

# ECUADOR Debate

## CONSEJO EDITORIAL

José Sánchez-Parga, Alberto Acosta, José Laso Ribadeneira,  
Simón Espinosa, Diego Cornejo Menacho, Manuel Chiriboga,  
Fredy Rivera Vélez, Marco Romero.

**Director:** Francisco Rhon Dávila. Director Ejecutivo del CAAP  
**Primer Director:** José Sánchez-Parga. 1982-1991  
**Editor:** Fredy Rivera Vélez  
**Asistente General:** Margarita Guachamin

## ECUADOR DEBATE

Es una publicación periódica del **Centro Andino de Acción Popular CAAP**, que aparece tres veces al año. La información que se publica es canalizada por los miembros del Consejo Editorial. Las opiniones y comentarios expresados en nuestras páginas son de exclusiva responsabilidad de quien los suscribe y no, necesariamente, de ECUADOR DEBATE. Se autoriza la reproducción total y parcial de nuestra información, siempre y cuando se cite expresamente como fuente a ECUADOR DEBATE.

## SUSCRIPCIONES

Valor anual, tres números:

EXTERIOR: US\$. 30

ECUADOR: US\$. 9

EJEMPLAR SUELTO: EXTERIOR US\$. 12

EJEMPLAR SUELTO: ECUADOR US\$. 3

## ECUADOR DEBATE

Apartado Aéreo 17-15-173 B, Quito - Ecuador

Tel: 2522763 • Fax: (593-2) 2568452

E-mail: caap1@caap.org.ec

Redacción: Diego Martín de Utreras 733 y Selva Alegre, Quito.

## PORTADA

Magenta

## DIAGRAMACION

Martha Vinueza

## IMPRESION

Albazul Offset

Quito-Ecuador, diciembre del 2004

PRESENTACION / 3-6

## COYUNTURA

Los callejones oscuros del TLC / 7-20

*Marco Romero Cevallos*

Historia de una acusación (por el momento) abortada:

actores y motivaciones / 21-38

*Fernando Bustamante*

Conflictividad socio – política / 39-46

Julio-Octubre 2004

## TEMA CENTRAL

Ensayo sobre la economía de la emigración en Ecuador / 47-62

*Jeannette Sánchez*

Formación de los condicionantes económicos para las migraciones internacionales / 63-88

*Saskia Sassen*

Migrantes ecuatorianas en Madrid: Reconstruyendo identidades de género / 89-102

*Heike Wagner*

Ascendiendo en la “escala agrícola”: movilidad social y motivaciones migratorias / 103-120

*Diane C. Bates y Thomas K. Rudel*

Relaciones de género entre migrantes ecuatorianos en el nuevo contexto de “la Rambla”, Murcia: Un acercamiento desde la Antropología / 121-152

*Pilar López Rodríguez -Gironés*

¿Pueden las remesas comprar el futuro?

Estudio realizado en el cantón San José de la Labor,

Municipio de San Sebastián, el Salvador / 153-184

*Blanca Mirna Benavides, Xenia Ortíz, Claudia Marina Silva, Lilian Vega*

## **DEBATE AGRARIO**

La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial / 185-206

*Hernán Ibarra*

Formación y transmisión de precios en la cadena agroalimenticia  
trigo-harina-pan / 207-234

*George Sánchez Quispe y Katia Carrillo San Martín*

## **ANÁLISIS**

Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi,  
1970-2004 / 235-268

*Carmen Martínez Novo*

"La 'nacionalización' y 'rocolización' del pasillo ecuatoriano" / 269-282

*Ketty Wong*

## **RESEÑAS**

*Pablo Ospina* / 283-286

*Hernán Ibarra* / 287-288

*Juan Fernando Regalado* / 289-290

# ANÁLISIS

## Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004

Carmen Martínez Novo\*

*La organización política es otro éxito de los salesianos en conjunto con las comunidades del área. Sin embargo, con respecto a esto los religiosos son más críticos, ya que se reprocha la falta de compromiso y quizás la corrupción de la dirigencia, así como la falta de un proyecto político coherente*

### Introducción<sup>1</sup>

A fines de la década de los sesenta la orden Salesiana abrió una misión con sede en Zumbahua, una parroquia localizada en el páramo de Cotopaxi, cerca del volcán Quilotoa. La parroquia se encuentra entre los 3,200 y 4,000 metros sobre el nivel del mar y está poblada mayoritariamente

por campesinos quichua-hablantes. Esta misión es aprobada por la orden Salesiana y el Obispo de Latacunga entre 1971 y 1973, y continúa hasta el presente. Los Salesianos, influidos por el espíritu progresista del Concilio Vaticano II (1965) y de las Conferencias de Medellín y Puebla, buscan combinar la evangelización de los campesinos indígenas con su desarrollo humano. Asu-

---

\* Profesora- Investigadora, FLACSO, Ecuador, cmartinezn@flacso.org.ec, Páez 19-26 y Patna, Quito, Ecuador.

