a la libre contratación e indemnización por accidentes de trabajo; la abolición de la prisión por deudas por contrato de obra y servicios personales; la administración gratuita de justicia en todos los juzgados; la representación legal de las comunidades de indios en asuntos judiciales o extrajudiciales; el reconocimiento del derecho de propiedad de las tierras comunitarias o baldías por la sola posesión de cinco años; la enajenación y división de los bienes de manos muertas con derecho preferencial de adquisición a los indígenas.

En cuanto a los derechos sociales y políticos, sugiere la formación de la Liga Nacional Protectora de Indios con independencia del gobierno; la socialización de deberes y derechos políticos y civiles de los indios; la formación de cuarteles de indígenas para la instrucción militar, cívica y escolar de adultos, durante un lapso de dos años; la fundación de escuelas de enseñanza elemental; y la prohibición de actos dispendiosos como las festividades religiosas y los priestazgos.

4.1.1 Jaramillo Alvarado en la óptica de Rubio Orbe

De este “Tata ecuatoriano del Indigenismo”, Gonzalo Rubio Orbe —quien fue su discípulo—, aprendió lecciones valiosas. En él admiró “su decisión y sacrificio, su fe, constancia y pasión para cumplir los deberes y obligaciones que imponía el Movimiento Nacional y Continental en defensa de los indios”.⁴⁷ Y ensalzó su obra, *El Indio ecuatoriano*, a su juicio, la más trascendental de las realizadas por Pío Jaramillo en materia indigenista, por ser...

...un bello y sesudo documento de exaltación del pasado histórico y de defensa de los derechos de los indios; con razonamientos dialécticos, a veces con apasionamiento y

⁴⁶ Pío Jaramillo Alvarado (2008c) p.194-195.

⁴⁷ G. Rubio Orbe (1983b), p.13. Tata, aclara Rubio, es el término que usan en México los indios purhépechas (mal denominados tarascos), para designar a hombres generosos de otras culturas.

violencia...criticó y condenó a las ideas y a los hombres de la derecha ecuatoriana; a los que usufructuaron del poder material y político de la República, para mantener formas feudales en el trabajo y en la explotación del trabajador agrícola, en los latifundios y haciendas. (Ibíd.)

Obra que adquiere mayor valor, —sostiene Rubio Orbe—al haber sido escrita en una época de marcadas contradicciones sociales, de predominio de élites terratenientes y eclesiásticas, y políticos de condumio retardatario reacios a cualquier intento de cambio, como aquel que se venía impulsando a través de un liberalismo radical. Época en la que, además, no estaban tan visibles “las técnicas y métodos de investigación social...especialmente los correspondientes a la antropología general y aplicada al indigenismo”.⁴⁸

En una lucha sin cuartel contra ese persistente oscurantismo social, Rubio destaca la entereza y brillantez demostrada por Jaramillo Alvarado para hacerle frente desde su posición de “periodista combativo”, de “ideólogo sincero, sin cálculos de intereses mezquinos”; postulando, desde el ala izquierda de su liberalismo radical, transformaciones en la propiedad de la tierra y a favor de una reforma agraria; promoviendo igualmente el desarrollo del país mediante la técnica y la planificación. Ello le cerró, dice...

...en forma abierta o soterrada, la conquista de ascensos en la carrera política en la que pudo llegar hasta el Solio Presidencial, con pleno derecho, por su preparación y capacidad, por el conocimiento realista de nuestros problemas, por su patriotismo y su abnegación en la defensa y servicio a la Patria.⁴⁹

Mas, con el paso del tiempo, mientras la madurez y la experiencia se fueron apoderando del pensamiento de Rubio Orbe, éste empieza a tomar distancias de algunos de los planteamientos de Jaramillo Alvarado, fundamentalmente con la estrategia de “incorporación” de los indígenas a la sociedad nacional. Los escritos y estudios de Rubio Orbe en un principio comparten esa idea, como se verá más adelante, pero luego él comprendería tal posición como producto de una determinada época...

⁴⁸ Ibíd., p.37.

⁴⁹ Ibíd., p.15.

...Hay que recordar cuándo llegó y empezó a aclimatarse la antropología en el país...; por esta razón, es que varias páginas tratan de la “incorporación”, del paso o traslado del indio a nuestra cultura y a nuestras formas, sin considerar lo que significa y vale la cultura del propio indio y sin atenerse a analizar los derechos sociales en esta materia. Los juicios y la crítica merecen ser ubicados en el tiempo en que aun no se definían en nuestras tierras y América, políticas y estrategias de los propios indios en materia de defensa y derecho a la subsistencia de sus culturas... no era época en que estaba difundida la tesis del pluralismo cultural.⁵⁰

Según Rubio, el aporte concienzudo y sincero de Pío Jaramillo se inscribe sobre todo en el escenario de la denuncia y condena a tanta injusticia y explotación.

No se piense encontrar en él un manual o un ensayo sistematizado de Antropología aplicada al Indigenismo —recalca—. Su autor afirma, con mucha modestia que ni siquiera “intenta tratar preferentemente teorías relacionadas con la política y la sociología”... Si nos ubicamos en esta posición, *El Indio Ecuatoriano* es pionero en el país del estudio y defensa de la causa del indio y del Indigenismo en forma orgánica, con bases y aspectos integradores y esenciales.⁵¹

4.2 José Carlos Mariátegui (1895-1930)

A finales del siglo XIX, el Perú había sido testigo de una gran insurrección indígena contra la dominación terrateniente, suscitada en la Sierra norte (Callejón de Huaylas), que estremeció amplios sectores de la opinión política e intelectual, dándose inicio a una serie de guerras campesinas que durarán hasta mediados de la década de los 30. Poco tiempo después, Manuel González Prada, en una frontal lucha contra esa oligarquía ostentadora de tierras, desde la prensa fustigaba su incapacidad y su corrupción y la servidumbre a la que había sometido a los sectores campesinos. Pronto aparecerá su ensayo *Nuestros indios* (1918), donde por primera vez se esboza con claridad la vinculación de la situación indígena con el feudalismo agrario de la hacienda andina y el caciquismo local de los gamonales. Paralelamente a las insurrecciones campesinas, aunque sin una relación orgánica, se desarrollaban el proletariado y las capas medias populares y urbanas.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 37-38.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 39.

Para esta misma época, la llamada generación del 900, una fracción liberal y modernizante de la burguesía peruana (sin diferencias claras aun con el sector terrateniente), se planteaba el problema indígena principalmente desde una perspectiva cultural, educativa y ética. En este escenario de la realidad peruana arrancó el accionar político e investigativo de José Carlos Mariátegui.⁵²

Imbuido de la doctrina marxista, en su vivencia de algunos años en Europa, a la que concebía como “un método de interpretación histórica de la sociedad actual, más que un fruto de la ciencia y de una práctica teórica”,⁵³ Mariátegui, como sugiere Aníbal Quijano, devino uno de los más influyentes implantadores del marxismo en América Latina, al que tomó como marco de referencia para “investigar, conocer, explicar, interpretar y cambiar una realidad histórica concreta, desde dentro de ella misma”. (Ibíd.) Y a través de él, decidió iniciar la causa socialista en el Perú.

 Mi pensamiento y mi vida —decía Mariátegui—constituyen una sola cosa, un único proceso. Y si algún mérito espero y reclamo que me sea reconocido es el de...meter toda mi sangre en mis ideas...Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario.⁵⁴

Marxista convencido, en su texto *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), apuntala el análisis en la esfera económica y en cómo ella ha ido evolucionando a través de las diferentes etapas de su proceso histórico; siendo un tema prioritario la cuestión agraria considerada una de las mayores trabas del desarrollo del capitalismo en el Perú. Dentro de este contexto se enmarca la problemática indígena.

Sostiene que el coloniaje europeo significó el punto de quiebre más visible de la economía peruana. La sociedad incaica, agraria por esencia, había prodigado bienestar material a sus pobladores mediante un trabajo colectivo y el esfuerzo común; bienestar arrasado por la economía feudal española que abruptamente sustituyó su economía socialista y destruyó su enorme capacidad de producción. Quienes llegaron al Perú no constituyeron una verdadera fuerza colonizadora, sino una empresa de carácter militar y

⁵² Cfr. José Carlos Mariátegui (1979), p. XXI, XXII.

⁵³ José Carlos Mariátegui (1979b), p. XLIV.

⁵⁴ Ibíd., p.3-4.

eclesiástica, más que política y económica, entregada casi por completo a la explotación minera (oro y plata). Salvo la creatividad económica mostrada por la congregación jesuítica en los latifundios que le fueron asignados, instalando centros de trabajo y producción, la población limeña, conformada básicamente por nobles, doctores y clérigos, se sumía en una vida “muelle y sensual”.⁵⁵

Su diagnóstico muestra un fenómeno independentista movido fundamentalmente por consideraciones de carácter económico, dado el interés de la población criolla y también de la española, de desembarazarse de la rígida autoridad medieval de la corona española y romper con el monopolio comercial que impedía traficar con otras naciones. La causa emancipadora fue sobre todo el desarrollo capitalista; y en esta trama de intereses, los de la población indígena quedaron absolutamente al margen.

La república decimonónica tuvo en la explotación del guano y del salitre el motor principal de su economía, pues, servían de suministros para la creciente industrialización europea. Productos de más fácil acceso —yacían en la costa muy al alcance de los barcos abastecedores— que el oro, plata, cobre y carbón, se transformaron en la principal renta fiscal peruana y colocaron al país bajo el control británico, como consecuencia de las deudas contraídas con la garantía de ambos productos, y más tarde con la entrega de los ferrocarriles. Las utilidades provenientes de su venta sentaron las primeras bases para el desarrollo del capital comercial y bancario, del capitalismo y de una burguesía organizada en el “civilismo” (y ligada a la aristocracia latifundista), que prontamente conquistará el poder de la República estableciendo el predominio de la Costa en la nueva economía.

Con la llamada Guerra del Pacífico, que significó la pérdida de esas fuentes productivas, el estancamiento general de la producción y el comercio, y la ruina del crédito exterior, el aparato estatal volvió a manos —como después de la Independencia— de los jefes militares incapaces de manejar la reconstrucción económica; dando pie al retorno al poder de la capa capitalista, formada en la época del guano y del salitre, y al reacomodo de la economía a sus intereses de clase sin variaciones esenciales en la estructura social dominante.

Es a mi juicio indiscutible —reflexiona Mariátegui— que, si en vez de una mediocre metamorfosis de la antigua clase dominante, se hubiese operado el advenimiento de una clase de savia y elan nuevos, ese proceso habría avanzado más orgánica y seguramente. La

⁵⁵ *Ibíd.*, p.7.

historia de nuestra posguerra lo demuestra. La derrota —que causó con la pérdida de los territorios del salitre, un largo colapso de las fuerzas productoras— no trajo consigo como una compensación, siquiera en este orden de cosas, una liquidación del pasado.⁵⁶

La economía post-bélica va a mostrar modificaciones sobre todo en la región Costa: apareció una industria moderna con el establecimiento de fábricas y transportes, y la formación de un proletariado industrial que cambia los términos de la lucha política; surgieron bancos nacionales subordinados a los intereses del capital extranjero y de la gran propiedad agraria; aumentó el comercio con Estados Unidos y Europa, y hay un paulatino reemplazo del poder británico por el norteamericano; se desarrolló una clase capitalista ya sin el predominio de la antigua aristocracia; la propiedad agraria mantuvo su fuerza, pero declina la de los apellidos virreinales; se fortaleció la burguesía y el enriquecimiento privado; se reforzó la hegemonía de la Costa en la economía.

En el sector rural persistirá una agricultura semifeudal, con una clase terrateniente que no había logrado transformarse en una burguesía capitalista, rectora de la economía nacional, contentándose con ser intermediaria del capital extranjero —que manejaba la minería, transporte y comercio— en la producción de algodón y azúcar, frenando así el desarrollo del país. Para que la gran propiedad moderna surgiese, dictamina Mariátegui...

...fue necesario el fraccionamiento, la disolución de la gran propiedad feudal. El capitalismo es un fenómeno urbano: tiene el espíritu de burgo industrial, manufacturero, mercantil. Por esto, uno de sus primeros actos fue la liberación de la tierra, la destrucción del feudo. El desarrollo de la ciudad necesitaba nutrirse de la actividad del campesino. En Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo... la creación de una economía capitalista.⁵⁷

Pero, los intereses del “gamonalismo”, que no solamente incluye hacendados y latifundistas, sino también jueces, comisarios, recaudadores y maestros enfeudados a la gran propiedad, prevalecían en el agro peruano, haciendo tabla rasa de cualquier cuerpo legal indígena. Mariátegui afirma que la pauperización del indio y el despojo sistemático de sus tierras ha sido mayor en el entorno republicano que durante la feudalidad española.

