

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES

Christian Büschges - Guillermo Bustos
Olaf Kaltmeier (compiladores)

Etnicidad y poder en los países andinos

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador
Universidad de Bielefeld
Corporación Editora Nacional

BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES
Volumen 58

Etnicidad y poder en los países andinos

Christian Büschges, Guillermo Bustos
y Olaf Kaltmeier
COMPILADORES

Pablo Andrade, Roland Anrup, Marc Becker,
Heraclio Bonilla, Christian Büschges, Guillermo Bustos,
José Antonio Figueroa, Olaf Kaltmeier, Eduardo Kingman,
Virginie Laurent, Natalia León Galarza, Juan Manguashca,
Carmen Martínez, Raúl Mideros, Pablo Ospina y Esteban Ticona

FLACSO - Biblioteca



CORPORACIÓN
EDITORIA NACIONAL

2007

CS

NB - 17424

BIBLIOTECA - FLACSO - ECU
Fecha: 9 de Octubre 2007
Cuenta:
Proveedor:
Cajón:
Donación: Guillermo B...s

FEG. 00019250
CLT. 17424
BIBLIOTECA - FLACSO

307
E 57c

Primera edición:

ISBN Corporación Editora Nacional: 978-9978-84-451-9

Universidad Andina Simón Bolívar: 978-9978-19-178-1

Derechos de autor: 027319 • Depósito legal: 003812

Impreso en el Ecuador, septiembre de 2007

© *Corporación Editora Nacional*, Roca E9-59 y Tamayo • teléfonos: (593-2) 255 4358, 255 4558, 256 6340 • fax: ext. 12 • e-mail: cen@accessinter.net • http: //www.cenlibrosecuador.org
Quito-Ecuador

Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Toledo N22-80 • teléfonos: (593-2) 322 8085, 290 8647 • fax: (593-2) 322 8426 • e-mail: uasb@uasb.edu.ec • http: //www.uasb.edu.ec
Quito-Ecuador

Impresión: Ediciones Fausto Reinoso, Av. Rumipamba E1-35 y 10 de Agosto, ofic. 203, Quito

Supervisión editorial: Jorge Ortega • Diagramación: Sonia Hidrobo

Corrección de textos: Santiago Cabrera, Manuel Mesa • Cubierta: Raúl Yépez

Contenido

Introducción	7
<i>Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier</i>	

I. ENFOQUES GENERALES

La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en la América Andina y Asia del Sur	15
<i>Christian Büschges</i>	
Clase, etnicidad y política en el contexto de los Andes centrales	37
<i>Heraclio Bonilla</i>	
Etnización de la política: una lectura desde la teoría crítica	43
<i>Jose Antonio Figueroa</i>	

II. PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

La dialéctica de la "igualdad", 1845-1875	61
<i>Juan Maiguashca</i>	
Cultura popular y proyectos civilizatorios en Quito, 1860-1930	81
<i>Eduardo Kingman Garcés</i>	
La hispanización de la memoria pública en el cuarto centenario de fundación de Quito	111
<i>Guillermo Bustos</i>	
El Estado y la etnicidad en la Asamblea Constituyente de 1944-1945	135
<i>Marc Becker</i>	

III. ETNICIDAD Y PROTESTA SOCIAL

¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo	151
<i>Natalia Catalina León Galarza</i>	

La nación movilizada: la experiencia aymara-quechua boliviana en la "guerra del gas" de 2003	169
<i>Esteban Ticona Alejo</i>	
"Bajo el árbol de manga". Resistencia y justicia indígena en medio del conflicto colombiano	179
<i>Roland Anrup</i>	

IV. ETNICIDAD Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA

¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa	195
<i>Olaf Kaltmeier</i>	
Cambio político y política de la cultura en una democracia conservadora: la conquista de derechos colectivos en la Constitución ecuatoriana de 1998	217
<i>Pablo Andrade A.</i>	
La participación política del movimiento indígena en Ecuador (enseñanzas de los casos de Cotopaxi y Cotacachi)	231
<i>Pablo Ospina</i>	
Indianidad y movilización político-electoral en Colombia: la apuesta de 'lo indio' en un país mestizo	239
<i>Virginie Laurent</i>	

V. ETNICIDAD Y RELIGIÓN

Evangélicación y movilización étnica: el aporte de la misión salesiana al movimiento indígena de Cotopaxi	261
<i>Carmen Martínez Novo</i>	
Brujas y santos en la disputa del poder: un estudio de caso sobre la politicidad implicada en la devoción a San Gonzalo	275
<i>Raúl Mideros Morales</i>	
Los autores	283
Universidad Andina Simón Bolívar	287
Universidad de Bielefeld	289