1 Esta investigación fue financiada por una beca de investigación de Northeastern University, Boston. Francisco Rhon y el personal del Centro Andino de Acción Popular contribuyeron con contactos, apoyo logístico y un conocimiento de décadas. En especial agradezco a Margarita Guachamín por la transcripción de las entrevistas y a Daniel Flores por acompañarme con entusiasmo al campo, a Rodrigo Guanotuña que participó en el proyecto como asistente de investigación; a los padres Luigi Richiardi, Iose Luis, José Manangón, Marcelo Farfán y Javier Herrán. La ayuda de Rodrigo Martínez fue esencial. Agradezco a FLACSO y en particular a Fernando Carrión, Adrián Bonilla y Felipe Burbano por permitir el tiempo y espacio suficiente para escribir estas reflexiones. Los colegas de FLACSO me ayudaron con sus comentarios en el taller de investigación. Carlos de la Torre y Francisco Rhon leyeron el texto y ofrecieron valiosas contribuciones. Finalmente, agradezco a los estudiantes de mi taller de tesis "Religión, Identidad y Política" en FLACSO, especialmente a Raúl Cevallos, Antonio Duchí, Iuan Illicachi, Krzysztof Krzyskow, y Mares Sandoval.

men "desarrollo humano" como el acompañar a los campesinos en la lucha por el acceso a la tierra y una mejor explotación de este recurso en una zona donde por siglos habían dominado las haciendas. Zumbahua fue una hacienda que perteneció a la orden religiosa de los Agustinos, pasando a manos de la Asistencia Social con la ley de beneficencia de 1908 y fue más tarde repartida entre los campesinos con la reforma agraria de 1965.

Los Salesianos impulsaron desde los años setenta una serie de proyectos de desarrollo agrario, a veces en cooperación con organismos gubernamentales, a los que los Salesianos representaban en la zona, o con organizaciones no gubernamentales. Las historias escritas por los misioneros en colaboración con educadores indígenas señalan las acciones y movilizaciones realizadas para alcanzar la atención estatal a sus demandas por largos y penosos trámites con instituciones públicas. La dificultad de realizar estos trámites convenció a los campesinos y sus acompañantes de la necesidad de trabajar en la educación. Sus análisis de la zona establecían que a principios de los años setenta existía un setenta por ciento de analfabetismo en los varones y noventa y cinco por ciento en las mujeres (Manangón, Baltazar y Trávez 1992). Como respuesta, se inicia la educación indígena, un proyecto informal de alfabetización en 1976 que más tarde se enmarca dentro de la campaña nacional de alfabetización promovida por el gobierno Roldós-Hurtado (1979-1984). Unos años más tarde, debido a que los niños empiezan a acudir a los programas de alfabetización en

mayor medida que los adultos por falta de escuelas fiscales en muchas comunidades, los centros de alfabetización se expanden paulatinamente y se constituye una red de guarderías y escuelas primarias bilingües. Las escuelas promovidas por los Salesianos fueron reconocidas por el Estado ecuatoriano bajo el nombre de Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC), meses antes de que se creara la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en noviembre de 1988. Estos datos muestran el carácter pionero del proyecto Salesiano dentro del proceso educativo bilingüe del Ecuador.

La necesidad de profesionalizar a los maestros bilingües en el contexto de la oficialización del programa, condujo a que se cree la secundaria bilingüe Jatari Unancha entre 1989 y 1991 y más tarde, en 1994, un programa universitario de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe que titula maestros rurales y en menor medida (2002) técnicos en agronomía (el Programa Académico Cotopaxi, PAC, insertó en la Universidad Politécnica Salesiana). Este proyecto educativo, que representa la iniciativa más importante de la misión Salesiana de Zumbahua, se basa desde el principio en una concepción profundamente política de la educación rural, inspirada tanto en la Teología de la Liberación como por la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (1970). Los campesinos indígenas formados en las escuelas del SEIC, en el colegio Jatari Unancha, y en el PAC juegan papeles destacados en las organizaciones de primer y segundo grado de la zona, así como en el movimiento indígena de Coto-

paxi y en el movimiento indígena a nivel nacional.

En este artículo propongo que los salesianos, a través de iniciativas de lucha por la tierra, desarrollo rural y educación intercultural bilingüe contribuyeron a la organización política de los campesinos del Quilotoa. Además, los salesianos, reforzaron las estructuras comunitarias y de las organizaciones de segundo grado, animando a partir de 1978 las primeras reuniones del que será el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), una de las ramas más militantes y políticamente activas del movimiento indígena ecuatoriano. Planteo que el trabajo de la Misión Salesiana ha contribuido sustancialmente a que Cotopaxi sea una de las provincias del Ecuador, si no la provincia, de mayor solidez y militancia del movimiento indígena.

Aunque en la zona del Quilotoa han trabajado numerosas organizaciones nacionales e internacionales, gubernamentales y no gubernamentales tales como el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), el Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Swiss Aid, el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), la Cooperación Alemana GTZ y muchas otras, la Misión Salesiana es la que ha tenido mayor continuidad (más de tres décadas de trabajo sin interrupciones) e impacto. Además, en ocasiones, algunas de estas otras organizaciones han trabajado a través de o en colaboración con los salesianos.

Este artículo es un avance de una investigación en la que seguiré profundizando en el futuro, por lo que algunos aspectos son todavía aproximaciones

iniciales a un tema complejo. Mi propósito es analizar el proyecto Salesiano, los supuestos en los que se basa, sus logros y dificultades y, sobre todo, como este proyecto se articula con las experiencias, deseos, e interpretaciones de la realidad de los campesinos de la zona. Los puntos de vista de los campesinos indígenas son a veces similares, a veces diferentes, y a veces incluso logran moldear y transformar el proyecto inicial de los salesianos. A su vez, el proyecto salesiano tiene un impacto considerable en muchos aspectos de la vida campesina. Mi intención es realizar un análisis cultural tanto del proyecto de los salesianos, que argumentaré que busca de alguna manera dar forma a una utopía rural Andina, como de las necesidades, deseos e interpretaciones indígenas que caracterizaré como más prácticos y quizás más cosmopolitas. Me centraré consecutivamente en tres aspectos que dan forma a dicho proyecto: el desarrollo agrario, la educación intercultural bilingüe y la organización política. Aunque soy consciente de que la evangelización es el eje central de la misión no me centraré en este aspecto en el presente artículo.