⁵⁶ *Ibíd.*, p.12.

⁵⁷ *Ibíd.*, p.19.

Ciertamente, en tiempos coloniales, la propiedad comunitaria de la tierra se encontraba amparada, al menos en lo escrito, en las Leyes de Indias, aunque éstas no hayan sido acatadas (la institución de la ‘encomienda’ da clara cuenta de ello). El latifundista republicano, en cambio, señala el autor, prosiguió con la misma tarea de destrucción, sin hacer el mínimo intento de entender el doble valor que entraña la ‘comunidad’ en la sociedad agrarista indígena: un valor económico y también social, al conservar en pie la función moralmente estimuladora de la familia campesina y su esencia comunitaria del trabajo, acrecentadora del rendimiento. Es “un trabajo que traduce ese sentimiento jurídico popular”, dirá Mariátegui.⁵⁸

Por lo tanto, la racionalidad económica latifundista contraría la racionalidad económica capitalista. En el régimen capitalista, la concentración de la propiedad agraria se orienta a la intensificación de la producción mediante el uso de técnicas avanzadas — mostrando al menos en teoría un interés social—, en tanto que el gran latifundio no responde a esa necesidad económica. El terrateniente costeño se embarcó en esa empresa y, constreñido por la competencia capitalista, se vio obligado incluso a aceptar el régimen del salario y del trabajo libre; a diferencia del latifundista serrano cuyos resultados no alcanzaron a diferenciarse, ni en el tipo de cultivos ni en el rendimiento promedio, del de las propias comunidades; salvo aquellos de las haciendas de caña dedicados a la producción de aguardiente “con destino a la intoxicación y embrutecimiento del indígena”. El gamonal, “como factor económico, está pues, completamente descalificado”, juzgará el autor.⁵⁹

Luego, en un contexto de tales características, los instrumentos de los que se podía hacer uso para confrontar la cuestión indígena aparecían bastante débiles. Porque, como sentencia Mariátegui, si el problema indígena no es aprehendido como un problema económico social, no será más que...

...otros tantos estériles ejercicios teóricos...condenados a un absoluto descrédito...que no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema...La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con

⁵⁸ *Ibíd.*, p.56.

⁵⁹ *Ibíd.*, p.56-66.

métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”.⁶⁰

Mas, la tara del feudalismo, que a criterio suyo es el mayor legado de la Colonia, ha seguido omnipresente en el agro y ha constituido la causa principal del subdesarrollo económico y social del Perú y las naciones indoamericanas. Las naciones, caso de las anglosajonas con sus *pioneers*, que lograron sacarse de encima esa tara, progresaron. No así aquellas de tutelaje español, cuyos colonizadores (nobles, clérigos y villanos) “no se sentían *pioneers* sino señores”, y en tal condición, embebidos en la riqueza minera, aniquilaron el capital humano y causaron la decadencia de la agricultura. “Una economía, una sociedad, son la obra de los que colonizan y vivifican la tierra; no de los que precariamente extraen los tesoros de su subsuelo”, reafirma Mariátegui.⁶¹

Todo ello mermó la fuerza y la energía del indio. Lo convirtió en presa fácil de la demagogia caudillesca; en membrete para los partidos políticos criollos, anulando “su voluntad de luchar por sus reivindicaciones”, así como la posibilidad de arribar a una *solución de carácter social, cuyos protagonistas estelares sean los propios indios*.⁶² Un contundente postulado, esgrimido en tan temprana época, da cuenta de la trascendencia de su pensamiento indigenista.

En un escenario semejante el problema indígena, y del mestizaje, que viene a ser el otro legado colonial, requieren ser abordados desde una perspectiva sociológica y no simplemente étnica.

Lo que interesa en el estudio de los estratos indio y mestizo —señala Mariátegui—no es la medida en que el mestizo hereda las cualidades o los defectos de las razas progenitoras sino su aptitud para evolucionar, con más facilidad que el indio, hacia el estado social, o del tipo de civilización del blanco...El mestizaje descubre en este terreno sus verdaderos conflictos... El color de la piel se borra como contraste; pero las costumbres, los sentimientos, los mitos —los elementos espirituales y formales de esos fenómenos que se designan con los términos de sociedad y de cultura— reivindican sus derechos. El mestizaje...no sólo produce un nuevo tipo humano y étnico sino un nuevo tipo social.⁶³

⁶⁰ *Ibíd.*, p.20.

⁶¹ *Ibíd.*, p.38-39.

⁶² *Ibíd.*, p.28-30. La cursiva es nuestra.

⁶³ *Ibíd.*, p.226-227.

El indio, pese a la expoliación a la que ha sido sometido, concluye Mariátegui, no ha roto con su pasado y su proceso histórico, aunque detenido, no ha perdido su individualidad. Mantiene una existencia social...

...que conserva sus costumbres, su sentimiento de vida, su actitud ante el universo...A pesar de la conquista, del latifundio, del gamonal, el indio de la sierra se mueve todavía, en cierta medida, dentro de su propia tradición. El “ayllu” es un tipo social bien arraigado en el medio y la raza.⁶⁴

⁶⁴ *Ibíd.*, p.228.

5. GONZALO AGUIRRE BELTRÁN (1908-1996)

Gonzalo Aguirre Beltrán es la cabeza más visible de la antropología social mexicana. A su profesión de médico aunó sus estudios de antropología, realizados bajo la batuta de Manuel Gamio y de Melville Herskovitz; siendo también influenciado por el pensamiento de científicos sociales y antropólogos como Moisés Sáenz, Alfonso Caso, Juan Comas, Alfonso Villa Rojas, Julio de la Fuente y Ángel Palerm. Es el gran teórico del indigenismo mexicano y uno de los mayores responsables de su acción práctica desde su destacado rol de coordinador entre el Instituto Nacional Indigenista y las distintas instancias estatales que conformaban la Dirección General de Asuntos Indígenas.

Parte importante de su doctrina indigenista se condensa en su obra, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica* (1967), en cuyo enfoque imperan esos dos conceptos básicos: región de refugio y el proceso dominical. Enfoque mediante el cual sobrepasa los estudios de comunidad, vigentes al momento, hacia una perspectiva de carácter regional. A través de sus investigaciones verificó que las comunidades indígenas formaban parte de una estructura regional, cuyo epicentro estaba constituido por una comunidad urbana, mestiza o nacional, con la cual mantenían una relación de interdependencia que variaba de región a región y de comunidad a comunidad (región intercultural).

Aguirre explica cómo la presión política, económica y demográfica ejercida por las poblaciones no indígenas sobre las comunidades indias, las obligó a concentrarse en hábitats de selva tropical, desiertos o altas montañas, nombradas regiones de refugio. En ellas, lo urbano domina lo rural, estableciéndose relaciones asimétricas entre los distintos grupos poblacionales, con claro sometimiento del sector indígena convertido en satélite del núcleo rector. El juego de fuerzas que hace posible el predominio de los grupos técnica y económicamente más desarrollados sobre aquellos de menor desarrollo, y los mecanismos para sustentarla, lo identificó como el proceso dominical.

Afirma que en dicha región intercultural prevalece la desigualdad sobre las diferencias de carácter ambiental, racial o cultural; siendo la causa principal de la desintegración nacional. De ahí que la solución a tal realidad de inequidad se encamine

precisamente a lograr la integración; a su juicio, un proceso necesario de cambio para eliminar la marginación de la población indígena y generar una nueva organización igualitaria entre los diferentes sectores de la sociedad nacional. La integración va a emerger...

...de la conjunción de grupos que participan de estructuras sociales distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre sistemas de relaciones posicionales de sentido opuesto, que tienden a organizarse en un plano de igualdad y se manifiesta objetivamente en su existencia, a niveles variables de contraposición.⁶⁵

En este entramado de oposiciones intervienen dos categorías bien definidas: por un lado están las fuerzas favorables al cambio, provenientes de las innovaciones generadas en el seno del propio grupo por la invención y el descubrimiento; o también, por el préstamo cultural; y, por otro, están aquellas fuerzas resistentes al cambio, sea por condiciones culturales del propio grupo, o por el control y sometimiento externos. El cambio cultural, sostiene Aguirre Beltrán, es una “de las pocas constantes de la existencia humana”. La aculturación —cambio por contacto entre culturas— reforzada por la invención, “aportaron a la cultura indoladina su perfil y carácter distintivos”,⁶⁶ y su estudio constituye, pues, un imperativo de la disciplina antropológica.

El proceso dominical en las sociedades indoamericanas tiene una temporalidad de centurias: arranca desde la época colonial con mecanismos que iban desde la segregación racial sancionada por ley (llamada línea de color), destinada a separar a los extranjeros de los nativos y sus mezclas, hasta formas de control político (inaccesibilidad de la población indígena al gobierno), económico (reducción del indígena a la condición de un instrumento de uso), e ideológico (desigualdad de derechos en lo jurídico, educativo, separación por castas y sumisión religiosa), llevados a cabo por administradores, pobladores y misioneros (agentes dominicales).⁶⁷

En el siglo XX, los mecanismos dominicales, a criterio del autor, han actuado de manera distinta. En América Latina, políticamente independiente, los diversos grupos

⁶⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán (1970d), p.40.

⁶⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán (1973), p.4-6.

⁶⁷ *Ibíd.*, p.11-15-16.

humanos no han adquirido aun una participación equitativa en la riqueza, el prestigio y el poder; las poblaciones indígenas, no obstante su considerable porcentaje, son consideradas sociológicamente como grupos minoritarios: si bien gozan de una ciudadanía legalmente reconocida a nivel nacional, en el ámbito regional o local, el proceso dominical ha provocado una enorme desigualdad y segregación y el mantenimiento del “*statu quo* de la situación colonial conservando, en el seno de la sociedad clasista, relaciones de casta totalmente anacrónicas”; obstruyendo, además, la “emergencia de sociedades clasistas que representan un paso adelante en la evolución de la humanidad”.⁶⁸

Por tal razón, añade, la disputa interétnica que se genera en las regiones de refugio menoscaba el cambio sociocultural. Al tiempo que los grupos indígenas y tribuales (sociedades selváticas) refuerzan sus rasgos identitarios, los ladinos —población nacional mayoritaria— incrementan la heterogeneidad al estigmatizarlos como seres inferiores, justificando así su explotación social y la de sus recursos. En esta estructura dual se yuxtaponen organizaciones y racionalidades económicas diferentes: la indígena, de subsistencia, en donde las necesidades tienen una connotación social y se ubican en la esfera del prestigio, y la ladina, orientada a incentivar el lucro y la acumulación de bienes de capital. Sin embargo, el obligado intercambio entre ambas economías ha alterado a tal punto la situación original, que la economía indígena no es ya una “economía primitiva de subsistencia”, ni la ladina una economía capitalista en desarrollo. Ello incide dramáticamente en la persistencia de una “economía colonialista, obstinada en entorpecer el progreso y la modernización de la región y del país”;⁶⁹ manteniendo un modelo económico propio de los países subdesarrollados.

La dualidad se hace presente también en la estructura social configurada no solamente por “un arreglo entre clases”, sino, además, por una relación entre castas.⁷⁰ El vértice de la pirámide está ocupado por la población mestiza, ladina o nacional; mientras que en la base están asentadas las poblaciones indígenas y selváticas. Entre ellas se genera una lucha de clases con características interétnicas, que engendra tensión y conflicto cuando cualquiera de las partes pretende introducirse en el territorio, en las actividades, o en los derechos que cada grupo tiene reservados para sí. La emergencia de un estrato medio no ha logrado concretarse aun. Sin embargo, evidencia el autor, existe una

⁶⁸ *Ibíd.*, p.17-18-20.

⁶⁹ *Ibíd.*, p.110-111.

⁷⁰ En la diferenciación social, a criterio del autor, la capacidad adscrita es la base de la casta, y la capacidad adquirida da forma a la clase social.

población marginal —denominada chola en Suramérica y revestida en Mesoamérica—, originada tanto en el mestizaje biológico como en el cultural, que constituye “una intercasta sin ubicación en la estructura de castas”.⁷¹ Un fenómeno estructural que no puede ser soslayado en el ámbito de la acción indigenista.

La ideología tiene, a su vez, un efecto decisivo en el afianzamiento de la organización de castas, cumpliendo una doble función: por una parte despliega mecanismos identitarios que cohesionan al grupo; pero también hace una distinción entre ladinos e indios, “crea razas sociológicas, separadas y en conflicto”, contrarrestando el proceso de integración. El ladino construye una imagen despreciable del indio; éste no tiene derecho a solicitar membresía en su grupo y su integración “se convierte en un proceso repulsivo para la sociedad receptora porque ha sido representado como moral y ritualmente impuro”.⁷²

Todo esto —reflexiona el autor— nos hace entrever que tanto las comunidades indias, no obstante su pluralidad cultural, como las sociedades ladinas, constituyen un universo social único: el indio y el ladino. Pero ambos pugnan por edificar un universo social de carácter nacional, algo logrado ya en regiones culturalmente más evolucionadas.