Evangelización y movilización étnica: el aporte de la misión salesiana al movimiento indígena de Cotopaxi

Carmen Martínez Novo*

A principios de la década de 1970, la orden religiosa católica de los Salesianos abre una misión con sede en Zumbahua, una parroquia localizada en el páramo occidental de Cotopaxi entre los 3.200 y 4.000 metros de altura poblada por campesinos kichua hablantes. En este capítulo propongo que los salesianos, a través de iniciativas de evangelización liberadora, lucha por la tierra, desarrollo agrario, educación intercultural bilingüe, y promoción de organizaciones sociales a escala local y provincial tuvieron un impacto determinante en la sólida organización política de orientación étnica de los campesinos del páramo de Cotopaxi. Hay que señalar que el páramo de Cotopaxi es un área que ha mostrado apoyo mayoritario al partido político de orientación étnica Pachakutik. Por ejemplo, en las elecciones a autoridades seccionales, prefectos, consejeros provinciales, alcaldes y consejeros municipales, y juntas parroquiales que tuvieron lugar en octubre del 2004, César Umajinga, representante de Pachakutik nacido en Zumbahua y formado por los salesianos, obtuvo la prefectura con 39,41 por ciento de los votos. Una proporción mayor al 31,40 por ciento que le llevó al puesto al prefecto Mariano Curicama, exitoso ex-alcalde de Guamote y también representante de Pachakutik, en Chimborazo, el otro bastión en concentración de población indígena y en militancia étnica. Los cuatro consejeros provinciales más votados en Cotopaxi también fueron representantes de Pachakutik, y en las juntas parroquiales de las comunidades con fuerte trabajo salesiano como son Zumbahua y Guangaje. Pachakutik obtuvo la presidencia y los cuatro puestos más votados a miembros de la junta parroquial. Además, el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) es una de las ramas más activas del movimiento indígena ecuatoriano en lo que se refiere a su capacidad de protesta tanto en la provincia como en marchas a la capital. En este artículo trataré algunos aspectos del proyecto salesiano, sus logros y dificultades po-

* FLACSO-Ecuador.

1. Una versión preliminar de este artículo fue publicado como "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004", en *Ecuador Debate*, No. 63, pp. 235-268.

líticas, y sobre todo cómo este proyecto se articula con las necesidades, deseos e interpretaciones de la realidad de los campesinos de la zona.

La bibliografía sobre movimientos indígenas en América Latina y Ecuador, aunque en ocasiones reconoce el destacado papel que han jugado los religiosos en la conformación de estos movimientos, no estudia este fenómeno en detalle. Quizás esto se deba a un temor justificado a restar agencia a los indígenas o a reproducir estereotipos coloniales de estos como sujetos pasivos que solo pueden ser movilizados por agitadores externos. O tal vez la resistencia a estudiar el papel de los religiosos en los movimientos indígenas se deba a las tendencias anticlericales de algunos investigadores. Una excepción son los estudios sobre el movimiento Zapatista mexicano, donde jugó un papel destacado la teología de la liberación. Autoras como June Nash (2001), Lynn Stephen (2002) y Xoxitl Leyva (2002) han explorado la importancia de los religiosos en la movilización política chiapaneca, y argumentan que considerar esta relación no resta capacidad de movilización a los indígenas, ya que precisamente la teología de la liberación buscó fomentar su capacitación, agencia, e independencia. Además, las autoras sostienen que es importante entender la relación con los religiosos para una mejor comprensión de la cultura política del movimiento indígena. León Zamosc (1993: 292) señaló hace más de una década en un importante artículo sobre los orígenes del movimiento indígena ecuatoriano: "(...) es sorprendente que el tema de las relaciones entre la Iglesia y las organizaciones campesinas e indígenas, a pesar de su gran centralidad, permanezca aún virtualmente inexplorado en la investigación social en el Ecuador." Un análisis cultural en profundidad de la relación entre religiosos e indígenas está presente en otro cuerpo bibliográfico que se centra en el tema religioso y su articulación con la identidad étnica (ver Muratorio, 1981; Lyons, 2001; Kohn, 2002; Andrade, 2004, y Rubenstein, 2005), sin embargo, estos trabajos solo se han centrado tangencialmente en el impacto de esta relación en la cultura política indígena.