En la literatura sobre movimientos indígenas contemporáneos en América Latina, en ocasiones no se menciona, o se lo hace de pasada, que los misioneros, la teología de la liberación, o la iglesia han jugado un papel importante en la organización inicial de algunos de estos movimientos y en su desarrollo posterior. Muchos trabajos no exploran esta relación, o no lo hacen en profundidad, quizás por temor a restarle importancia a la iniciativa autónoma indi-

gena que se vería limitada por el papel de agentes externos o por temor a reproducir el estereotipo colonial de la pasividad de los indígenas que sólo pueden ser movilizados por agitadores externos. Por ejemplo, en la introducción a un interesante volumen sobre movimientos indígenas en América Latina editado por Kay Warren y Jean Jackson (2002) no se destaca el papel de grupos religiosos en la formación de líderes y en la organización de los movimientos indígenas, a pesar de que otros aspectos importantes son discutidos de una manera más matizada y crítica que en trabajos anteriores. Si bien en otros capítulos del libro se menciona el papel de los religiosos este no se analiza en profundidad. En un reciente libro, un excelente trabajo sobre estos movimientos, editado por Rachel Sieder (2002: 2), se señala que desde los años setenta la iglesia católica ha apoyado la creación de organizaciones indígenas de base por todo el continente. De nuevo, este aspecto se deja sin explorar en profundidad. Quizás esto sea diferente en el caso de los estudios sobre Chiapas, debido al destacado papel que la Teología de la Liberación y la Iglesia han jugado en el proceso de organización del movimiento armado que comenzó en 1994 y aún continúa (Nash 2001; Stephen 2002; Leyva 2002). Estas tres autoras destacan la importancia de los religiosos en el proceso de movilización política de Chiapas y argumentan que esto no le resta capacidad a los indígenas ya que, precisamente la metodología de la Teo-

logía de la Liberación fomentó buscar la agencia e independencia de los mismos.

En el caso del Ecuador, algunas publicaciones clásicas sobre los orígenes del movimiento indígena siguen una tendencia parecida a los estudios señalados; ciertos autores no mencionan la influencia de los religiosos en la formación de este movimiento. Otros reconocen este impacto pero no lo exploran en profundidad.<sup>2</sup> Por ejemplo, León Zamosc (1993), en un importante artículo sobre los orígenes del movimiento indígena se pregunta las razones del éxito y la madurez de la organización indígena que se hizo evidente para la opinión pública ecuatoriana a partir del levantamiento de 1990. En su explicación cumplen un papel importante los agentes externos, particularmente la izquierda y la iglesia progresista. Según Zamosc, la izquierda tiene un impacto considerable en un momento inicial de lucha por la tierra en el que los discursos radicales tienen sentido para los campesinos. Una vez conseguido el acceso a la tierra, el discurso y prácticas de la iglesia progresista, "que reconocían la etnicidad y que proponían un modelo basista de desarrollo a partir de los marcos orgánicos tradicionales de la comunidad" (Zamosc 1993: 292), adquieren mayor peso. Según Zamosc, la iglesia también tiene un papel destacado en dos factores claves que explican el éxito organizativo indígena: la formación de líderes y el reforzamiento de las estructuras comunitarias. Por eso, Zamosc (1993:

2 Sin embargo, si existe literatura sobre la relación de la iglesia con los indígenas, en particular sobre el trabajo pastoral de Monseñor Proaño, fallecido obispo de Riobamba

292) señala que “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.” Andrés Guerrero (1993), por el contrario, en un artículo del mismo libro, no destaca el papel de la iglesia u otros agentes externos en la formación del movimiento, ya que su interés es enfatizar la independencia de los líderes indígenas que, a diferencia del pasado, ya no necesitan de “ventrílocuos” para expresarse.

Otro libro importante titulado *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (1991), reconoce la importancia de la Iglesia Católica, aunque no realiza un análisis académico en profundidad sobre el tema. El artículo de Simón Espinosa se dedica específicamente a discutir la contribución de la iglesia al levantamiento. Los capítulos titulados “El Levantamiento indígena visto por sus protagonistas,” escrito por Luis Macas y “El Levantamiento indígena visto por los hacendados,” escrito por Ignacio Pérez Arteta también enfatizan el papel de la Iglesia. Macas agradece la solidaridad de algunos sectores no-indígenas, particularmente de la Iglesia Católica, que según él fue muy importante para el éxito organizativo del movimiento. Sin embargo, como Xoxitl Leyva (2002) para el caso de Chiapas, desmiente el rumor de que la iglesia es directamente responsable del levantamiento. Pérez Arteta, por su parte, critica a la iglesia por haberse involucrado en las luchas indígenas y por haber estimulado, por ejemplo, la toma

de haciendas. En el mismo libro, Jorge León (1991) reconoce la importancia de la iglesia al inicio del proceso organizativo indígena, pero señala que los líderes indígenas pronto realizaron esfuerzos por independizarse del discurso y la influencia de los religiosos. Una publicación más reciente también constata el importante papel que religiosos católicos han jugado en otros movimientos sociales en el Ecuador. Los movimientos campesinos de la costa ecuatoriana, particularmente el grupo que obligó a la United Fruit Company a deshacerse de la propiedad de la Hacienda Tenguel localizada en la provincia del Oro, y a subcontratar en adelante a productores bananeros locales, fueron influidos sustancialmente por el trabajo de religiosos católicos (Striffler 2002).