Los países mestizoamericanos —concluye Aguirre Beltrán— pueden aparecer como estados multinacionales sólo si se analizan estáticamente; cuando se contemplan como procesos, son estados nacionales en formación. Por eso, quienes propalan el establecimiento formal de naciones múltiples o de un estado no nacional, acaso sin saber, están proponiendo detener el proceso de conjugación de la dualidad social existente.⁷³

Su gestión indigenista, basada en la noción de la interculturalidad regional, tuvo su concreción en los programas regionales de desarrollo de las comunidades, conocidos como Centros Coordinadores, cuyos sujetos de acción estaban constituidos no solamente por los grupos indígenas subyugados, sino por toda la población en situación de subdesarrollo. Estos programas representaban apenas un escalón de la acción gubernamental, pues,

⁷¹ *Ibíd.*, p.162.

⁷² *Ibíd.*, p.236.

⁷³ *Ibíd.*, p.181.

debían ser continuados o complementados por las dependencias regulares de la administración estatal.

Entre los principales ejes de acción se destacan los desplegados en el ámbito agrario, con actividades de apoyo al ente agrario estatal en cuanto a la redistribución de tierras y asesoramiento a las comunidades; y, en el ámbito económico, estableciendo los prerequisites indispensables para que los canales de la administración lleguen a las regiones de refugio, de tal suerte que éstas puedan integrarse en los planes concebidos a nivel nacional. En este aspecto se consideró importante la construcción de infraestructura vial, así como proyectos de apoyo crediticio, sanitario y educativo.

6. GONZALO RUBIO ORBE (1909-1994)

6.1 La educación indígena

Gonzalo Rubio Orbe fue en esencia un maestro y un educador; y es desde esta plataforma que surgió su figura indigenista. Vocación que se manifestó desde sus inicios como maestro en el Normal Juan Montalvo (1941), cuando asumió la cátedra de Cuestiones Indígenas, la enseñanza de la lengua kichwa, y la creación del Centro de Investigaciones Indígenas, del que fue director.

Auspició, junto a su coterráneo otavaleño, Fernando Chaves Reyes, la apertura a la investigación de aquello que representó una de sus mayores fuentes de inspiración: la defensa apasionada de las culturas indígenas. Ambos se encargaron de promover, como una necesidad imperativa, la introducción de la cosmovisión y cultura indígenas en el sistema educativo, erigiéndose en los pioneros de la educación rural en nuestro país.

Varios fueron los escenarios —tanto en el ámbito educativo nacional como en el internacional, con especial énfasis en los países andinos— en donde Rubio izó su bandera de concienciación en pro de la reorientación de la estructura educativa rural.

Su participación en calidad de expositor principal de un importante congreso del magisterio, realizado en julio de 1944, que contó con la presencia del presidente de la república José María Velasco Ibarra y de Alfredo Vera, ministro del ramo, trajo resultados positivos con la conformación, por mandato de este último, de una comisión encargada de formular planes técnicos para los planteles de enseñanza primaria, secundaria y superior, en donde se incluyeran leyes educacionales para corregir el funcionamiento de los normales, principalmente rurales. La comisión estuvo integrada por Gonzalo Rubio Orbe, Emilio Uzcátegui y Gonzalo Abad Grijalva.⁷⁴

En el mismo congreso, Gonzalo Rubio hablará de la obligación de introducir una sección en el Ministerio de Educación destinada exclusivamente a la educación indígena, de la creación de normales rurales de modo preferente en Otavalo y Chimborazo, de la

⁷⁴ *El Comercio* (Quito, 5 de agosto, 1944).

implementación de una misión cultural indígena de tipo ambulante en la Sierra, del establecimiento de cursos de capacitación para maestros de indios, de la imperiosa participación de los municipios en las escuelas indígenas proporcionando tierras e implementos agrícolas.

Puntualizaba que el primer y fundamental paso para apuntalar la enseñanza indígena radica en la utilización del idioma nativo, a lo que debe añadirse “la disposición de tierras para las prácticas agrícolas, en forma tal que sea posible aprender nuevos cultivos y nuevas técnicas para salir de lo rutinario... así como la creación de pequeños talleres de carpintería, herrería, y otros oficios, y el fomento de cooperativas de ahorro y de consumos”.⁷⁵

Responsable en su pacto tácito en pro del adelanto de los sectores más vulnerables de la sociedad, trabajó incansablemente en pos de la erradicación del analfabetismo, una condición lacerante que durante la segunda mitad del siglo anterior se encontraba presente en algo más del 70% de los pueblos nativos de Ecuador, Perú y Bolivia, y que constituía razón suficiente para colocar al sector indígena como prioritario y desplegar campañas para superar las lacerantes condiciones sociales impuestas.

La alfabetización —decía Rubio Orbe— es...

...una de las condiciones esenciales y mínimas de la preparación de una población para alcanzar el incremento de la producción económica, para el progreso cultural y la mejor convivencia social, tanto en lo nacional como en lo internacional”.⁷⁶

A su juicio el fenómeno del analfabetismo era concebido como una lacra social que ameritaba un tratamiento preferencial dentro del proceso de planificación de cada país, pues veía un estrecho vínculo entre educación, progreso técnico y mejoramiento de niveles de vida.

En aquella época, la alfabetización empezó a verse como elemento básico del desarrollo, y para fortalecerla se desarrolló un conjunto de políticas y estrategias conocidas con los nombres de Educación Fundamental, Desarrollo de la Comunidad, Alfabetización Funcional y Desarrollo Rural Integrado.

⁷⁵ *Ibíd.*

⁷⁶ Gonzalo Rubio Orbe, “Alfabetización de la Población Rural Indígena en el Desarrollo Rural”, análisis elaborado por encargo de la UNESCO para la Reunión de Expertos sobre Políticas y Estrategias de Alfabetización para la Población Indígena del Área Andina (s/f).

La Educación Fundamental —cuyo cuerpo de doctrinas y técnicas es obra de la UNESCO— fue vista como una buena alternativa para llevar a los sectores campesinos, al margen de la educación formal, un paquete de conocimientos mínimos, que incluía una técnica para elevar los estándares de vida, de tal manera que los propios beneficiados pudiesen saber y conocer el lugar que deben ocupar en la vida de un Estado. Comprende cinco ejes de acción: salud y defensa de la misma, economía (agricultura, ganadería y aves), educación del hogar, distracciones y recreaciones, y el campo de conocimientos básicos en donde se incorpora la alfabetización.⁷⁷

En el marco de esta línea educativa, Gonzalo Rubio desplegó una larga y sostenida colaboración —alrededor de treinta años— con organismos especializados de Naciones Unidas y la OEA, entre ellos, la Misión Andina: un programa que comenzó a preconizar la UNESCO, a partir de la segunda década de los cincuenta, como el primer peldaño del proceso educacional en el sector rural (Educación Fundamental) y de Educación de Adultos. Programa que, dicho sea de paso, sería nacionalizado durante el gobierno de la Junta Militar (1964), pasando a depender del Ministerio de Previsión Social y Trabajo, con obvias modificaciones en cuanto a su estructura directiva, administrativa y de medios.

En 1953, en calidad de experto del proyecto denominado Acción Indigenista Andina (que comprendía Bolivia, Ecuador y Perú) patrocinado por Naciones Unidas, Rubio Orbe inició labores en el terreno de la Educación Fundamental. El primer lugar seleccionado fue Bolivia, que vivía trascendentales cambios por la introducción de la reforma agraria y la nacionalización de las minas en el gobierno de Paz Estenssoro y el Movimiento Nacionalista Revolucionario. Bolivia se estableció en Centro Experimental de Educación Fundamental, y en núcleo de orientación para la ejecución de algo similar en Ecuador y Perú, y posteriormente en Guatemala y México.

Durante seis meses Gonzalo Rubio trabajó con maestros graduados en el CREFAL mexicano —institución pionera de la Educación Fundamental en América Latina—, organizando equipos móviles en zonas del Altiplano, en el valle de Cochabamba y en Portachuelo, en Santa Cruz de la Sierra. Intervino, además, en aspectos relacionados con la reforma educativa de ese país.

La misión fue del todo exitosa, suscitando el beneplácito de las autoridades nacionales competentes:

⁷⁷ *El Pueblo* (Cochabamba, 23 de abril 1954).

El señor Rubio —manifestaba el jefe distrital de Educación Fundamental de Cochabamba— es un ponderado maestro del Ecuador... En los pocos días que compartí con él, me impresionó favorablemente su versación amplia en las cuestiones docentes... Cuando se habla con el profesor Rubio se llega al convencimiento de que los americanos ganaríamos mucho si aumentase el intercambio cultural entre las naciones hermanas, especialmente con Ecuador, país al que nos encontramos ligados por lazos históricos... El conocimiento que tiene de la realidad social de nuestras masas campesinas, particularmente de todo lo que se refiere a Educación Fundamental, hace que sea un maestro eminentemente americanista, por lo que se le debería llamar “Maestro Americano”, pues me he convencido que sus conocimientos y su voluntad han sido puestos al servicio de las mayorías proletarias.⁷⁸

El diagnóstico levantado en esas mismas locaciones indígenas, apuntaba en la misma dirección: identificar elementos comunes imprescindibles para una reforma adecuada a tales realidades. En efecto, el estudio de Rubio Orbe: *Educación e integración de grupos indígenas en América*, auspiciado por la UNESCO y la CEPAL, da a conocer aquellas peculiaridades comunes inherentes a las poblaciones indígenas de las naciones referidas, que deben ser tomadas en cuenta para la planificación de la educación y del desarrollo económico integral. Entre ellas, y de especial significado señalamos las nombradas por él, para dar una idea de su pensamiento:

La autosubsistencia: actúa como un factor de freno en la economía monetaria, en la producción y el comercio. Sumada a la precariedad de las técnicas, medios de trabajo y de la producción misma, distorsiona la correlación esfuerzo-rendimiento y reduce considerablemente el aporte económico indígena.

La condición mayoritaria de monolingües definidos: obliga a alcanzar un bilingüismo funcional sin afectar ni combatir “la mejor fuerza espiritual de acercamiento cultural” y uno de los “elementos culturales más valiosos de toda comunidad humana”: la lengua materna.

La discriminación, fruto en unos casos “de la defensa de intereses y beneficios que rinde esa realidad, especialmente con las formas medioevales de explotación”; y en otros, como consecuencia de criterios y fuerzas discriminatorias de tipo “étnico-cultural, que desconocen los derechos que asiste a esta población y hasta dudan o niegan los valores y posibilidades que ella tiene”.

⁷⁸ *El Pueblo* (Cochabamba, 25 de diciembre, 1953).

La conversión de la población infantil en fuerza de trabajo desde sus primeros años, resultado de los bajos ingresos familiares, determina el escaso interés, la irregularidad en la asistencia y la deserción escolar, “generando problemas y dificultades que se proyectan frecuentemente en complejos, derrotismos e inadaptaciones de los escolares aborígenes”.

La omnipresencia de escuelas campesinas de tipo tradicional con bajos niveles de escolaridad en donde “se cumplen funciones instructivas con una angustiada preocupación de llenar programas, en la generalidad desconectados de la realidad y las necesidades rurales...” Conservan técnicas didácticas tradicionales y rutinarias, siendo frecuente inclusive el “memorismo mecánico; el monolingüismo de lenguas aborígenes no cuenta para nada y la enseñanza se realiza en castellano”. A esto se suma la falta de preparación de los maestros para transformarse en verdaderos agentes de mejoramiento comunal, puesto que un alto porcentaje procede de medios urbanos, fenómeno que repercute en la inestabilidad y abandono de los puestos de trabajo dada la dificultad de adaptación a la vida rural.⁷⁹

Este esfuerzo se complementó en los programas designados bajo el membrete de Desarrollo de la Comunidad (ONU-OEA), encaminados al mejoramiento socioeconómico del sector rural, con especial énfasis en el área agrícola, vial y de colonización. Su gestión en este campo es igualmente amplia y destacada, convirtiéndolo en uno de los once expertos internacionales en la planificación del desarrollo integral de comunidades indígenas.

6.2 La reforma agraria

Otro aspecto a destacar en la acción indigenista de Gonzalo Rubio fue la asesoría técnica que brindó en la formulación y aplicación de la primera Ley de Reforma Agraria (1964), ejecutada en su calidad de delegado permanente de la Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica al Consejo Directivo del Instituto de Reforma Agraria y Colonización.

La Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica nació a la vida pública en 1954, durante la tercera presidencia de José María Velasco Ibarra. Creada para

⁷⁹ Gonzalo Rubio Orbe (1965a), p. 231-232.

ensayar el reordenamiento de nuestra compleja realidad socioeconómica, centró su actividad en el planeamiento integral de la sociedad, a partir del estudio, asesoramiento, coordinación técnica y financiera de sus esferas físicas, económicas, sociales y político-administrativas, con programas para potenciar la riqueza natural y humana, incentivando el desarrollo del sector agropecuario, el mejoramiento de las técnicas de producción y un adecuado y equitativo aprovechamiento de tierras; fomento de la industrialización en aras de lograr una ocupación real de la mano de obra activa; fomento de la energía, transporte, vivienda; robustecimiento de la educación, al igual que programas de nutrición y salubridad, y aquel de la integración regional, en la misma óptica del desarrollo nacional. Una interrelación de cultura y economía vista como la vía de solución a los grandes problemas nacionales.⁸⁰

Tarea de grandes proporciones, mantuvo como principal eje de acción la elaboración de un Plan General de Desarrollo Económico y Social (1963-1965), requisito indispensable para proceder con criterio orgánico y hacer realidad la doctrina de la planificación; y en el cual Rubio, desde su cargo de Subdirector técnico, mantuvo una participación directa.

La modernización del sistema agrario en nuestro país fue una iniciativa que partió desde el Estado, y se hizo realidad en un contexto dictatorial de corte militar, cuando en 1963 el poder político había pasado de manos de un gobierno que registraba ciertos destellos progresistas y estaba aparentemente identificado con el proceso revolucionario cubano (Carlos Julio Arosemena Monroy), a manos de una Junta Militar, cuya jefatura la detentaba un elemento de la Marina: el contralmirante Ramón Castro Jijón. Durante este gobierno, el 11 de julio de 1964, mediante decreto No 1420, se expidió la primera Ley de Reforma Agraria (que contó con la decidida intervención del Ministro de Fomento, José Corsino Cárdenas), y se creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), como ente ejecutor en sustitución del Instituto Nacional de Colonización.

Años atrás, en 1961, en tiempos de José María Velasco Ibarra, Rubio había sido designado presidente de una de las comisiones parlamentarias encargadas de formular el anteproyecto de ley, y de la comisión especializada en el estudio de trabajos agrícolas, aparcería, arrendamiento, huasipungos, aspectos demográficos, culturales y técnicos, que contó también con la colaboración de los especialistas en Asuntos Sociales: Alfredo Costales y Gonzalo Guzmán.

⁸⁰ *El Comercio* (s/f).

Su estudio *La población del Ecuador*, realizado con anterioridad (Rubio Orbe, 1959), aportaba con creces al conocimiento de nuestro complejo espectro agrario, mediante un minucioso análisis estadístico que mostraba a las claras la atroz distribución de tierras en la serranía. Este trabajo fue altamente reconocido en el Primer Congreso de Sociología convocado por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Cuenca, evento en el que también Rubio recomendaba efectuar, en forma periódica, operaciones censales de población, agropecuarias y de vivienda, como medio indispensable para conocer a cabalidad la realidad socioeconómica y diseñar acciones a futuro, sugiriendo, a su vez, elevarlas a la categoría de deber cívico.⁸¹

La Ley de Reforma Agraria promovió sustanciales transformaciones en la concepción misma de la propiedad, al cimentar la función social como el principio regulador del derecho a la tierra; esto implicaba: eficiencia en su explotación, conservación, renovación y defensa de los recursos naturales, evitando el acaparamiento de los recursos territoriales, la eliminación de toda forma precaria de tenencia de la tierra con fines agrícolas y de las formas serviles de trabajo; imponiendo, a su vez, la ayuda crediticia y de asistencia técnica y social a los campesinos, la habilitación de tierras para la colonización y la incorporación campesina a la seguridad social.

Rubio Orbe fue más lejos en su visión reformista. Señalaba, con acierto, el fomentar un tipo de propiedad familiar indivisible que previniera a toda costa el riesgo de fragmentaciones de la parcela familiar, y por ende la aparición del minifundismo, fenómeno que comenzaba a aparecer en algunos países de Europa. Asimismo, propendió a un cooperativismo moderno, a la evolución de las formas tradicionales de ayuda y cooperación, al usufructo y explotación comunales de la tierra, a una labor complementaria de asistencia técnica en extensión agrícola, aspectos ganaderos y avícolas. Se preocupó por el uso de herramientas modernas, por la defensa y conservación de suelos para elevar los niveles de productividad, la atención a los mercados internos y a las demandas externas de los campesinos; además del apoyo crediticio traducido en implementos, semillas, abonos, ganado, aves. Impulsó, además, el desarrollo de una acción integrada de carácter educativo.⁸²

⁸¹ *Últimas Noticias* (30 de mayo, 1960).

⁸² Gonzalo Rubio Orbe (1965b), p.344-345.

La nueva ley agraria convocaría una serie de acciones de apuntalamiento. Un hito importante fue la realización en Quito del V Congreso Indigenista Interamericano (19 al 25 de octubre de 1964), con pretensiones de definir, desde una perspectiva estrictamente técnica, la aplicación en sectores indígenas de los planes nacionales de coordinación y desarrollo; una especie de nueva doctrina de alcance continental que entraría en vigor a partir de dicho evento.

El Congreso fue presidido por Gonzalo Rubio, quien en ese año empezaba su gestión de Director del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE), que a pesar de padecer varias limitaciones, básicamente presupuestarias, hizo una importante contribución en la difusión de los resultados, a través de la revista *Atahualpa*, boletín institucional –creado en 1944- de intermitente divulgación debido precisamente al presupuesto deficitario pero que en esta trascendental coyuntura asomaría con renovados bríos.

En el mencionado evento intervinieron altos exponentes del quehacer indigenista y social del país y de la región: Gonzalo Aguirre Beltrán, Rodolfo Stavengahen, Juan Comas, Daniel Rubín de la Borbolla, representaban a México; Efraín Morote Best (Perú); Gregorio Hernández de Alba (Colombia), entre otros.

La delegación ecuatoriana registraba en su nómina a Pío Jaramillo Alvarado —a quien se rindió un merecido y significativo homenaje “por su servicio a la causa indigenista y a la cultura de la Patria, desde puestos directivos con ejemplar eficiencia y honorabilidad ciudadana, constituyendo un alto valor de la intelectualidad del país”— a Carlos Andrade Marín, Víctor Gabriel Garcés, Miguel Ángel Zambrano (los dos últimos precursores del movimiento cooperativista), Humberto García Ortiz, Luis Monsalve Pozo, Alfredo Costales, Piedad Peñaherrera de Costales, Alfredo Jácome, Gladis Villavicencio, Reynaldo Murgueytio, Gerardo Guevara, Jorge Salvador Lara⁸³.

En la inauguración del evento, Rubio postulaba la necesidad de liquidar “las fuerzas negativas” que arrastraban los pueblos de América Latina, y en este aspecto...

...la población indígena —decía—debe tener la más alta prioridad. Lo importante ahora es emprender en el planteamiento de la situación de la clase indígena frente a los planes de desarrollo. Esta es la hora de delinear la tarea y decir a los pueblos y a los gobernantes las necesidades palpitantes de la población indígena de tipo económico, cultural y social.⁸⁴

⁸³ *El Telégrafo* (Guayaquil, octubre, 1964).

⁸⁴ *El Comercio* (Quito, 20 de octubre, 1964).

Dentro del tema principal: “La población indígena y los planes de desarrollo económico y social”, se enfocaron aspectos relativos a los procesos de integración indígena, al alcance de la aculturación en dichos procesos (cambios de patrones culturales propios, impactos en los niveles de vida y en los sistemas económicos y socioculturales, labor educativa y médico-sanitaria); a los programas de reforma agraria y colonización, el seguro social campesino, las poblaciones indígenas selváticas, la formación de personal especializado para los programas de desarrollo mediante el aprendizaje de técnicas de la antropología aplicada, y el rol de las lenguas nativas en el proceso de incorporación del indígena a la vida nacional.⁸⁵

6.3 Obras y acciones indigenistas

Su accionar indigenista estuvo alineado con las políticas precursoras del pensamiento indigenista en nuestra región. Jamás titubeó —al decir de Segundo Moreno Yáñez— en modificar sus postulados primigenios y demostrar una flexibilidad intelectual “que le permitió ocupar la vanguardia en la comprensión de la mudanza crucial del indigenismo en indianismo autogestionario y con un proceso organizativo propio”.⁸⁶

En sus textos se puede apreciar la defensa apasionada que hace de las culturas indias, en especial de la lengua materna, y el rechazo a cualquier manifestación violenta de despojo cultural.

Los primeros pasos, fundamentalmente trabajos biográficos, están imbuidos —según opinión del propio Gonzalo Rubio Orbe— de una visión romántica del indio y plagados de consideraciones psicológicas; *Rumiñahui, Ati II*, biografía publicada en 1942, es una muestra de ello.⁸⁷

Un segundo momento está anclado en los años cincuenta y sesenta, épocas en que la “incorporación” y posteriormente la “integración”, brillaban en el tapete de las políticas adoptadas por organismos internacionales como la UNESCO (donde Rubio Orbe ofreció sus conocimientos y experticia en el área de la educación rural). En cuanto a la

⁸⁵ Revista *Atahualpa* (Quito, octubre de 1964).

⁸⁶ Segundo E Moreno Yáñez (1994), p.347.

⁸⁷ Con ella gana el primer premio en el Concurso de Biografías, que promovía anualmente el Ministerio de Educación, tendiente a la conformación de una galería de vidas ecuatorianas.

incorporación, no obstante haber plegado a ella, posteriormente la impugnó, catalogándola como un criterio...

...de falsos o pseudo especialistas en las ciencias sociales, de políticos, gamonales y racistas, que parte de una consideración general: que los indígenas, en su ser y esencia, son hechos de algo gelatinoso o líquido que fácil y tranquilamente pueden amoldarse a los recipientes que ofrece la otra cultura. Una posición de franco etnocidio, anticientífica y absurda que arrasa con todos los derechos humanos y sociales de nuestros pueblos aborígenes.⁸⁸

Para que se comprenda mejor lo dicho, Gonzalo Rubio cita el siguiente ejemplo:

Un distinguido literato, dueño de una gran hacienda en la provincia de Imbabura, realizó un sarcástico ensayo de adaptación de los indígenas a nuevas condiciones y formas de descanso: dormir en condiciones higiénicas, de suavidad y “confort”. Para demostrar que los indios no aceptaban cambios, ni “formas dignas de progreso”, obligó a un *huasicama* de su feudo... a dormir en el lecho de uno de los dormitorios de huéspedes de la mansión; pieza elegante, con cama de *somier*, sábanas, almohadón, rodapié y más...

Después de varias insinuaciones del patrón y el igual rechazo del joven indio, el señor le obligó a que cumpliera la orden y puso llave a la puerta del dormitorio. Al amanecer del día siguiente, ¡oh sorpresa!, el “longo de m...” apareció en un rincón de la pieza, acostado sobre el rodapié”, frente a lo cual exclamó: “Es que estos indios no aceptan ni admiten las comodidades que brinda la cultura y civilización nuestras. No son capaces de “incorporarse” a nuestras costumbres.⁸⁹

A esta etapa corresponden sus obras: *Punyaró. Estudio de antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza del Ecuador* (1956), y *Aculturaciones de indígenas de los Andes*, esta última integrante de la Misión Conjunta de las Naciones Unidas y sus Organismos Especializados para los Problemas Indígenas de los Andes, lanzada en 1952.

En especial en el estudio de la comunidad Punyaró, se descubre ampliamente al antropólogo. Influenciada por el indigenismo mexicano, liderado en gran medida por Gonzalo Aguirre Beltrán, da cuenta de los métodos de investigación propios de la

⁸⁸ Gonzalo Rubio Orbe (1987b), p. 176.

⁸⁹ *Ibíd.*

disciplina antropológica: la observación participante, entrevistas, encuestas y uso de estadísticas, y el respaldo teórico, que en este caso se asienta en la base de las introducciones generales elaboradas por Raph Linton en *El estudio del hombre*, y por Kroeber en *Antropología general*.⁹⁰

La obra corresponde al clásico trabajo etnográfico. Es una descripción minuciosa de la comunidad indígena y mestiza, caracterizada desde épocas antiguas por la industria manufacturera del zuro, una especie de bambú utilizado en la confección de canastos, ternos, bombas, aventadores y sombreros. Trata al detalle aspectos que van desde el medio geográfico; la “vida material” (vivienda, utensilios domésticos, vestido, alimentación); la tierra (formas de propiedad, calidad y composición); agricultura (cultivos, productos, cosechas, forestación, herramientas, abonos y riego); la industria del zuro, el comercio, la “obra médica” (higiene, salubridad, curaciones, terapéutica indígena); la “vida espiritual” (fiestas, creencias religiosas, artes y música), y más elementos de tipo social, político, y educativo.