La zona de Zumbahua desde el siglo XVII hasta principios del XX fue una hacienda de los Agustinos, una orden religiosa católica. Era una hacienda ganadera de páramo que aportaba principalmente lana para un obraje que la misma orden tenía cerca de Latacunga. Además producía cereales y caña de azúcar en la zona del subtrópico hacia donde la hacienda se extendía. En 1908 con la ley de beneficencia que nacionaliza las propiedades de la Iglesia, Zumbahua pasa a manos de la Asistencia Social que a su vez la cede a una serie de arrendatarios temporales para financiar obras de beneficencia urbanas. La hacienda de Zumbahua sujetó a sus trabajadores a través del concertaje y más tarde el huasipungo, y las condiciones de trabajo eran sumamente duras en relación a otras haciendas, de acuerdo a los investigadores que han estudiado esta propiedad (Weismantel, 1988; Becker y Clark, 2004). Esto es corroborado por los testimonios de los campesinos e incluso de los hacendados arrendatarios que aún viven (Rafael Gómez de la Torre, comunicación personal). En 1965, con la primera ley de reforma agraria, Zumbahua, como otras

haciendas públicas, se reparte entre los campesinos. Diferencias sociales que databan de la época de la hacienda entre mayordomos, huasipungueros con mayor o menor cantidad de tierra, arrimados, yanaperos y ayllus más o menos poderosos se reprodujeron en el reparto y dieron lugar a desigualdades y tensiones que fueron confrontadas más tarde por los salesianos en su búsqueda de una comunidad más igualitaria. En zonas cercanas como Tigua y Guangaje había haciendas privadas por lo que los campesinos llevaron a cabo tomas de tierras para presionar a los hacendados a venderlas a un precio razonable. Estas tomas eran organizadas por partidos marxistas (PCE o PCMLE) que, como señalan Fiallo y Ramón (1980) y Becker y Clark (2004) tuvieron gran influencia en toda esta zona del páramo de Cotopaxi desde los años treinta hasta los setenta. Desde la época de la hacienda existía una tradición de migración de los campesinos de la zona para trabajar temporalmente en plantaciones de la Costa y más tarde en la construcción en Quito y Latacunga. La migración se acentuó después de la reforma agraria debido a que las tierras repartidas no fueron suficientes, eran tierras ganaderas de páramo que difícilmente permitieron una agricultura intensiva, lo cual fue agravado por la erosión de los suelos, el crecimiento demográfico, y las sucesivas subdivisiones que dieron lugar a un marcado minifundismo.

Según su proyecto inicial escrito a fines de los años sesenta,² los salesianos buscaron combinar la evangelización de los campesinos con su "desarrollo humano," el cual entendieron como acompañar y asesorar a los campesinos en su lucha por el acceso a la tierra y por una mejor explotación de este recurso. Para la lucha por la tierra, para conseguir créditos para comprarla, o para convertirse en interlocutores válidos de las agencias de desarrollo agrario gubernamentales y no gubernamentales, los campesinos necesitaban de capacitación política y organización social, por lo que los salesianos fomentaron ambas a través de la educación intercultural bilingüe y del fortalecimiento de las organizaciones, aspectos sobre los que hablaré más tarde. Desde el punto de vista del desarrollo agrario, los salesianos tenían unos objetivos que pueden parecer contradictorios: por un lado buscaban promover una comunidad campesina autosuficiente, basada en la tradición kichua, y por otro buscaban modernizar la agricultura para mejorar las condiciones de vida de la población. Esta tensión entre tradición y modernización era una de las características del proyecto salesiano. Entre sus primeros objetivos estuvo la mejora de carreteras y caminos, la introducción de semillas, cultivos, y nuevas técnicas agrarias y la búsqueda de una mayor eficiencia ganadera e incluso de su industrialización. Sin embargo, estos buenos propósitos se encontraron con limitaciones debido a la pobre calidad de la tierra, al minifundismo, y a la erosión. Desde la reforma agraria, los campesinos del páramo de Cotopaxi no han podido vivir exclusivamente de la agricultura sino de una combinación de actividades que incluyen el comercio, el contrabando, el

2. *Proyecto de Zumbahua*, 1971, disponible en el Archivo Salesiano de Quito.

trabajo de la construcción en Quito y Latacunga, la artesanía en el caso de Tigua, y el incipiente turismo. A pesar de esta situación, era interesante el empeño de los salesianos en ver a los habitantes de la zona como campesinos y en criticar la migración como fuente de desorganización social, violencia, y otros males. El enfoque campesinista se reflejaba en la educación promovida por los salesianos que enfatizaba las necesidades del medio rural: los salesianos forman principalmente maestros rurales y expertos en técnicas agro-pecuarias. El pensum campesinista ha sido cuestionado por los jóvenes de la zona que prefieren una educación profesional basada en aspectos como la computación y el inglés que les prepare para lo que ellos entienden como "el mundo moderno," el cual entienden más como urbano que rural. Esto sin menoscabo del estudio de la lengua y cultura kichuas y de la formación política que sirve a los jóvenes para su inserción en las organizaciones indígenas, una fuente importante de movilidad social. Para crédito de los salesianos hay que señalar que se han adaptado a los deseos de la juventud ofreciendo clases de idiomas y computación y que no han visto una contradicción entre el fortalecimiento de la identidad étnica y el estar preparados para lo que se entiende como modernidad.