En resumen, algunos autores que han estudiado el movimiento indígena, no destacan el papel de la iglesia, posiblemente por el interés en enfatizar la independencia indígena de agentes externos. Otros reconocen su importancia, pero no realizan un análisis académico en profundidad de la interacción entre religiosos e indígenas. Hace falta más trabajo en el análisis cultural de los valores y prácticas políticos transmitidos por los religiosos, de cómo estos valores interactúan con los objetivos y formas de razonar campesinos, y de cómo esto nos ayuda a comprender las complejidades del movimiento indígena. Un ejemplo de este tipo de exploración de la interacción entre religión e ideología y práctica política es un artículo reciente de Susana Andrade (2002) en el que la autora investiga la reciente politización de los indígenas evangélicos y los



factores teológicos e identitarios que les llevaron a una forma particular de hacer política.

El análisis cultural en profundidad de la relación entre religiosos e indígenas está presente en la literatura que aborda directamente el tema religioso y su articulación con la identidad étnica. Sin embargo, estos trabajos en su mayoría no se han centrado en los aspectos políticos de la relación entre religiosos e indígenas, aunque sí han discutido el tema tangencialmente. Blanca Muratorio (1981) en un libro sobre etnicidad y evangelización en el Ecuador lleva a cabo un análisis cultural en profundidad de la interacción entre religiosos e indígenas en dos contextos diferentes desde el punto de vista geográfico y temporal. Un artículo histórico sobre la Amazonía norte encuadra la relación entre misioneros e indígenas en el marco colonial. Los misioneros tratan de inculcar a los indígenas modelos culturales occidentales. Los indígenas reaccionan a esto de diferentes formas: adaptándose, internalizando hasta cierto punto categorías ajenas que pueden o no sincretizarse con las propias, o resistiendo. En este proceso ambos, misioneros e indígenas y sus mundos culturales, son transformados. En este trabajo, los misioneros estarían contribuyendo a transformar la identidad étnica de los indígenas al tratar de incorporarlos a modelos y estructuras occidentales, pero la cultura occidental no saldría intacta de este proceso. El estudio de Muratorio se enmarca dentro de una amplia literatura que se ha enfocado en las complejidades culturales del encuentro colonial y que se ha venido enriqueciendo desde finales

de los ochenta (ver por ejemplo Comaroff y Comaroff 1991; Gutiérrez 1991). En otro artículo del mismo libro sobre protestantismo indígena en la sierra que se enfoca en un período más reciente, Muratorio observa un proceso diferente. Para la autora, la conversión de los indígenas de Colta al protestantismo puede interpretarse como una forma de protesta contra la Iglesia Católica que colaboró con y participó en el sistema colonial de la hacienda. Por otro lado, la metodología de los misioneros evangélicos permitió a los indígenas adquirir el poder de la palabra escrita y orgullo por su idioma y su identidad étnica. En este segundo artículo los misioneros protestantes estarían fomentando un proceso de etnogénesis en vez de incorporación o transformación cultural.

Steve Rubenstein (2001) sugiere que ambos tipos de procesos, incorporación y etnogénesis, pueden darse simultáneamente. Como Muratorio, Rubenstein encuadra la relación entre salesianos y shuar en el contexto colonial en el que el papel de los misioneros es integrar a los indígenas a la cultura occidental y al Estado ecuatoriano. Sin embargo, este proceso toma una forma peculiar que lleva a la etnogénesis y no a la disolución de la identidad étnica, ya que para articular a los shuar al Estado, los salesianos fomentan su organización política, lo que da lugar a la creación de la Federación Shuar en 1964. Para Rubenstein la organización jerárquica de límites territoriales precisos, representan un cambio radical con respecto a la cultura tradicional shuar que concebía tanto el territorio como la autoridad de una

forma difusa. De la misma manera, Barry Lyons (2001) destaca en su interesante estudio sobre la interacción entre la teología de la liberación y una comunidad indígena en Chimborazo que, a pesar que la teología de la liberación pretende rescatar y valorar la tradición y el pasado indígenas, este interés entra en tensión con su influencia modernizante que privilegia la palabra escrita sobre la tradición oral y las nuevas generaciones que tienen acceso a ella sobre los ancianos. Aunque Lyons acepta que la Teología de la Liberación revaloriza el rescate de la identidad indígena, no se centra en el impacto directo de esta corriente religiosa en la formación del movimiento indígena. En contraste con el argumento de Blanca Muratorio, Susana Andrade (1994), ve al sincretismo entre prácticas pre-hispánicas y el catolicismo como la base de la cohesión, identidad y organización política indígenas, basadas en la fiesta tradicional y otras costumbres, mientras que interpreta el protestantismo como un factor de disolución de la identidad indígena que además lleva a la despolitización de la comunidad al disolver su identidad y fomentar el individualismo en vez de la acción colectiva. Sin embargo, en una publicación posterior, Andrade (2002) señala que esto ha cambiado ya que los indígenas protestantes se han independizado de los conservadores misioneros norteamericanos que los evangelizaron y han sentido la necesidad de politizarse para mejorar su situación socio-económica. Eduardo Kohn (2002), realiza un análisis cultural novedoso de la interacción entre misioneros católicos e indígenas desde el período colonial hasta

el presente en la zona de Oyacachi, conocida como la montaña, que se sitúa entre la sierra y la Amazonía. Kohn se centra en el contexto colonial en el que los misioneros pretenden transmitir la religión, lengua y cultura occidentales a los indígenas. Sin embargo, recuperando historias orales de los habitantes de Oyacachi y comparándolas con fuentes escritas por los misioneros jesuitas, Kohn demuestra que las interpretaciones del encuentro colonial difieren. Mientras que los misioneros se veían a sí mismos como vehículos de la nueva cultura cristiana para los indígenas, éstos últimos enfatizan su agencia y su lugar central en su propia conversión al catolicismo que desde su punto de vista realizan a pesar, y no gracias a la ambición y explotación de los misioneros.