El estudio pretende determinar...

...las aculturaciones más notables que se han producido en este grupo indígena como resultado de un lento y espontáneo proceso de ósmosis social, impuesto por las condiciones especiales que tiene el grupo de vivir con mestizos y en la periferia de la cultura blanco-mestiza de Otavalo...; y realizar algunas comparaciones en los principales aspectos de la vida con otras comunidades indígenas del valle de Otavalo... para aclarar criterios y afirmaciones erróneas de quienes piensan que la situación de los indígenas otavaleños es de un veloz proceso de aculturación, y por ende, de incorporación a la vida nacional.⁹¹

Para Gonzalo Rubio, dicha comunidad...

...poco o nada ha asimilado formas de aculturamiento de los elementos blancos y mestizos...; sus gentes se mezclan en las actividades de la pequeña urbe; sin embargo, los elementos de transculturación son menos visibles que en otros grupos indígenas más alejados de Otavalo; por ejemplo, los de Peguche, Quinchuquí e Ilumán. El autor indica que se evidencia allí una aculturación “lenta, desordenada y a veces inconveniente”.⁹²

⁹⁰ Cfr. Segundo Moreno Yáñez (2006), p.30

⁹¹ Gonzalo Rubio Orbe (1956), p. 9.

⁹² *Ibíd.*

En *Punyaró*, el indio es enfocado desde su naturaleza colectiva, como miembro de una comuna y como el protagonista principal en la relación interétnica indio-mestizo, una relación desigual que exige como solución la creación de un proyecto de desarrollo de carácter integral, basado en la reforma agraria, el cooperativismo y en el mejoramiento agrícola y artesanal, asesorado —tal como se sugería en México— de antropólogos sociales.

Señala la necesidad de introducir políticas de desarrollo económicas, sociales y espirituales, encaminadas a...

...la pronta incorporación del indígena a la vida nacional y a su transformación en una fuerza más vigorosa y consciente en el progreso de los distintos aspectos de la vida del país. (Pero explica esto como un proceso) de aculturación ordenado, sin un transplante total de las formas culturales indígenas porque esto sería mantener una posición anticientífica y de desconocimiento total de sus valores y virtudes... Su esencia y realidad sociológica y espiritual deben adaptarse y condicionarse a las exigencias y características de la vida actual... que proceda, no sólo de acción espontánea, sino de agencias o programas que impulsen ese proceso de desenvolvimiento..., y de la voluntad y acción de la comunidad, porque no se puede pensar que las comunidades indígenas... son tablas rasas en las que se puede esculpir o labrar a gusto y capricho.⁹³

Sugiere, además, la formación de líderes indígenas y la urgencia de un cambio de mentalidad tanto en el sector blanco-mestizo como en el indígena.

Por su parte, *Aculturaciones de indígenas de los Andes*, toma un nuevo rumbo: la posibilidad de experimentar, desde la acción estatal, formas de incorporación a la sociedad nacional por medio de un proyecto piloto a aplicarse en zonas rurales de Bolivia, Ecuador y Perú. Su objetivo específico: la selección y descripción de comunidades “tipo”, caracterizadas por un apreciable nivel de desarrollo y “transculturación”. Propuesta nacida por petición expresa de los tres gobiernos a la Organización Internacional del Trabajo. Rubio Orbe participa en calidad de asesor experto de la UNESCO.

La elección recayó en las comunidades de Huatajata, en el altiplano de Bolivia; en varias parcialidades del valle de Otavalo y Atuntaqui en la Sierra ecuatoriana, y en Muquiyaayo, en la Sierra peruana. Los avances de estas comunidades, se estudian como producto de fuerzas e iniciativas propias, en unos casos generadas en el seno de las mismas

⁹³ *Ibíd.*, p. 417.

comunidades; en otros, por el contacto comercial, cultural y de cierta convivencia con grupos de otra cultura.

Además, se indica que el desarrollo de Huatajata se debe básicamente a la intervención de un factor externo: la de una Misión Bautista Canadiense, que adquiere tierras, las entrega a los indígenas en extensiones suficientes para su subsistencia, dejando una parte en manos de los organizadores para ser trabajadas por los propios pobladores en forma de arrendamiento. A los misioneros se los considera como “verdaderos promotores sociales”, que se granjean la confianza de la comunidad, al organizar una cooperativa de consumos, comprar víveres para los socios y venderlos a precios razonables y con ciertas facilidades en el reparto; a más de instruirlos en los métodos y beneficios del cooperativismo, con ejemplos de “trabajo, puntualidad, honradez y desprendimiento”.⁹⁴

Sin embargo —anota Rubio Orbe en *Aculturaciones de indígenas de los Andes*—, la motivación principal de la Misión Bautista Canadiense se encamina a la propagación de su credo religioso, a “conquistar esos creyentes para convertirlos a la nueva secta”, lo cual es cuestionado:

...acaso, los otros aspectos —manifiesta Rubio Orbe— al tiempo de ayudar al progreso, fueron medidas para atraer a la nueva iglesia... No pensamos ensalzar la obra desde un punto de vista religioso. Nada nos liga a la acción de estos pastores; por el contrario, nuestro criterio personal, muy sentido y sincero, es que en los trabajos de promoción social..., lo menos aconsejable es recurrir a la religión, sea cual fuere ésta, como medida y técnica. Sabido es que la acción de esta clase toma los otros aspectos de la vida como simples medios para llegar al fin religioso...; pero, dejando de lado la acción religiosa, la superación alcanzada y el ritmo definido de incorporación de estos grupos a la vida nacional y a su progreso en Bolivia, nos llevan a encontrar la acción como digna de admiración y elogio⁹⁵.

En el caso de las parcialidades de Peguche, Ilumán, Quinchuquí, Agualongo y San Roque, el autor considera que el progreso está pautado por “una acción natural y espontánea”, producto de las interrelaciones de convivencia con grupos blanco-mestizos, en diferentes campos como: ubicación de viviendas, fiestas religiosas y familiares, aulas escolares, deportes, distracciones, industria y comercio; lo cual les ha brindado mejores

⁹⁴ Gonzalo Rubio Orbe (1953), p.197.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 197-198.

posibilidades para el desarrollo. En definitiva, Rubio Orbe piensa que hay fuerzas latentes y prácticas muy valiosas que pueden “ser encarriladas hacia una acción de cooperativas modernas y técnicas”, y que estas comunidades bien pueden señalarse como “ejemplares”, dignas de “estudio y consideración”⁹⁶, dado que el proceso de aculturación...

...ha hecho surgir una confianza individual y colectiva entre estos indígenas. En sus relaciones con blanco-mestizos demuestran seguridad y confianza en sus actos...; las formas de reacción al complejo de inferioridad tienden a una superación...; son sociables y hospitalarios... Muchos de ellos han aprendido el español; se ven obligados a practicarlo con frecuencia en sus actividades comerciales y en las relaciones con los otros grupos... Los indígenas han adquirido una lengua más manteniendo la suya propia... Por desgracia, los progresos del campo cultural, los relativos al nivel de vida, no están en la misma proporción que los del campo material. El aumento de recursos económicos ha servido para ingerir bebidas alcohólicas costosas..., para pasar los cargos religiosos con más pompa y derroche, pero no siempre para atender al campo educativo, emprender progresos que redunden en una mejor existencia, en hallar distracciones sanas y provechosas, sanear los campos y viviendas, en interesarse por la obtención de agua potable.⁹⁷

De otro lado, cuando Rubio Orbe estudia la comunidad de Muquiyauyo, en el valle de Mantaro, precisa que es un modelo de progreso por acción directa de la escuela, y da el ejemplo del primer normalista graduado, quien luego de buscar el apoyo de sus colegas, “hizo de los planteles las células generadoras de vida y progreso”, y así en las nuevas escuelas surgieron programas para el adelanto de las entidades y organismos sociales especiales, para lo cual se contó también “con la acción benefactora y dinámica de los maestros”. De esta forma “transformaron a la educación en fuerza funcional, fuera del aula, y en obra generadora en la comunidad”, y fueron alcanzando un significativo desarrollo en la producción agrícola, incrementando su nivel de participación en la economía monetaria y crediticia con instituciones bancarias, en la dotación de servicios básicos como agua y electricidad, en la concepción de un moderno cooperativismo y en la organización social de la comunidad.⁹⁸

En el tiempo en que se realizó el estudio, Muquiyauyo presentaba reveladoras estadísticas: sesenta y seis hombres graduados en medicina, leyes, ingeniería, teología,

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 201.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 209-210-211-212.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 212.

economía, y educación rural; y diecinueve profesionales mujeres entre normalistas urbanas, rurales, economistas y en oficio de corte y confección.

Las conclusiones a las que llega Rubio Orbe con relación a las comunidades examinadas es que éstas develan un...

...sensible progreso y constituyen ejemplos objetivos, indiscutibles, sobre las posibilidades y el valor individual y colectivo de los indígenas. Son réplicas elocuentes que explican que el retraso del indígena no es sino el resultado del proceso histórico a que se vieron sometidos a partir de la Colonia; son pruebas efectivas de los valores que guardan los indígenas como individuos y como grupos humanos, a pesar de las adversas condiciones de vida que han tenido que soportar... Un ensayo intencionado que complete el proceso iniciado puede dar normas, pautas, experiencias y técnicas para una futura extensión de la obra con el carácter de nacional.⁹⁹

Haciéndose eco del paradigma dominante en círculos intelectuales y en organismos internacionales, y en medio de un proceso reflexivo propio, Rubio Orbe decide abandonar la anterior línea de trabajo. Acoge ahora una nueva política: la de la “integración”, como alternativa para un mejor destino sociocultural de las poblaciones indias y un camino hacia el mestizaje. He aquí su pensamiento:

La *Integración* se encamina hacia la unidad nacional; pero se diferencia de la política anterior en aspectos específicos y muy importantes... Desde un punto de vista teórico, es una política y estrategia que busca una composición equilibrada y armónica de dos o más culturas, de dos o más grupos humanos que van a *integrarse* para formar una tercera posición o cultura, con formas y características de los elementos *integrantes*... Hay que considerar dos elementos humanos que van a participar en la búsqueda de un nuevo resultado. Consideramos, por tanto, el primer ingrediente para nuestra posición indigenista, la de las comunidades y grupos aborígenes. Frente al destino de ellos se hace indispensable conocerlos, investigarlos y analizar las características de esas colectividades que van a ser uno de los componentes de la integración, de la definición de la unidad nacional, de la búsqueda del mestizaje.

(La integración) ...busca el conocimiento de la realidad indígena; selecciona los valores y características que deben conservar y desarrollar los indígenas; señala los elementos o ingredientes que deben pasar a ser patrimonio o característica de los grupos; debe aconsejar

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 213-222.

los elementos que se necesita eliminar o sustituir mediante formas que no signifiquen atropellos, violencias, choques o desequilibrios dramáticos... Una integración bien concebida debe utilizar métodos de trabajo que permitan formas de tipo democrático... de participación activa y directa de los propios indígenas en las etapas de planificación de proyectos y programas, en los procesos de ejecución y trabajo, en la captación y adopción de formas de aculturación y en la evaluación de impactos y resultados.¹⁰⁰

Además, habla de la posición y actitud de los no indígenas en el proceso de integración. Es indispensable y necesario, dice...

...que se produzca un cambio de actitud de los grupos no indígenas frente a los indígenas. Este cambio de actitud debe eliminar, en forma absoluta, la discriminación, el menor valer de los indígenas, y de la posición complementaria de superioridad, de posición de mando de los blanco mestizos frente a los indígenas... Si los grupos no indígenas, en los distintos estratos, niveles y posiciones, no eliminan la discriminación, las actitudes y criterios del paternalismo, el fingido afecto y cariño de caridad y dádiva, no habrá una verdadera y auténtica integración.¹⁰¹

Aspectos indígenas (1965) ejemplifica esta posición. Teniendo como marco una amplia descripción de la cultura material, espiritual, educativa y de organización social indígena, resalta la importancia de la aculturación e integración, el valor del mestizaje, la necesidad imperiosa de una reforma en el agro; y menciona las distintas instancias de integración gubernamentales y no gubernamentales actuantes en nuestro país, como el ministerio de Previsión Social y Trabajo —al que le correspondía por esos años la acción indigenista—, el Instituto Indigenista Ecuatoriano; el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía; la Sociedad Ecuatoriana de Antropología; la Federación de Indígenas del Ecuador enmarcada en la acción política partidista; la Junta de Defensa del Indio, dirigida por mestizos pertenecientes a tendencias políticas de izquierda.

La década de los setenta imprime un viraje en la filosofía indigenista latinoamericana. Las Declaraciones de Barbados son el punto de partida para trazar una nueva ruta diferente a la hasta entonces administrada en el proceso reivindicativo indígena.