Sin embargo, los salesianos siguen promoviendo un proyecto campesinista. Ante la crisis agraria de Zumbahua han propuesto la reforestación y el traslado de los campesinos al subtropical, promoviendo cooperativas campesinas que han comprado tierras a crédito en La Maná. A diferencia de los indígenas, los salesianos no conciben la artesanía, el turismo, o la migración a las ciudades como alternativas válidas. La profesionalización de aquellos que en realidad ya no viven de la agricultura la entienden como un mal menor. Esta representación del indígena como campesino de subsistencia, reproducido también por académicos y organizaciones indígenas, tiene fuertes repercusiones políticas ya que da la espalda a situaciones e identidades más complejas y dificulta un proyecto político que confronte estas realidades. Como señala Collredo-Mansfeld (2003: 275-76, mi traducción),

Mientras que las publicaciones sobre los indígenas y su política conjuran cosmologías naturales, organizaciones campesinas y agricultura, la gente indígena por su parte vive una mezcla de vida rural y urbana. Trabajan en ciudades, rentan apartamentos, bautizan a los niños en barrios urbanos, compran en los mercados y organizan asociaciones políticas y económicas en las ciudades. (...) Viviendo en las ciudades, la gente indígena interactúa repetidamente con sus comunidades y fuera de ellas de formas fluidas que no están atadas a divisiones categóricas de gente y lugares.

Desde los años setenta los salesianos promovieron la educación intercultural bilingüe en una zona donde el 70 por ciento de los varones y el 95 por ciento de las mujeres eran analfabetos en los años setenta (Manangón, Baltazar y Trávez, 1992): primero con programas de alfabetización informales (1976), seguidamente con una red de escuelas primarias y más tarde con una secundaria intercultural bilingüe (1989) y una universidad, el Programa Académico Cotopaxi que es parte de

la Universidad Politécnica Salesiana (1994). Es importante señalar que los salesianos han sido pioneros en la alfabetización y en la educación intercultural bilingüe, antes de que se oficializaran estas experiencias en el resto del país. Voy a comentar dos aspectos ligados a la educación intercultural bilingüe salesiana que iluminan la cultura política de las organizaciones indígenas.

Los Salesianos no perciben una contradicción entre la promoción de la cultura indígena a través de la educación y la integración a la nación.³ Al contrario, precisamente ven en la etnicidad una forma adecuada de integrarse a lo nacional. El Proyecto Salesiano de 1970 señala: "es urgente crear una escuela nueva rural que defienda y desarrolle la cultura existente en el medio indígena y lograr así la integración a la cultura nacional." Los campesinos del Quilotoa están de acuerdo con la aproximación de los Salesianos, ya que perciben la educación intercultural bilingüe y su organización política basada en la etnicidad como formas de ser reconocidos por el Estado ecuatoriano. Repetidamente los graduados del colegio Jatari Unancha enfatizan, en sus tesis de grado, como uno de sus mayores logros la oficialización de sus títulos de maestros, de la red de escuelas en las que trabajan, de sus organizaciones de educadores, y de sus organizaciones políticas por medio de sendos acuerdos ministeriales. Por ejemplo, Benedicto Tigasi (1993) en su tesis de grado destaca, como uno de los mayores logros del SEIC, haber conseguido oficializar su red de escuelas y a sus educadores. Tigasi narra:

La educación de los sectores indígenas es uno de los principales objetivos del Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) que, en conformidad con las leyes vigentes, busca impulsar programas y proyectos en diferentes sectores del país. Con la fecha 4 de julio de 1984 se celebró un convenio entre el Estado ecuatoriano y la Sociedad Salesiana, mediante el cual el MEC se comprometerá a unir esfuerzos en procura de alcanzar los objetivos de la educación indígena, ratificando los acuerdos especiales realizados hasta la fecha y facultando la celebración de nuevos convenios educativos. En el año de 1987, los educadores comunitarios y el equipo de apoyo con la colaboración de otras personas se empeñaron en oficializar la experiencia educativa, con proyecto educativo del SEIC.

Lo que quiero mostrar con esta cita es la importancia que para los educadores y líderes indígenas tiene el ser reconocidos por el Estado. Nada más lejos de un movimiento que pretenda cuestionar al Estado. Este interés no responde tan solo a un deseo de ser reconocidos, sino de llegar a formar parte de las estructuras estatales, lo cual es comprensible, ya que la oficialización conlleva una contraparte económica: los maestros indígenas comienzan a recibir bonificaciones y otros beneficios del Estado de los que ya disfrutaban los maestros mestizos.