En síntesis, es importante rescatar de la literatura sobre religión y etnicidad su rico análisis cultural de una interacción que, a pesar de las relaciones de poder, es capaz de transformar a ambos lados y de interpretarse de formas diversas. Mi aportación es usar este tipo de metodología en un estudio más enfocado al impacto político de los religiosos. En cuanto a si los grupos religiosos favorecen la transformación cultural de los indígenas o promueven su etnogénesis, la respuesta no es simple. En primer lugar depende del período histórico que examinemos, de los casos concretos y del tipo de religión. Por otro lado, cómo señalan Rubenstein y Lyons a veces se pueden dar los dos procesos simultáneamente, ya que los religiosos pueden promover la etnogénesis al tiempo que modernizan e incorporan a los indígenas a circuitos nacionales e internacionales. Por

otra parte, Kohn nos indica que la misma transformación cultural puede ser interpretada como un proceso propio, tal como indican las historias orales recogidas en Oyacachi.

Otro cuerpo bibliográfico que nos ayuda a enmarcar el tema de estudio es el que examina la intersección entre religión y política. Como sugirió Daniel Levine (1986) hace algunos años, la tesis de que la modernización conlleva la secularización, y por lo tanto la privatización de la religión, es incorrecta. Por todo el mundo surgen situaciones y movimientos que demuestran que la religión y la política están íntimamente entrelazadas: desde el renovado conservadurismo religioso de Estados Unidos a los movimientos islámicos. Levine señala que los antropólogos han tendido a estudiar la religiosidad popular, mientras que los sociólogos se han enfocado más en las instituciones. Para Levine, lo que es importante es estudiar la interacción entre instituciones religiosas y religiosidad popular, ya que ambas esferas están íntimamente entrelazadas. Como dice Levine (1986: 17-18), es importante "enfatar las formas en que la expresión y organización popular de todo tipo se recrean históricamente a través de conexiones selectivas, aunque a menudo subordinadas, a las instituciones. Este argumento tiene implicaciones prácticas, ya que nos recuerda que aunque las elites intentan controlar y dirigir lo popular, los grupos populares no son del todo manipulables. La gente y las organizaciones que llamamos populares

tienen intereses propios. Vienen a las instituciones (como las iglesias) y valoran la membresía, participación y legitimidad que éstas proveen. Pero eso no significa que acepten todo lo que se les propone. Para comprender este fenómeno de forma adecuada, se requiere que estudiemos ambos, instituciones y grupos populares con una preocupación especial por los puntos de conflicto y las variaciones entre ellos."<sup>3</sup> Esta forma de acercarse al tema, similar a la de los autores que estudian la intersección entre religión y etnicidad que hemos mencionado antes, es la que se privilegia en este estudio.

La información para este artículo se recogió durante varios meses del año 2002 por medio de observación participante de la autora en la parroquia de Zumbahua, en las escuelas del Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi, y en el Programa Académico Cotopaxi (Carrera de Educación Intercultural Bilingüe de la UPS) tanto en Zumbahua como en Latacunga. Se realizaron entrevistas en profundidad con participantes claves en este proceso: sacerdotes salesianos que han pasado por Zumbahua en distintos momentos históricos, colaboradores laicos de los salesianos que han tenido un papel destacado en el proyecto, educadores indígenas y pioneros de la educación bilingüe, líderes comunitarios y miembros de la parroquia de Zumbahua y comunidades vecinas. Además se ha explorado el archivo histórico de la Orden Salesiana en Quito que proporcionó interesantes docu-

---

3 Traducción de la autora.

mentos de distintos períodos. Una fuente interesante para conocer el punto de vista de algunos indígenas con respecto a este proceso han sido las tesis de los graduados del colegio Iatari Unancha y algunas tesis de licenciatura en Educación Bilingüe.

### Resumen histórico de la zona de Zumbahua

La zona de Zumbahua ha sido estudiada por Mary Weismantel (1988) en su influyente libro *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos* y en otras reflexiones posteriores de la misma autora (1997, 2001) y más recientemente en un artículo de Rudi Colloredo-Mansfeld (2003). En Ecuador han trabajado en la zona los investigadores del Centro Andino de Acción Popular, CAAP, una organización que ha colaborado por medio de investigaciones y proyectos de desarrollo desde principios de los años ochenta en el área del Quilotoa. Dentro del CAAP fue influyente el trabajo de José Sánchez Parga (1984, 1986, 2002) sobre esta zona. Es interesante señalar que mucha de la discusión sobre la comunidad andina en el Ecuador, proveniente de las investigaciones patrocinadas por el CAAP; se basa en trabajo de campo realizado en la zona.

Utilizaré el trabajo de Weismantel (1988), algunos textos adicionales y mis propias observaciones para resumir algunos datos históricos sobre Zumbahua. De acuerdo Weismantel, no se conoce mucho de esta zona en la época pre-hispánica ya que no hay documentos que hagan referencia a este topónimo. Tan solo sabemos que la provincia de Coto-

paxi estaba poblada por una diversidad de grupos lingüísticos, algunos de origen local y otros producto de las políticas de relocalización de los Incas. Todos estos grupos poco antes o incluso poco después de la conquista llegaron a hablar el idioma quichua. Weismantel sugiere que es muy posible que el páramo occidental de Cotopaxi estuviera despoblado o que fuera aprovechado por grupos del monte o yunga, una zona más baja en el camino hacia la costa. Con la introducción de la oveja por los españoles, los páramos se convierten en una zona productiva importante. Es muy posible que la zona de Zumbahua comience a poblarse en la época colonial. Por lo tanto, según Weismantel, no es una zona autóctona luego conquistada por los españoles, sino el resultado de la conquista misma.