¹⁰⁰ Gonzalo Rubio Orbe (1976), p. 460-461.

¹⁰¹ *Ibíd.*

Ahora los indígenas querían convertirse en actores directos de sus propios procesos de desarrollo. En la primera Declaración, celebrada en enero de 1971, con la intervención de antropólogos y misioneros religiosos, se proclamó a viva voz la autodeterminación: el indio protagonista de su propio destino. La segunda, realizada en julio de 1977, tuvo una tónica especial: la presencia de líderes indígenas y la asunción de una nueva ideología denominada Indianismo. Los cambios fueron trascendentales: se pasó de un indigenismo de integración a un indigenismo de participación primero, y de autogestión después, que arrancó con la cogestión de indios y antropólogos para terminar prescindiendo de los profesionales de la antropología.

Un momento sin duda determinante en el pensamiento y la trayectoria de Gonzalo Rubio, para quien la política integracionista se colocaba ahora en una plataforma de cuestionamientos frontales. En una ocasión, en un diálogo mantenido con una dirigente indígena de los Estados Unidos, se interrogaban: “¿Qué aspectos o características culturales deberían ser materia de integración recíproca de una cultura a la otra?; ¿quiénes serían los encargados de seleccionar esos aspectos y formas de vida?; ¿no se correría el grave riesgo de que sea el dominio, poder y esta superioridad de los no indios, que se impongan y con ello surja una despiadada forma de etnocidio?”.¹⁰² En el último de sus trabajos: *Los indios ecuatorianos, evolución histórica y políticas indigenistas*, publicado en 1987, escribió: “Personalmente puedo ubicarme en ese proceso de evolución y cambio, con sentido positivo a favor del indigenismo”, y añade:

Recuerdo mis pensamientos y juicios críticos al valorar los excepcionales méritos y virtudes del gran Eugenio de Santa Cruz y Espejo. Cuando estudié esa personalidad y escribí su biografía, creí que el mejor destino para la población indígena del país sería el mestizaje cultural, hasta alcanzar los niveles más altos y brillantes de los excepcionales valores que él representó. Pasado el tiempo, después de haber conocido nuevas políticas y estrategias emergidas de las ciencias sociales...; en especial, cuando tuve la oportunidad de observar y admirar las posiciones, razonamientos y juicios de los propios indígenas, que reclamaban su esencia de indios y defendían y exaltaban sus derechos a conservar y mantener sus culturas, con múltiples razones y juicios, entonces, medité y cambié la posición original exclusiva, para dar paso, también y con el carácter de alta prioridad; con una posición sincera de auténtico valor, a la política de la autodeterminación de los propios pueblos aborígenes frente a sus destinos; y pensé en la obligación de los no indígenas para

¹⁰² Gonzalo Rubio Orbe (1987c), p. 183.

respetar esos criterios, y garantizar y ofrecer elementos y fuerzas que eviten, y mejor, eliminen las formas de discriminación y abusos que conducen a etnocidios y hasta genocidios. Acepté también que para el progreso y desarrollo de países como el nuestro, en que existen varias formas de vida, *el pluralismo cultural ofrece un camino ancho, humano, justo y digno de existencia.*¹⁰³

Esta obra será el espacio en donde Gonzalo Rubio deja consignada una reflexión concienzuda de lo andado. La primera parte es una muestra de su vasto conocimiento: resume la evolución histórica de los pueblos indígenas desde la etapa aborígen hasta la era republicana, y tiene, como siempre, un eje transversal de condena y rechazo a cualquier forma de explotación.

En la parte segunda, se analizan con amplitud las políticas y estrategias, y se trata el tema de las sociedades que habitan en la selva, postulando para ellas el “respeto pleno y absoluto a las culturas indígenas”:

Cualquier forma de contacto con las otras culturas o los grupos no indígenas pueden ser fatales y de procesos que producen etnocidios y hasta genocidios... La penetración de los programas de gobierno en las regiones selvícolas representa para los indígenas azotes y tragedias. Se reducen las superficies geográficas de existencia; se destruyen los medios y recursos de vida; se limitan las zonas arbóreas que ofrecen alimentos..., las áreas de caza, ríos y lagos de pesca. Los procesos de penetración de elementos extraños son amenazas de tipo sexual, con violaciones, siembra de enfermedades venéreas y otras tragedias más.¹⁰⁴

Las palabras de cierre de su obra postrera hablan por sí solas:

Anhelamos con toda sinceridad, que se mantenga una apertura franca y leal entre las varias culturas y grupos étnicos de la Patria, para mantener el análisis y diálogo que permitan la vivencia del Derecho, el equilibrio y la razón para encontrar denominadores comunes o exponentes a favor del cambio, de mejores destinos; que logren eliminar los peligros de las discriminaciones, los complejos colectivos de superioridad o inferioridad, para alcanzar que la participación activa y directa de los indios supere el paternalismo y la imposición.¹⁰⁵

¹⁰³ *Ibíd.* La cursiva es nuestra.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p. 215-216.

En el último itinerario de su vida, Gonzalo Rubio Orbe, sigue cavilando, sigue produciendo ideas, manteniéndose al día con las nuevas propuestas, luchando, apoyando el avance paulatino de los indígenas. Alejado ya de las directrices burocráticas de los organismos internacionales, se sumerge en su ser interior y se autoevalúa, poniendo de manifiesto el mayor de sus rasgos diagnósticos: una integridad profesional y humana a toda prueba. Así, cierto grado de romanticismo y paternalismo presentes en su recorrido inicial, van a dar paso a la defensa de la autogestión, de la autonomía indígenas y de la pluriculturalidad, e incluso al reconocimiento de un Estado plurinacional, que aunque polémico, lo percibía factible.

6.4 Presencia en el Instituto Indigenista Interamericano

La personificación del investigador consecuente con la causa indígena y comprometido con una reforma culturalmente ética de las naciones indoamericanas, fueron factores decisivos para que postularan a Gonzalo Rubio Orbe al cargo de Director General del Instituto Indigenista Interamericano —en reemplazo del catalogado indigenista de amplio reconocimiento internacional Gonzalo Aguirre Beltrán—, cargo que desempeña desde junio de 1971 hasta julio de 1977.

La elección tuvo fuerte asidero en el pensamiento de científicos sociales, autoridades y políticos, que propugnaban un cambio en la conducción institucional, asignándole una mayor proyección continental, y cobró especial relevancia por ser la primera vez en recaer en manos de un experto de nacionalidad no mexicana, tomando en cuenta que el contendor era el destacado antropólogo Alfonso Villa Rojas, a la sazón, director del Departamento de Investigaciones Antropológicas del mismo instituto.

Su gestión tuvo como prioridades las publicaciones, cursos y seminarios, visitas a países miembros, y el acercamiento con organizaciones indígenas. Durante su período salieron a la luz veinticuatro números de la revista *América indígena*, con prólogos de su autoría; trece estudios de la realidad indígena de Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Estados Unidos, Guatemala, México, Panamá, Perú y Venezuela. Asimismo, una sección especial de información e intercambio entre países miembros denominada Noticias Indigenistas de América, además de informes de las

principales actividades cumplidas por el Instituto. Con igual empeño se atendió la difusión del *Anuario Indigenista* y se ampliaron las series: *Ediciones Especiales* y *Antropología Social*.

Cursos y seminarios (treinta y dos con un total de ochocientos cuarenta y ocho becarios) apuntaron a favorecer la capacitación y formación de profesionales, indígenas y no indígenas, directores de dependencias indigenistas, educadores, trabajadores sociales, agrónomos, médicos y enfermeras, involucrados en acciones directas con poblaciones aborígenes. Enfocados en el terreno de las ciencias sociales, indigenismo y disciplinas afines, se trabajaron temas como: El Indigenismo en el ámbito continental; Antropología aplicada, Técnicas de investigación social; Educación de niños y adultos indígenas; Desarrollo de la comunidad en el desarrollo regional y nacional, Reforma agraria; mediante una técnica de participación activa y directa.

Escenarios que fueron también propicios, como señala Rubio, para formular...

...denuncias concretas, a veces dramáticas, sobre formas de explotación, discriminación, abusos, usurpación de tierras y otras realidades negativas que soportan los indígenas en algunos países... y receptor denuncias en contra de indígenas altamente aculturados que se han transformado en nuevos caciques que quieren imponer sus voluntades... Afirmaciones de dirigentes indios que manifestaban, más o menos lo siguiente: 'los peores enemigos de los indios son los indios aculturados y educados en la otra cultura, que olvidan a sus hermanos, se transforman en caciques y mandones, en explotadores del trabajo, con engaños y abusos solapados... que desencadenaron reacciones y respuestas favorables de gobiernos y medios masivos.¹⁰⁶

Su travesía por los países miembros fue amplia: setenta y cuatro visitas a áreas indígenas con fines específicos de observación, orientación y cumplimiento de programas en marcha; de gran relevancia son aquellas realizadas a la isla Bananal y el Parque del Xingú, en la Amazonía brasileña; y al Perú, en zonas de aplicación de la reforma agraria. Mantuvo relaciones altamente provechosas con dirigentes y organizaciones indígenas de Argentina, Costa Rica, Ecuador, Guatemala, Perú y Venezuela; el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, asentado en Canadá, y la Confederación de Pueblos Indígenas de Centroamérica, México y Panamá; con miras a la formación y capacitación de

¹⁰⁶ Gonzalo Rubio Orbe (1977) p. 203-204.

“profesionales auténticamente indios..., a entablar relaciones humanas cordiales y de amigos sinceros... y para conocer más cercanamente sus aspiraciones y peticiones”. Intenciones muchas veces incomprendidas —dice Rubio— que estuvieron a punto de frustrar el...

...cumplimiento de las acciones y esfuerzos sobre la base de principios que compartíamos; pero que, debido a la índole, los factores actuantes y la lealtad al compromiso que adquirimos, se adoptó prudencia y tino para servir al Organismo y a su misión. No fueron pocas las ocasiones en que tuvimos que jugarlos “cartas definitivas” para ser leales con nuestros deberes y principios; para no traicionar a la causa indigenista. Por fortuna casi siempre *nos acompañó la suerte*.¹⁰⁷

La recompensa de muchos no se hizo esperar: lo declararon “amigo fraterno, honesto y sincero”.¹⁰⁸

Su gestión fue ampliamente destacada y respaldada por el Comité Ejecutivo y el Consejo Directivo, integrado por los embajadores de los 16 países miembros del Instituto Indigenista Interamericano; razón de sobra para demandar su reelección de manera unánime. No aceptó por motivos de índole familiar.

6.5 Rubio Orbe y el pensamiento indigenista de Simón Bolívar

En junio de 1993, Rubio Orbe es ascendido al rango de Miembro de Número de la Academia Nacional de Historia. Su discurso de rigor versará sobre: *El Libertador Simón Bolívar y el destino de la Población Indígena*; cuyas principales fuentes: *La Legislación Agraria del Libertador*, *Decretos del Libertador* y *Cartas del Libertador*, ayudaron a Rubio a develar una faceta poco conocida y estudiada del magnánimo personaje.

Es así que Gonzalo Rubio halló en Simón Bolívar claras posiciones en favor de la causa indígena, tanto en los epistolarios enviados a amigos y personajes prestigiosos de aquella época, como en la expedición de una serie de decretos relacionados con los derechos sobre la tierra o *allpa mama*; los derechos individuales y sociales y el trabajo; el

¹⁰⁷ *Ibíd.*

¹⁰⁸ *Ibíd.*

tributo de Indias; el rol desempeñado por la Iglesia; la presencia de caciques indígenas; y la educación indígena.

En cuanto a lo primero, el autor señala importantes las siguientes cartas escritas por el Libertador a Francisco de Paula Santander:

Los pobres indios se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello y ultimadamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho (30 de enero de 1823).¹⁰⁹

En carta fechada el 28 de junio de 1825, refiriéndose a los indios del Alto Perú:

Estos primitivos propietarios de nuestro país han sido objeto de mi predilecta solicitud; y todos los peruanos del sur han obtenido junto con la libertad, los bienes que dependen de mis facultades. He dictado reglamentos beneficiosos y generosos a favor de los indígenas que se hallaban oprimidos por ese Gobierno perverso que hemos expulsado.¹¹⁰

En relación a los decretos que pautan las reformas de los aspectos arriba citados, Rubio los resume y explica así:

En el ámbito de la propiedad de la tierra:

Integrados los resguardos en lo que se les haya usurpado, los jueces políticos repartirán a cada familia tanta extensión de tierras cuanto cómodamente pueda cultivar cada una, teniendo presente el número de personas de que consta la familia y extensión total de los resguardos... Se devolverá a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos, según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerlas los actuales tenedores...No teniendo aprobación de la autoridad a quien corresponde o correspondido concederla, quedarán sin efecto ni valor, aunque haya subsistido por tiempo inmemorable.¹¹¹ (Decreto de Cundinamarca de 20 de mayo de 1820, título 3º)

¹⁰⁹ Gonzalo Rubio Orbe (1998), p.217.