3. Debemos recordar que la educación pública universal ha sido históricamente un mecanismo de formación de ciudadanos leales al Estado-nación.

Aunque los salesianos tienen interés de integrar a los indígenas a la nación, sin menoscabar la promoción de la cultura, quizás su perspectiva era más política, idealista y espontánea en un principio y, por adaptarse a los deseos indígenas de reconocimiento estatal y de inclusión en el Estado, el programa se va volviendo más burocrático. El padre Javier Herrán (entrevista, verano 2002) señala:

Evidentemente al oficializarse ya pierdes un poco la mística porque se amplia, porque presionan otros intereses políticos. Pero fue un paso positivo (...). Creo, a nosotros nos fue bien. Nos fue bien porque desde antes en el proceso de alfabetización ya habíamos logrado con la dirección provincial aquí en Quito, ayudas económicas para los promotores (...). Había mucho interés de la gente, por eso aprendían, pero para sacar el título de haber acabado primaria, eso no podíamos. Entonces la dirección provincial de Cotopaxi nos dio una mano porque el director provincial eran buenas gentes, porque yo no encontré oposición o dificultad sino apoyo. Aceptaba que diéramos lo que se llama el examen de equiparación (...) y salían encantados los supervisores diciendo estos chicos saben mucho, saben más que en las escuelas normales y de ahí les daban el certificado por haber terminado la primaria. Eso dio una gran fuerza a la gente (...). Entonces las escuelas indígenas ante la comunidad comenzó a tener prestigio, porque al principio no tenían prestigio porque no eran profesores cholos, no eran mestizos, no eran blancos, eran runas. Y decían: ese runa no ha de saber nada si es un runa, pero cuando empezaron a encontrar certificados, ahí sí ya cambió la película.

Estos datos cuestionan el lugar común, a menudo repetido por la literatura sobre movimientos indígenas en Latinoamérica, de que lo que buscan estos grupos por medio de la educación intercultural bilingüe y de su organización política es cuestionar al Estado y proponer una opción separatista. En ocasiones, la creación de organizaciones de corte étnico no responde a un deseo separatista sino que es una reacción a la exclusión del ámbito de lo nacional. Por ejemplo, en Cotopaxi, los maestros del SEIC crearon una organización de maestros indígenas debido al rechazo que sufrieron por parte de la Unión Nacional de Educadores (UNE).

¿Qué entiende el proyecto salesiano por promover la cultura indígena y qué impacto tiene esto en la cultura política? Los salesianos piensan que se debe fomentar la cultura y la identidad, entre otras cosas, para reforzar la autoestima de los campesinos, pero esto paradójicamente no implica una opción esencialista y tradicionalista sino un objetivo modernizante. Piensan que se debe enseñar el idioma y la filosofía kichuas pero purificados, ya que de acuerdo a los salesianos los campesinos hablan un kichua impuro, corrompido por la influencia del castellano. La cultura kichua también debe preservarse pero depurándola de aquellos aspectos que se consideran negativos como la exclusión de la mujer, la reciprocidad andina que según un salesiano debe ser progresivamente sustituida por el valor cristiano de la gratuidad, de dar sin esperar nada a cambio, y otros aspectos que puedan impedir el desarrollo o la mejora de la calidad de vida. En otras palabras, aquello que se cruce con el proyecto modernizador.

Los salesianos del Ecuador fueron pioneros en la introducción de la diferencia cultural en la evangelización. Según los padres Botasso (Conferencia FLAC-SO, mayo 2005) y Manangón (entrevista, agosto 2002) la Iglesia no entendía todavía la diferencia cultural en los concilios Vaticano II y Medellín, sino que pensaba en términos de pobres. Tras la conferencia de Barbados de 1971 por primera vez se asume la importancia de tomar en cuenta la diferencia cultural en la evangelización de forma oficial. Botasso y Manangón estuvieron en Barbados y fueron pioneros y promotores de la idea que, según señalan, surgió de la larga experiencia salesiana desde fines del siglo XIX con los shuar. El proyecto salesiano de Zumbahua de 1971 ya propone: “tener en cuenta la secreta presencia del Verbo en las diversas culturas de América Latina. Lo cual obliga a los agentes de la pastoral a conocerlas, a convivir con ellas y a valorarlas”, “la proclamación del mensaje evangélico debe asumir en cuanto sea posible las categorías mentales y las expresiones culturales existentes”, la predicación debe ser en el propio idioma de los indígenas, si estos así lo desean y “la liturgia debe encarnarse en las distintas culturas y ambientes y asumir las simbologías, la música y las formas de expresión propias” (*Proyecto de Zumbagua*, 1971: 13).