Es interesante que, sin embargo, esta zona haya sido seleccionada para representar la comunidad andina por excelencia en el Ecuador y que se hayan enfatizado sus influencias pre-hispánicas. En 1639, la hacienda de Zumbahua es adquirida por compra por la orden de los Agustinos que mantendrán la propiedad por varios siglos, convirtiéndose en proveedor de lana para el obraje de la orden religiosa cerca de Latacunga. Esta hacienda apenas manejaba efectivo. Los campesinos trabajaban a cambio de acceso a tierra por medio del sistema de concertaje y más tarde huasipungo. En 1908, durante el gobierno liberal de Eloy Alfaro, se implementa la Ley de Beneficencia o Manos Muertas que expropia las propiedades de la iglesia y las sede al Estado. Estas tierras se rentan a particulares y los ingresos se usan para financiar la Asistencia Social.

que beneficia a los pobres urbanos con colegios, orfanatos, asilos, hospitales y otros servicios. En este momento la hacienda Zumbahua pasa de manos de los Agustinos a la Asistencia Social que la cede a una serie de arrendatarios temporales. Los arrendatarios mantienen el sistema de huasipungo, en el que se intercambiaba trabajo por acceso al usufructo de la tierra y algunos beneficios adicionales, y aún son recordados con temor por los habitantes de la zona. Becker y Clark (2004) nos relatan que la hacienda se caracterizó por una gran conflictividad en los años treinta y cuarenta y que las condiciones de trabajo y el sueldo de los trabajadores se pelearon por mecanismos legales y de acción colectiva.

Fiallo y Ramón (1980) relatan que la conflictividad continuó en décadas posteriores. Los huasipungueros eran en realidad un grupo privilegiado en Zumbahua, ya que había otros campesinos que trabajaban a cambio de acceso a los pastos y otros recursos de la hacienda (yanaperos) y otros que ayudaban a los huasipungueros a cultivar su tierra y eran a menudo sus parientes jóvenes (arrimados). También el tamaño de los huasipungos y el nivel de responsabilidad en el trabajo de la hacienda variaba, dando lugar a una diferenciación social entre los campesinos. La hacienda de Zumbahua incluía tierras en el subtropical donde se cultivaba caña de azúcar que se procesaba y comercializaba en un ingenio propiedad de la hacienda. Los mayordomos trasladaban a los trabajadores desde Zumbahua al subtropical a cultivar, moler y transportar la caña. Estos viajes al subtropical aún se recuerdan como una de las experiencias

más duras de la época de la hacienda ya que los trabajadores eran vulnerables a accidentes y enfermedades.

Con la primera Ley de Reforma Agraria ecuatoriana (1965), las tierras públicas se repartieron entre los trabajadores, mientras que en las haciendas privadas se les otorgó la propiedad de sus huasipungos. Conforme a esto, la hacienda de Zumbahua, por ser de la Asistencia Social, se repartió entre los peones. De acuerdo a Weismantel (1988) y a conversaciones con los habitantes de Zumbahua, el proceso de reparto fue caótico y dio lugar a desigualdades económicas y de poder que los salesianos trataron más tarde de combatir. Estas desigualdades reproducían relaciones de poder entre los peones y los mayordomos y entre familias de peones más o menos poderosas que venían de la época de la hacienda. Los salesianos se refieren a su lucha contra las desigualdades e injusticias que se produjeron después del proceso de reforma agraria como "tratar de evitar la explotación del pobre por el pobre" o cuestionar el poder de los campesinos o ayllus (familias) poderosos que querían convertirse en "los nuevos patrones."

En las zonas cercanas a Zumbahua como Tigua y Guangaje había haciendas privadas, por lo que los campesinos tuvieron que luchar con más intensidad por la tierra antes y durante la reforma agraria que en Zumbahua. Estas luchas incluyeron tomas de haciendas en las que generalmente se obligaba al dueño a vender la tierra a los campesinos a un precio razonable. Esto ocurrió por ejemplo en Tigua en los años cuarenta. Las tomas de haciendas a menudo eran organizadas por partidos marxistas (tanto

por el Partido Comunista del Ecuador, PCE, como por el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador, PCMLE, que trabajaron con intensidad en la zona). En algunos casos, como en Salama-lac Chico, la comunidad estudiada en varios trabajos por Sánchez Parga, se toma una hacienda y se reparte entre los campesinos sin que medie negociación y compra, debido a la influencia del PCMLE, que recomendaba a los trabajadores tomar las haciendas y desconocer el proceso de reforma agraria. Una consecuencia de esta estrategia es que la posesión de estas tierras quedó sin legalizar hasta muchos años después (Fiallo y Ramón 1980).

Una vez que los campesinos adquieren tierras en la zona, se empieza a trabajar en el desarrollo agrario. Para convertirse en interlocutores válidos del Estado y de las agencias de desarrollo, se fortalecen las parroquias y las comunidades, en parte con ayuda de los salesianos. Originalmente, las comunidades contaban con tierras repartidas individualmente y tierras comunales para pastos. Las tierras cultivadas eran desde el principio de baja calidad ya que se trataba de haciendas ganaderas de páramo. Además, debido a la presión demográfica, las tierras se subdividieron paulatinamente dando lugar a un marcado minifundismo. Simultáneamente se fueron repartiendo las tierras comunales hasta el punto de que hoy en día apenas quedan. Como consecuencia de este proceso se cultiva en pendientes marcadas y hasta la máxima altura posible. Casi ha desaparecido la vegetación que protegía las tierras de la erosión y que se situaba en las zonas de pasto de la hacienda, luego convertidas en tierras co-

munales, y más tarde repartidas para su explotación agrícola entre familias jóvenes. La intensa explotación agraria en tierras de baja calidad, el minifundismo, las técnicas de cultivo empleadas, y la expansión de la frontera agrícola sobre las tierras comunales ha dado lugar a una preocupante erosión de la tierra y por lo tanto a una muy baja productividad.