¹¹⁰ *Ibíd.*

¹¹¹ *Ibíd.*, p. 218. El término resguardos refiere la propiedad comunal en Colombia.

Bolívar, dice el autor, establece un beneficio mayor a los indios que fueron despojados de sus tierras, recompensándoles “con un tercio más de terreno” sobre los demás beneficiarios.¹¹² (Decreto del Cuzco de 4 de julio de 1825)

Sobre las tierras de comunidad:

En parroquias donde haya tierras de comunidad o resguardo, se asignará a cada familia de indígenas la parte necesaria para su habitación y cultivo particular, a más de lo que necesiten en común para sus ganados y otros usos. (Decreto de Bogota de 15 de octubre de 1820, artículo 19).

Artículo 20: estipula que los sobrantes de esas superficies se arrienden, pero en este caso, en “beneficio de las comunidades”.¹¹³

Respecto de la parcela familiar, Rubio retoma el citado decreto de Cundinamarca y lo resume así:

La superficie de tierras para cada familia debe permitir dar trabajo “cómodamente” a todos los miembros de ella; al igual que producir para el buen sostenimiento de todos los miembros de esas familias.¹¹⁴

Frente a los Derechos individuales y sociales y el trabajo, Rubio señala lo siguiente:

“La base de la Constitución de la República” es la igualdad de todos los ciudadanos...; por tanto, esa igualdad “es incompatible con el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas”... y con “las exacciones y malos tratamientos...en todos los tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y aun hacendados”.¹¹⁵ (Decreto del Cuzco arriba citado)

En el mismo decreto, apunta que Bolívar condena...

...el precio del trabajo a que ellos han sido dedicados de Grado o por la fuerza, así en la explotación de minas como en la labor de tierras y obrajes que han sido defraudados de

¹¹² *Ibíd.*, p. 219.

¹¹³ *Ibíd.*, p. 220.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 222.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 223.

varios modos... Ningún individuo del Estado exija directa o indirectamente el servicio personal de los peruanos indígenas, sin que proceda un contrato libre y con el precio de su trabajo... Se prohíbe a prelados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados, dueños de minas y obrajes emplear a los indígenas contra su voluntad en faenas, séptimas, mitas, pongueajes y otra clase de servicios domésticos y usuales.¹¹⁶

Frente al Tributo de Indias, nuestro investigador sostiene que Bolívar...

...se vio obligado a mantenerlo debido a las tremendas necesidades económicas que impusieron las guerras y luchas de la Independencia, a las necesidades para la existencia del Estado y las funciones públicas, administrativas, militares y religiosas a su cargo”.¹¹⁷

Aunque resalta que mantuvo este tributo personal “sobre bases de igualdad social y cívica, porque se estableció para todo ciudadano colombiano; igualando ante la ley a los indios con los demás ciudadanos”; exonerando del tributo a enfermos y lisiados y fijando límites para dueños de pequeñas propiedades de tierras, para lo cual diseñó de forma minuciosa requisitos para la designación de recaudadores: selección con ternas; la supervisión de autoridades superiores y castigos y multas para estos funcionarios.¹¹⁸

En el ámbito eclesiástico:

...Las cofradías, cuyos ganados no pastarán en los resguardos, si no pagan arrendamiento, ni serán guardados por los naturales... Cesará absolutamente desde este momento la costumbre de no administrar los sacramentos a los feligreses mientras no hayan pagado los derechos de cofradía y congrua; la de obligarlos fiestas a los santos y la de exigirles derechos parroquiales de que están exentos los naturales por el estipendio que da el Estado a los curas... prácticas escandalosas y contrarias al espíritu de la religión, a la disciplina de la iglesia y a todas las leyes.¹¹⁹ (Decreto de Cundinamarca, arriba citado).

En cuanto a la eliminación de los títulos y autoridad de los caciques, al decir de Rubio, agentes de explotación al servicio de la administración civil y religiosa, del decreto del Cuzco interpreta:

¹¹⁶ *Ibíd.*, pp. 223-224.

¹¹⁷ *Ibíd.*, p.225.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ *Ibíd.*

“Títulos y autoridades de caciques quedan extinguidos”...La Constitución de la República “no conoce desigualdad entre los ciudadanos”... no existen “títulos hereditarios”... no se asigna “autoridad alguna a los caciques”.¹²⁰

Por el lado de la educación indígena, del decreto de Cundinamarca Rubio infiere que los fondos obtenidos en los arrendamientos de las tierras sobrantes de los repartos indígenas, debían destinarse...

...parte para el pago de los sueldos de los maestros de las escuelas que se establecerán en cada pueblo... Todos los jóvenes mayores de cuatro años y menores de catorce asistirán a las escuelas donde se les enseñará las primeras letras, la aritmética, los principios de la religión, y los derechos y deberes del hombre y del ciudadano en Colombia, conforme a las leyes.¹²¹

Postula, además, a Bolívar como un adelantado de la educación indígena, por su valoración y equiparación del kichwa al mismo nivel del latín y el griego. Sin embargo, reconoce que todo aquello que Bolívar hizo en pro de la eliminación de las estructuras y costumbres de explotación a los indios...

...quedaron como conquistas legales, teóricas. Inclusive sus grandes ideales y sacrificados esfuerzos para una integración de los pueblos y naciones libertadas por su espada, fueron arrasados por la ambición descontrolada de los grupos que se apoderaron de las tres repúblicas... Satisfechas las mezquinas ambiciones y entronizados gobiernos que acabaron con lo grandioso que hicieron los libertadores, se volvió a las coloniales formas económicas y sociales: a la explotación del trabajador, especialmente del indio; casi todo igual a lo que se vivió en el medio colonial, en el feudalismo de formas inhumanas... Se adoptaron formas con cambios de nombres para una larga duración en la explotación de los aborígenes, pero la esencia fue la misma: en nuestro país, la encomienda y los obrajes formaron las haciendas y latifundios; los encomendados pasaron al sistema del concertaje, del indio gañán propiedad privada e integrante del feudo...¹²²

¹²⁰ *Ibíd.*, p.227.

¹²¹ *Ibíd.*, pp.227-228.

¹²² *Ibíd.*, p.230-231.

7. CONCLUSIONES

La práctica del indigenismo, en tanto orientación propositiva y reguladora de la acción política en los países latinoamericanos, se convirtió en un fenómeno complejo de aplicación; porque complejo fue el proceso de expoliación de centurias al que se vieron expuestos los pueblos originarios desde el arranque mismo de la dominación europea. Sin duda, mucha agua ha corrido bajo el puente de la llamada ‘redención del indio’ desde los albores de la era conquistadora; pero aquello que se ha procurado hacer, en términos de realizaciones concretas, representa apenas una pequeña porción de tiempo en la trama de posibles soluciones venidas desde distintas ópticas y vertientes.

El propio surgimiento de la disciplina antropológica es un hecho relativamente reciente (segunda mitad del siglo XIX), y en su recorrido inicial de investigación de las llamadas sociedades “primitivas”, muchas veces asumió un rol de apoyo en la continuidad de la explotación colonial. La emergencia del indigenismo en nuestra región (siglo XX), como praxis de la ciencia antropológica, va a tener otras pretensiones: dilucidar las transformaciones suscitadas por el dilatado contacto cultural en las marginadas sociedades indias, para favorecer un proceso de inclusión al contexto social nacional. En este marco de reordenamiento nacional, el cómo gestionar dicho proceso provocó un sinnúmero de desencuentros y críticas respecto de las políticas indigenistas colocadas en el tapete del debate y de su consiguiente acción práctica. Algo que no debe sorprendernos al tratarse de un fenómeno de difícil administración, que parte del propio sujeto de la acción: el indio, cuya presencia histórica en nuestras naciones ha sido evaluada a través del tiempo bajo cánones de inferioridad, no solamente desde una perspectiva de orden fenotípico sino, sobre todo, de plena subordinación en las estructuras socioeconómicas dominantes.

Como consecuencia, aquello que empezó a gestarse en esa dirección iba necesariamente a provenir de los sectores no indios, sea adoptando enfoques paternalistas, desconociendo en unos casos la esencia y la diversidad de las culturas indias, o como respuesta a un auténtico humanismo; no obstante, su importancia capital reside en la demanda prioritaria y de inadmisibles postergación de la cuestión indígena planteada por

aquellos promotores del indigenismo, y en su esfuerzo por otorgar legitimidad ciudadana a los diferentes grupos étnicos, enfocados como los “otros” en la dinámica excluyente de las autotildadas naciones unitarias. Espinosa tarea, por cierto, que no siempre saldrá bien librada en el escrutinio levantado en el seno de las ciencias sociales y en el ámbito académico a nivel regional.

El indigenismo conlleva varias dimensiones. Una de ellas es la institucional, plasmada en una organización especializada dentro del contexto regional latinoamericano: el Instituto Indigenista Interamericano, cuyo cuerpo teórico y técnico incidió en las acciones posteriormente ejecutadas dentro de los proyectos denominados de ‘Desarrollo de la comunidad’, y en la promoción social de los grupos indígenas. Una labor pionera que, en tanto tal, tuvo vacilaciones, ambigüedades y muchas veces, inclusive, un distanciamiento de los fundamentos básicos del indigenismo. Sin embargo, ello no obsta para asumir que buena parte de la acción social desarrollada en los países andinos, a través de varios programas como la Misión Andina y el Desarrollo Rural Integral, se generó y expandió gracias a las experiencias y el trabajo realizado por los indigenistas. Por tanto, visibilizarlos, simboliza un gesto de reconocimiento histórico.

Una segunda dimensión reside en el sentido plural del indigenismo; pues, no fue éste unitario ni tampoco estático. De ahí que sus diversos argumentos y acentos, más aun, tratándose de una temática de profunda repercusión social, bien pudieron estar en la mesa de la confrontación y el debate en instancias pertinentes, como la académica.

Frente a lo último, vale traer a colación una controversia suscitada en el seno de la nación promotora del indigenismo, descrita por Gonzalo Aguirre Beltrán en su *Polémica indigenista en México en los años setenta* (Aguirre Beltrán, 1984) —cuyo punto de partida fue el movimiento anarquista estudiantil de 1968—, y en la cual la propia disciplina antropológica, así como la acción indigenista, y en particular la política de integración, constituyeron el foco principal de la discordia.¹²³

En efecto, científicos sociales como Arturo Warman, postulaba a la antropología mexicana como una disciplina al servicio del colonizador. Asimismo, Rodolfo Stavengahen, en 1972, criticaba su faceta integrativa, a través de los siguientes cuestionamientos: ¿es papel del antropólogo acelerar la desaparición de las culturas indias? ¿Imponerles los valores de la clase media urbana de una sociedad competitiva, destructiva

¹²³ Gonzalo Aguirre Beltrán (1984b), p. 10

y burguesa? ¿Sancionar la acelerada proletarización del indio y fortalecer con su acción otras formas de explotación más nuevas y más despiadadas? Stavengahen rechazaba las premisas ideológicas en que se funda el indigenismo, pero no descartaba las actividades orientadas al mejoramiento de las condiciones de vida de las comunidades indias, como las tareas en el ámbito educativo, de salud, comunicación y aumento de ingresos.¹²⁴

Adolfo Colombres, defensor a ultranza de la política de autogestión que empieza a propalar el Instituto Nacional Indigenista Mexicano, a partir de 1977, impugnaba el concepto de aculturación adoptado por la antropología cultural, a la que de paso la designa peyorativamente como ‘culturalismo’, al haberse transformado en fundamento de una acción indigenista sustentada por blancos y mestizos, la misma que, en definitiva, no viene a representar más que un etnocidio. Consideraba que el indigenismo y la antropología, al intentar imponer un proceso de aculturación de forma paternalista, habían cumplido ya su función histórica; y sugería la necesaria transferencia de sus técnicas y doctrinas a los pueblos indios para que sean ellos quienes encuentren su propio camino de evolución.¹²⁵

La controversia se hizo sentir también al interior del propio partido Comunista mexicano —seguidor en los 20 y 30 de la línea mariateguista— que en los años de post-guerra, y pese a las propuestas formuladas por antropólogos afiliados en sus cuadros directivos, soslayó cualquier pronunciamiento sobre los pueblos indios. Tal omisión, criticaba Rodolfo Stavengahen, se sustenta en la necesidad de reducir al indígena en la categoría genérica de campesino —intento compartido en el Perú durante el régimen de Velasco Alvarado—, dado que el indio, en la visión crítica del aludido investigador, no es más que un campesino super-explotado y su “condición cultural de *indios* sólo hace más pesada su opresión”. Luego, preservar la cultura indígena significaba, para el comunismo mexicano, un hecho anacrónico y reaccionario que contribuía a dividir al proletariado y frenaba el desarrollo de la lucha de clases y la revolución social.¹²⁶

En las postrimerías de dicha década, en la Sociedad Mexicana de Antropología rondaba el interrogante acerca de la existencia en esta nación de una antropología marxista. Un debate que, a juicio del antropólogo Andrés Medina, desembocará en dos posiciones definidas: una, reformista tecnocrática, y otra, marxista politizada; pero ambas impugnadoras de la antropología estatal indigenista. Frente a ello, Aguirre Beltrán,

¹²⁴ *Ibíd.*, p.13.