Esta promoción de la cultura indígena, que los Salesianos también conectan apropiadamente con la autoestima, se enfrentó desde un principio con la resistencia de los propios indígenas. En las tesis de grado de los estudiantes del Jatari Unancha se señala repetidamente que las comunidades desconfiaban de que un indígena pudiera enseñar y pensaban que la enseñanza del kichua y en kichua eran pérdidas de tiempo, ya que el objetivo de asistir a la escuela era aprender castellano para poder defenderse en el mundo exterior y ante la cultura dominante. Por ejemplo Rodrigo Martínez (entrevista, verano 2002), profesor que ha colaborado por décadas con el proyecto Salesiano, señala,

¿Y por qué nos centrábamos en la filosofía de la educación bilingüe? Porque los mismos indígenas no estaban convencidos del valor de la educación indígena, siempre pensaban que era una situación de segunda clase, no se convencían que una educación que es pertinente de la realidad cultural es una educación con posibilidades de alcanzar la calidad. Entonces, todo el tiempo si se quiere, convenciéndoles de que el indígena es una persona que vale, que el pueblo indígena es un pueblo valioso, de que la cultura encierra cosas. Y así lo agotamos todo el tiempo, al punto que ellos lograron consolidar su identidad sobre todo colectiva.

Esto ha cambiado en parte gracias al proyecto Salesiano y en parte debido al éxito del movimiento indígena y la educación bilingüe. Hoy en día hay mucho más orgullo étnico en la zona. A pesar de este exitoso proceso, se puede observar en Zumbahua que muchos líderes indígenas de las filas de Pachakutik todavía prefieren mandar a sus hijos a la escuela hispana, a la que otorgan mayor prestigio.

Como hemos visto, tanto la lucha por la tierra, el desarrollo agrario y la educación bilingüe impactaron la organización política indígena: para conseguir tierras y créditos hacía falta organización. La educación bilingüe promovió la conciencia política étnica y formó a los líderes. Los salesianos también promovieron la organización política de forma directa. El proyecto de Zumbahua de 1971 (p. 20) daba prioridad a este aspecto:

En la solución del problema indígena, los indígenas mismos tienen que ser los sujetos activos de su acción liberadora (...) a través del proceso de concientización que les lleve al cambio de toda estructura económico-social injusta. Así pues, el objetivo fundamental de toda nuestra acción debe ser llevar a la comunidad indígena a una verdadera autogestión. Nuestra acción como agentes de cambio no es sino temporal, pasajera, subsidiaria.

Esta es otra posible razón de la invisibilidad de los religiosos en la bibliografía: estos deliberadamente promueven la organización política, pero se mantienen en el transfondo y luego se retiran (esto puede estar también ligado al voto de humildad). Tal como ocurría con la cultura indígena, en la organización política no se plantea simplemente preservar las formas de organización indígena, sino transformarlas, de forma que se conviertan en "justas y eficientes." Así los salesianos tuvieron que luchar contra las formas de poder entre los propios campesinos que venían de la época de la hacienda, por lo que estuvieron a punto de ser linchados y expulsados de la zona. Finalmente, apoyados por catequistas y otros seguidores lograron prevalecer. Para finalizar, la siguiente cita del padre Javier Herrán sacada de una publicación de Tibán, Illaquiche y Alfaro (2003: 45-48) ejemplifica el destacado papel de los salesianos en la creación del MICC:

Yo por mi parte estaba en Zumbahua y en ese tiempo ya habían comenzado las escuelas indígenas de Cotopaxi, además era promotor de FODERUMA y comenzamos en Chugchilán un proceso de adquisición de tierras (...). En alguna reunión de esas que se hacen de pastoral, veíamos el modelo del movimiento indígena de Tungurahua y el de Chimborazo, entonces vimos la necesidad de apoyar una serie de posibilidades para que las comunidades indígenas de Cotopaxi tuvieran una instancia de por lo menos conocerse... Así que hicimos una primera convocatoria, creo que fue en Chugchilán si mal no recuerdo. Nosotros poníamos todo, llamamos por la radio a la gente, poníamos los buses para que la gente venga (...). A los tres años y medio nuestro papel seguía siendo evidentemente central, de animación, de capacidad de convocatoria. En ese momento era el apoyo a la lucha por la tierra. En ese sentido no hacíamos nada nuevo o diferente a lo que hacía la FEL.⁴ Yo como promotor de FODERUMA y

4. Federación Ecuatoriana de Indios. Una organización que fue importante en la movilización indígena por la tierra desde los años treinta y que estaba articulada al Partido Comunista del Ecuador (PCE).

del Bunco Central me interesaba la organización para facilitar la acción que hacía el Estado a las comunidades, porque evidentemente sin organización no hay apoyo. Como radio, porque también era director de la radio. Como plano general lo que buscamos era crear una instancia en donde la gente pueda y decida por sí. No veíamos continuar en los sistemas organizativos tradicionales de nuestra zona (...) no porque eso lo manejara la FEI u otras organizaciones de izquierda, sino porque eso era una pirámide que se dirigía desde la capital. Yo viví varios años yendo y viniendo a Quito a cada rato a la oficina del Dr. Gualle que era abogado de la FEI. A ellos no les interesaba que la tierra pase a las comunidades, a ellos no les interesaba resolver los problemas de la gente, sino mantener a la gente en permanente movimiento y el primero de mayo llenar las calles de Quito (...).