Por esta razón, desde el período de la reforma agraria los campesinos de esta zona comenzaron a migrar para complementar los ingresos provenientes de la agricultura. Incluso desde la época de la hacienda ya existía una tradición de migración a zonas de agricultura comercial de la costa por parientes jóvenes cuya posibilidades de subsistencia no eran cubiertas por la hacienda. Otros comenzaron a migrar a las ciudades de Latacunga y Quito para trabajar en la construcción y como empleadas domésticas. Cómo ha sugerido Rudi Colloredo-Mansfeld (2003) en su trabajo sobre Tigua, éstas son comunidades muy problemáticas desde el punto de vista agrario, son viables gracias a las remesas de la migración y, en el caso de Tigua, de la artesanía que también comienza a promoverse en los años setenta por comerciantes de artesanías residentes en Quito, especialmente Olga Fisch.

La zona ha cambiado mucho desde el punto de vista político en las últimas décadas. Con la llegada de la democracia que otorgó el voto a los analfabetos a finales de los setenta, los campesinos comenzaron a participar en la política formal de la nación. Según Weismantel (1988), a comienzos de los años ochenta los habitantes de Zumbahua aún esta-

ban escasamente integrados a la política nacional y demostraban poco conocimiento de temas políticos más allá de la comunidad. Sin embargo, quizás esta apreciación sea incorrecta, ya que las organizaciones de izquierda llevaban trabajando en la zona al menos desde los años treinta. Es posible que los campesinos hayan sentido temor de expresar opiniones políticas debido a la represión que sufrieron históricamente (Becker y Clark 2004). Desde mediados de los ochenta, la zona del Quilotoa ha sido un área de gran actividad política del movimiento indígena en formación. Al momento, las comunidades son muy estructuradas y activas, existen gran cantidad de organizaciones de segundo grado, y se vota mayoritariamente por el Pachakutic, considerado el brazo político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), aunque también hay una presencia menor de la Izquierda Democrática (ID) y del Movimiento Popular Democrático (MPD). Se da en esta zona una marcada conflictividad política con participación masiva en levantamientos y protestas tanto en Latacunga como en Quito desde fines de los años ochenta.

### **Desarrollo agrario, comunidad rural andina, y cosmopolitanismo indígena**

El proyecto inicial de los Salesianos, titulado *Proyecto de Zumbahua* (1971),<sup>4</sup> concibe la modernización y el desarrollo del agro como uno de los aspectos fundamentales de la obra que se va a comenzar. Las tierras ya han sido

repartidas entre los campesinos en Zumbahua, los salesianos se proponen convertir a esta parroquia en una entidad de agricultura y ganadería eficientes para mejorar las condiciones de vida de la población. En otras comunidades de la zona del Quilotoa donde aun subsisten las haciendas, acompañan la presión indígena, tanto directa a través de tomas de tierras como con mecanismos legales, para que se les vendan las tierras a los trabajadores a un precio razonable. También buscan y consiguen créditos para la adquisición de estas tierras.

Es interesante el contraste en el plan salesiano entre la búsqueda de una comunidad rural autosuficiente sustentada en la cultura quichua y su proyecto modernizador. En realidad, no parece que los salesianos perciban una contradicción entre ambas tendencias. Por ejemplo, una de las primeras acciones que se proponen es la mejora de carreteras y caminos para que los agentes de desarrollo puedan llegar a la zona que se había quedado aislada después de la reforma agraria. El *Proyecto de Zumbahua* (1971: 15) señala: "La agricultura es arcaica y primitiva. Las técnicas empleadas son tradicionales debido a que son núcleos de población indígena que, al independizarse de las haciendas, constituyeron áreas de refugio de difícil penetración. (...) El proyecto trata de mejorar los cultivos tradicionales e introducir otros cultivos, para mejorar la alimentación y obtener un mejor resultado económico." El *Proyecto* propone sustituir los cultivos tradicionales por otros más rentables, mejorar las variedades

4 Este proyecto se encuentra disponible en el archivo salesiano de Quito.

de semilla y otros cambios de tecnología agraria. En cuanto a la ganadería, el *Proyecto* señala que la calidad de la lana y la carne de las ovejas de los campesinos es deficiente y que la crianza es "tradicional," ya que no se aplican métodos selectivos para el mejoramiento de la raza. Los Salesianos buscan mejorar el ganado ovino y proponen la industrialización del mismo. También sugieren trabajar en la forestación para detener la erosión de la tierra. La artesanía se propone en el proyecto como un complemento para la economía campesina, pero no se menciona la pintura, que llegará a ser sumamente exitosa en el caso de Tigua, sino el tejido de la lana que se define como un producto tradicional de una zona que había estado dedicada por siglos a la ganadería ovina.

Desafortunadamente, estos buenos propósitos se encontraron con grandes limitaciones. Las tierras de Zumbahua eran ya de por sí poco apropiadas para una eficiente e intensiva explotación agraria, ya que se trataba de una hacienda ganadera de páramo. Además, como hemos señalado en la sección histórica, la situación empeoró con sucesivas subdivisiones, la repartición de los pastos comunales, y la excesiva explotación agraria que no permitió la recuperación de los suelos y provocó su erosión progresiva. A pesar de las inversiones en desarrollo agrario por parte de FODERUMA, del Centro Andino de Acción Popular, de Swiss Aid, del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) y de otras organizaciones nacionales e internacionales, gubernamentales y no gubernamentales que han trabajado en la zona en diferentes momentos, la agri-