¹²⁵ *Ibíd.*, p.15-16.

¹²⁶ *Ibíd.*, p.18.

partiendo de la consideración de que el proceso de integración está determinado por el modo de producción imperante, es decir, el capitalista, sostenía que la acción indigenista...

...tendrá necesariamente tal signo y estará orientada a acelerar el movimiento de inclusión y a encauzarlo por senderos productivos. A medida que la sociedad envolvente se expande por las regiones de refugio del país, los pueblos étnicos pierden su precaria autonomía política, económica y cultural, se vuelven más dependientes y experimentan desorganización en sus antiguas formas de vida... (por lo que) es aconsejable intervenir para regular sus efectos perjudiciales... La estructura económica condiciona en última instancia la superestructura cultural, pero ésta a su vez modifica las fuerzas y relaciones de producción. La interacción dialéctica permite la reinterpretación de formas y contenidos viejos en patrones y valores modernos. La cultura de los pueblos étnicos se transforma sin perder su identidad.¹²⁷

Lo cierto es que la polémica se convirtió, al decir del citado indigenista, en “un intercambio de insultos que empañó la transparencia de los razonamientos”, y las contradicciones no alcanzaron a solventarse, más aun cuando la política de autogestión (en boga en el Instituto Nacional Indigenista hacia fines de los setentas), llegó a extremos de no aceptar ningún tipo de autoridad —su propósito era la segregación en pueblos étnicos confederados conducidos desde el vértice por el INI y manejado por indios profesionales— desconociendo así el “carácter totalizador de la organización social capitalista” y configurando un “populismo desorbitado, esto es, demagógico, que no mide las fuerzas que le opone un mundo dominado por la confrontación Este-Oeste”.¹²⁸

La presencia de indígenas profesionales y de indigenistas profesionales “que hacen de ser indios o indigenistas una profesión” —acota Aguirre Beltrán—, muestra un papel ocupacional...

...carente de autenticidad histórica, que deliberadamente tiene por contenido de propósito una falsa conciencia, y pone en grave peligro la vocación generosa que dio origen al indigenismo y la antropología revolucionaria en México... El indigenismo y la antropología en su dimensión política, sólo serán contribuciones valiosas al afán inacabado

¹²⁷ *Ibíd.*, p.26-27.

¹²⁸ *Ibíd.*, p.20-26.

del hombre por alcanzar... una vida libre y justa, si la ciencia y la ideología que postulan son auténticas en sus voceros.¹²⁹

En esta crucial década de los setentas, en lo que concierne a nuestro país, el indigenismo no tuvo el espacio que hubiese sido deseable en el escenario de las ciencias sociales, y en particular de la antropología; lo que entorpeció la posibilidad de acceder al conocimiento de la acción indigenista —cuyas eventuales falencias debían estar en el tapete de la confrontación— impidiendo vislumbrar su contribución al adelanto de la disciplina. Sorprende, por ejemplo, que la presencia de Gonzalo Rubio Orbe en la dirección de la principal instancia indigenista regional (el Instituto Indigenista Interamericano), y la solvente labor en él desplegada, hayan sido prácticamente invisibilizadas en el ámbito académico, habida cuenta que por su amplia trayectoria, fue la primera autoridad no mexicana en ostentar dicho cargo. Conviene, en este punto, retrotraer lo actuado tempranamente por Rubio Orbe desde la plataforma pública —en tanto Director General de Educación y posteriormente como Subdirector Técnico del organismo planificador del Estado— en el terreno de la educación indígena, cuyas premisas básicas apuntaban al uso imperativo de la lengua materna y al respeto a las prácticas culturales indígenas, catapultándolo como experto de amplio reconocimiento internacional en el campo de la Educación Fundamental y del Desarrollo de la Comunidad; así como su decisivo aporte en la formulación y aplicación de la primera reforma agraria, y a su apuntalamiento y difusión, a través del Instituto Indigenista Ecuatoriano, el cual presidió por un largo período. Interesa remarcar, además, su ética profesional y su compromiso sincero en la lucha a favor de los pueblos indios, permitiéndose evolucionar en su pensamiento desde una política de integración hacia una de autogestión; un sinceramiento hecho público a la luz de su última publicación: *Los indios ecuatorianos, evolución histórica y políticas indigenistas*, aparecida en 1987. En suma, un accionar prolífico y auténtico, que no concitó el suficiente interés en las instancias antropológicas de la academia.

Algo similar pareció acontecer con el pionero del indigenismo en nuestro país, no obstante que su figura y su obra clásica: *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indoamericana* (1922), han motivado una mayor preocupación en el escenario intelectual ecuatoriano. El principal logro de Pío Jaramillo Alvarado es el haberse

¹²⁹ *Ibíd.*, p.27.

involucrado tempranamente y dentro de un contexto sociopolítico extremadamente conflictivo, a levantar un diagnóstico profundo de la realidad indígena que, sobrepasando la simple denuncia retórica, facilitó la apertura al conocimiento de un universo incomprendido y desdeñado. Él supo confrontar, desde la incómoda posición de objetor de conciencia, el régimen agrario feudal, en particular el ignominioso concertaje de indios — cuestionando inclusive al liberalismo alfarista por no haberlo eliminado— atacando de esta manera la causa primigenia de la expoliación indígena, y vislumbrando desde ya una reforma agraria en la cual apoyar una política indigenista de real sustento normativo.

Mas, quizá a nombre de una rigurosidad ‘obligada’ de la disciplina antropológica, o de ciertos prejuicios ideológicos respecto de la institucionalidad indigenista, la trascendencia de su obra tampoco se hizo palpable en la palestra del análisis y de la crítica sosegada. En general, la obra clave de Jaramillo Alvarado ha pasado por un tamiz académico no siempre benevolente, orientado más bien a recalcar sus falencias respecto de la cultura indígena en aspectos como la educación, o en su postulación de incorporación de los indios a la cultura nacional, desmereciendo el aporte que en un momento histórico y social específicos, hizo nuestro pionero a la causa indígena. Aquí resulta pertinente asumir ese lugar común si resulta válido esgrimir una crítica tan poco constructiva desde la aventajada posición de la temporalidad cronológica.

Ciertamente, ha existido una suerte de olvido de nuestros indigenistas; olvido extendido al interior de los mismos pueblos indios que prácticamente ignoran la magnitud de su acción en la consolidación de una sociedad multiétnica y pluricultural. Al respecto, en una entrevista sostenida con el actual alcalde de Otavalo, no obstante su reconocimiento de “adelantado en la época” que hace de Rubio Orbe, Mario Conejo declara que desde el sector indígena...

...no ha habido un interés por acercarse a su pensamiento. Esto, en lo personal, puede ser vergonzoso, porque muchos indígenas que hemos tenido la oportunidad de estudiar, hemos leído a Mariátegui o a Arguedas, pero no al doctor Rubio. Su influencia —sostiene Conejo— ha pesado más en el espacio de la sociedad blanco-mestiza. En un pueblo pequeño como el nuestro, muchas veces se reivindica la imagen de un personaje, más no su

pensamiento. Sin embargo, la sensibilidad del doctor Rubio está presente en nuestro presente.¹³⁰

El indigenismo fue haciendo camino al ritmo de los cambios experimentados en los distintos contextos nacionales, y en la propia realidad ontológica del indígena, que paulatinamente ha ido evolucionando hacia la recuperación de su ser social y cultural, y hacia un protagonismo político en el entorno estatal de la sociedad latinoamericana. Si a él nos aproximamos, alejados de los dogmatismos que tanto ha caracterizado a la ciencia social regional, parece evidente que tanto el robustecimiento identitario como el reconocimiento de la alteridad de nuestros pueblos originarios, han sido fruto de una conjunción de acciones de los sectores indios y no indios: los indigenistas, a no dudarlo, han brindado un aporte inicial fecundo y trascendente; entre ellos, Gonzalo Rubio Orbe fue un protagonista destacado. Ignorarlo no es virtuoso ni productivo.

¹³⁰ Mario Conejo Maldonado: entrevista personal en julio de 2007.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1984a) “La polémica indigenista en México en los años setenta”, en *Anuario Indigenista*, V. XLIV. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1984b) “Impugnación y cambio”, “Praxis indigenista”, p.10-13-15-16-18-20-26-27; en “La polémica indigenista en México en los años setenta”, *Anuario Indigenista*, V. XLIV. México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1973) *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México, Instituto Nacional Indigenista, Secretaría de Educación Pública.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970) *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, UIA, Instituto de Ciencias Sociales.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970a) “Aculturación vs. Asociación”. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*. México, UIA, Instituto de Ciencias Sociales.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970b) “Cambio ideológico”. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, p.106-107.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970c) “Cambio ideológico”. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, p.98.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1970d) “Integración socio-cultural”. *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, p.40.
- Albornoz Peralta, Oswaldo (1963) *Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos*, GOOGLE.
- Harris, Marvin (1968) *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México D.F, Siglo Veintiuno, S.A.
- Jaramillo Alvarado, Pío (2008) *Pensamiento histórico, político y social*. Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Jaramillo Alvarado, Pío (2008a) “Estudio introductorio y selección”. *Pensamiento histórico, político y social*. Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Jaramillo Alvarado, Pío (2008b) “Prólogo de la tercera edición”. *Pensamiento histórico, político y social*, p.44.

- Jaramillo Alvarado, Pío (2008c) “La cuestión agraria en el Ecuador”. *Pensamiento histórico, político y social*, p.194-195.
- Jaramillo Alvarado, Pío (1983) *El indio ecuatoriano, contribución al estudio de la sociología indo-americana*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Mariátegui, José Carlos (1979) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, José Carlos (1979a) “El problema del indio”. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- Mariátegui, José Carlos (1979b) “Prólogo”. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, p. XLIV.
- Moreno Yáñez, Segundo (2006) “Estudio introductorio”. *Pensamiento antropológico ecuatoriano*, Primera Parte, Quito, Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Moreno Yáñez, Segundo E. (1994) “In Memoriam: Gonzalo Rubio Orbe”. *América Indígena*, No. 4.
- Palerm, Ángel (1967) *Introducción a la teoría etnológica*. México, D.F. Instituto de Ciencias Sociales / Universidad Iberoamericana.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1998) “El Libertador Simón Bolívar y el destino de la población indígena”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, V. LXXVI, No. 161-162, Quito.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1987a) *Los Indios Ecuatorianos, Evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1987b) *Los Indios Ecuatorianos, Evolución histórica y políticas indigenistas*, p.176. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1987c) *Los Indios Ecuatorianos, Evolución histórica y políticas indigenistas*, p.183-194-215-216. Quito, Corporación Editora Nacional
- Rubio Orbe, Gonzalo (1983) “El Doctor Pío Jaramillo Alvarado y su libro *El Indio Ecuatoriano*”, Prólogo a la tercera edición de *El Indio Ecuatoriano*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1977) “Terminación de mi labor en el Instituto Indigenista Interamericano”, en *Memoria de una acción indigenista 1971-1977*, T. V, México.
- Rubio Orbe, Gonzalo (1976) “Políticas y Estrategias en el Indigenismo de América”, en *América Indígena*, V. XXXVI, No. 3, julio-septiembre.

Rubio Orbe, Gonzalo (1965) *Aspectos Indígenas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Rubio Orbe, Gonzalo (1965a) “Educación e integración de grupos indígenas en América”. *Aspectos Indígenas*. p. 231-232.

Rubio Orbe, Gonzalo (1965b) “La Reforma Agraria y la Población Indígena”. *Aspectos Indígenas*, p.344-345.

Rubio Orbe, Gonzalo (1956) *PUNYARO*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Rubio Orbe, Gonzalo (1953) “Aculturaciones de indígenas de los Andes”, en *América Indígena*, V. XIII, No 3, julio.

Periódicos

El Comercio, Quito (1964, 1944).

Últimas Noticias, Quito (1960).

El Pueblo, Cochabamba (1954, 1953).

El Telégrafo, Guayaquil (1964).

Otros documentos

Currículum Vitae de Gonzalo Rubio Orbe (1986).