Las tesis de grado de los estudiantes indígenas del programa corroboran la centralidad de los salesianos en la creación del MICC. Por ejemplo, César Pilaguan (1993: 5) señala: "Era muy importante porque el MICC se creó por la organización del sistema de escuelas indígenas, por el padre Javier Herrán. Cuando se fue Javier, fracasó el MICC."

Aunque los salesianos formaron a la dirigencia del MICC y trabajaron estrechamente con ella, ahora se sienten más distantes de los dirigentes, en parte porque estos se han independizado y en parte porque quieren trabajar con un sector medio de catequistas y maestros y con los más humildes para exigir a los intelectuales, a la cúpula que no olviden.

CONCLUSIÓN

Los salesianos tienen una influencia modernizadora en Cotopaxi que incluye tanto aspectos comunes de la modernización, el desarrollo de infraestructura agropecuaria, educativa y la integración a la nación, como la organización política de corte étnico que a menudo se asocia con la "tradicición", pero que en el páramo de Cotopaxi representa un proyecto de cambio profundo. El desarrollo agrario, promovido por los salesianos y otros, fracasa debido a las limitaciones del medio, pero paradójicamente persiste como proyecto político en la imagen del indígena como campesino de subsistencia, una imagen que dificulta confrontar políticamente otras realidades más híbridas y complejas. La educación es el gran éxito salesiano: transforma una región de alto índice de analfabetismo en la sede de una "universidad de altura", como los salesianos dicen irónicamente. Esta es una educación que promueve una conciencia política de corte étnico y que forma importantes líderes. La organización política directa es otro éxito de los salesianos, pero estos confrontan dificultades en la creación del "hombre nuevo y solidario" que soñaron en el proyecto de 1971: los objetivos indígenas han sido quizás más prácticos. Han buscado su integración al Estado y a lo que ellos entienden por modernidad, sin des-

cular las políticas étnicas. Parece que los habitantes de la zona no están dispuestos al grado de sacrificio que a veces les exigen los religiosos pues, quizás con mucha razón, consideran que son sujetos a los mismos derechos y deberes que el resto de los ecuatorianos. Por su parte la orden salesiana y la iglesia católica también han entrado en un proceso de cambio hacia una mayor despolitización y énfasis en lo espiritual. La pregunta es si se seguirán las tendencias de la jerarquía eclesiástica o continuarán este tipo de experiencias de corte utópico, pero que han tenido un fuerte impacto en la realidad social sobre el terreno.

Referencias bibliográficas

- Almeida, José, *et al.*,
1993 *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito, CEDIME.
- Andrade, Susana,
1994 "Las palabras de Dios", en *Nariz del Diablo*. No. 20.
- Ante, Fabiola,
1993 "Libro de experiencias vivenciales", tesis de secundaria, Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac.
- Becker, Marc, y Kim Clark,
2004 "Indigenous Struggles for Land Rights on the Zumbahua Hacienda in Twentieth Century Ecuador", ponencia preparada para *New Directions in the History of Rural Society*, Iowa State University.
- Burbano, José Bolívar, y Carlos Rodrigo Martínez,
1994 *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*, Quito, Abya-Yala.
- Burdick, John,
1993 *Looking for God in Brazil: The Progressive Catholic Church in Urban Brazil's Religious Arena*, Berkeley, University of California Press.
- 1994 "The Progressive Catholic Church in Latin America: Giving Voice or Listening to Voices", en *Latin American Research Review* 29 (1).
- 1998 *Blessed Anastacia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. London, Routledge.
- Centro Andino de Acción Popular (CAAP),
1981 *Comunidad Andina: alternativas políticas de desarrollo*. Quito, CAAP.
- 1984 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, Quito, CAAP.
- Colloredo-Mansfeld, Rudi,
2003 "Tigua Migrant Communities and the Possibilities for Autonomy Among Urban Indigenous", en Norman Whitten Jr., edit., *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City, University of Iowa Press.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff,
1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.

- Cornejo, Diego, *et al.*,
1992 *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS, Abya-Yala.
- Coronil, Fernando,
2002 *El estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad.
- Costales Samaniego, Alfredo, Pedro Creamer, Javier Cattá y Juan Botasso,
1971 *Proyecto de Zumbagua*, Archivo Salesiano de Quito.
- Cunuhay, Pedro,
1993 "Libro de experiencias vivenciales", tesis de secundaria, Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac.
- Ecuadorunari,
1998 *Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, Quito, Ecuadorunari.
- Fiallo, Celso, y Galo Ramón,
1980 "La lucha de las comunidades indígenas del cantón Pujilí y su encuentro con el pensamiento comunista", documento CAAP.
- Freire, Paulo,
1970 *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI.
- Guerrero, Andrés,
1993 "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador", en José Almeida, *et al.*, *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME.
- Guanotuña, Rodrigo,
2000 "Tecnología andina y módulo de aprendizaje desde el cultivo experimental de la papa Clon CAAP 105 en Zumbahua", tesis de licenciatura, Universidad Politécnica Salesiana (UPS).
- Gutiérrez, Ramón,
1991 *When Jesus Came, The Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico 1500-1846*, Standford, Standford University Press.
- Kearney, Michael,
1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, Boulder, Westview Press.
- Kohn, Eduardo,
2002 "Infidels, Virgins and the Black Robed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña History", en *Ethnohistory* No. 49 (3).
- León, Jorge,
1992 "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia", en Diego Cornejo, *et al.*, *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Quito, ILDIS, Abya-Yala.
- Levine, Daniel,
1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*, Chapell Hill, University of North Carolina Press.
- Leyva, Xoxitl,
2002 "Los vientos del sur: Religión, Política y Movimientos Sociales en el Corazón Zapatista", en Ma. Alicia Puente Luteroth, edit., *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales*, México, Cehila, Universidad de Morelos, CONACYT.

Lyons, Barry,

2001 "Religión, Authority and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence and Respect in Chimborazo, Ecuador", en *Latin American Research Review* No. 36 (1).

Manangón, José, Ernesto Baltazar y Pedro Trávez,

1992 "Sistema de escuelas indígenas de Cotopaxi", en Víctor Hugo Torres, edit., *La escuela india: ¿Integración o afirmación étnica?*, Quito, COMUNIDEC.

Martínez Novo, Carmen,

2004a "The Making of Vulnerabilities: Indigenous Day Laborers in Mexico's Neoliberal Agriculture", en *Identities: Global Studies in Culture and Power*, No. 11.

2004b "We Are Against the Government, Although We Are the Government". State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California in the 1990's, en *Journal of Latin American Anthropology*, No. 9.

Muratorio, Blanca,

1981 *Emicidad, evangelización y protesta en el Ecuador: una perspectiva antropológica*, Quito, CIESE.

Nash, June,

2001 *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, London, Routledge.

Pilaguano, César,

1993 "Libro de experiencias vivenciales", tesis de secundaria, Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac.

Rubenstein, Steven,

2001 "Colonialism, the Shuar Federation and the Ecuadorian State", *Environment and Planning*, No. 19, pp. 263-293.

Sánchez Parga, José,

1984 "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag Chico", en CAAP, comp., *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito, CAAP.

1986 *La trama del poder en la comunidad andina*, Quito, CAAP.

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

SEIC,

1989 "Las escuelas indígenas bilingües y las comunas de la provincia de Cotopaxi", en *Pueblos indígenas y educación*, No. 9, enero-marzo.

Sieder, Rachel,

2002 *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, London, Palgrave.

Stephen, Lynn,

2002 *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern México*, Berkeley, University of California Press.

Striffler, Steve,

2002 *In the Shadows of State and Capital: The United Fruit Company, Popular Struggle and Agrarian Restructuring in Ecuador, 1900-1995*, Durham, NC, Duke University Press.

Tibán, Lourdes, Raúl Ilaquiche y Eloy Alfaro,

2003 *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi. MICC: historia y proceso organizativo*, Quito, Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE).

Tigasi, Benedicto,

1993 "Libro de experiencias vivenciales", tesis de secundaria, Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloac.

Warren, Kay, y Jean Jackson.

2002 *Indigenous Movements, Self-Representation and the State in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

Weismantel, Mary,

1988a "Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes", en *Prospect Heights*, Wave-land Press.

1997b "White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes", en *Identities*, No. 4 (1), pp. 9-44.

2001c *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago, University of Chicago Press.

Zamosc, León,

1993 "Protesta agraria y movimiento indígena en la Sierra ecuatoriana. en José Almeida, et al., *Sismo étnico en el Ecuador*, Quito, CEDIME, Abya-Yala.

Fuentes documentales consultadas

Archivo Salesiano de Quito (AS-Q), Casa de la Juventud Miguel Magone, Documentos.