cultura de Zumbahua no ha permitido a los campesinos ser autosuficientes (Sánchez-Parga 2002). Como señala Rudi Colloredo-Mansfeld (2003) en su trabajo sobre Tigua, la reproducción de estas comunidades rurales no sería posible sin las remesas de la migración y, en el caso de Tigua, de la artesanía. Esto no es diferente de lo que ocurre en zonas indígenas de auto-subsistencia de otros países Latinoamericanos. Por ejemplo en la mixteca oaxaqueña mexicana, las comunidades campesinas pueden reproducirse gracias a los ingresos de los migrantes mixtecos que trabajan en las zonas de agricultura comercial de su país o que migran internacionalmente (Kearney 1996, Martínez Novo 2004a). Aunque este proceso no es peculiar del páramo de Cotopaxi, es interesante el interés de los Salesianos por mantener esta zona como agraria y a los indígenas como campesinos. Parte de esta visión consistió en luchar contra la migración que los salesianos y otros (por ejemplo Sánchez-Parga 2002) definen como un problema social e interpretan como el origen de una serie de peligros sociales y culturales. Debido a este enfoque campesinista, la educación salesiana tanto a nivel primario como secundario y superior enfatizó las necesidades del medio rural. Se buscó formar maestros rurales y expertos en desarrollo agropecuario. Se trató de educar a los niños en las escuelas primarias para que sean campesinos modernos que, sin embargo, sepan respetar la sabiduría agrícola de los mayores y apreciar las técnicas tradicionales. Los salesianos han sido conscientes de la inviabilidad agraria de la zona, pero, significativamente, han propuesto recampesinizar a los indíge-



nas del Quilotoa creando cooperativas para comprar tierras en el subtrópico. Veamos este proceso a través de una entrevista con el Padre José Manangón (verano 2002), que trabajó por más de veinte años en Zumbahua:

Los salesianos en lo único que hemos acertado aquí es en la educación. En el resto hay serios cuestionamientos pero también no se sabe por dónde caminar, evidentemente el mundo nos aplasta, nos atropella. El sistema de mercado últimamente nos aniquila, no nos da tiempo ni siquiera para reflexionar lo que estamos haciendo. En este sentido estamos en una etapa de ir pensando, de ir reflexionando... No hay salida. Evidentemente ese es uno de los problemas desde el punto de vista del mercado, los pobres no tenemos...no hay salida... Aquí para mí debería haber políticas del Estado bien rigurosas en donde esto conviertan en bosques o pastos para recuperar los páramos, porque el tema del agua es invivible. Zumbahua en veinte años se quedará sin habitantes, no hay agua. Que el Estado pague hasta cuando crezca el bosque, les pague por cuidar los bosques, tiene que haber una etapa en donde el Estado subsidie, pero con la firme decisión de que una vez que el bosque crezca, lo manejen y vivan del bosque. Lo otro sería una migración planificada, especialmente para mí pienso que más que el Oriente, una migración hacia la Costa.

Advierte que hace falta buscar salidas a la crisis agraria que vive la parroquia, agravada en los últimos años con la dolarización de la economía y el exceso de población con relación a los recursos disponibles, lo que estaría produciendo un incremento acusado de la

violencia de todo tipo. Esta violencia ha sido analizada por Sánchez-Parga (2002) como resultado de la crisis agraria en un trabajo reciente sobre Zumbahua. Como vemos, las dos principales salidas propuestas al problema de la baja productividad agraria son de alguna manera rurales: la reforestación y la colonización planificada hacia la Costa. Es interesante señalar que el Padre Manangón, un defensor apasionado de la cultura quichua, observa que hay ciertos rasgos culturales que deben cambiar para permitir que los campesinos se adapten a nuevas situaciones. Esto es algo importante para comprender el proyecto de los salesianos. La idea es que hay que promover la cultura tradicional, el orgullo étnico y la lengua, pero que también hay que transformar aquellos rasgos que no ayudan a la población a mejorar su calidad de vida o que se contradicen con ciertos principios éticos. Esta tensión entre la preservación de la comunidad rural andina quichua y la modernización será una de las características del proyecto salesiano.

El Padre Luigi Ricchiardi (Padre Gigi en adelante, entrevista, verano del 2002) está de acuerdo con Manangón en que la agricultura es insostenible y como él dice, casi un milagro de Dios:

Claro, la cuestión de ellos es dividir la tierra entre sus hijos y aquí ya no hay tierra para cultivar y cultivan hasta donde es imposible, por pendiente, allí cultivan. La tierra es generosa, donde parece que sea arena cuando cae un poco de lluvia, una arena que tiene humus, interesante la cosa, papitas, cebollitas, habas... en terreno arenoso donde nosotros ni se soñaría de poder cosechar alguna cosa, aquí se cosecha. La agri-

cultura ha llegado a un tope. Aquí después de diez años no hay como cultivar.

El Padre Manangón no concibe a la artesanía o al turismo como posibles salidas a la crisis:

*Aquí la artesanía es muy marginal, el mismo hecho de la pintura... Yo creo que el mercado para la pintura de Tigua está saturado, no tiene nuevas técnicas, no ha dado ese gran paso que se dice a lo abstracto. Hoy por hoy el dibujo, la pintura es más abstracta. Acá sólo se dibuja lo que se ve. En ese sentido no ha dado los avances, no ha crecido la artesanía. En cuanto al turismo tendría perspectivas pero hay varias cosas que me parecen a mí que no dejan crecer. Primero, no es una política de las comunidades de aquí. La gente no se pone de acuerdo, la gente de arriba no permite las inversiones de afuera. Hace falta la infraestructura y en eso es lo que no se ponen de acuerdo. No sólo es la naturaleza sino el trato que le dan, es la estructura hotelera, los actos culturales que puedan ofrecer. Tengo entendido que es muy complejo el asunto por eso es que yo lo veo con bastantes dificultades. Más bien lo que se ha visto es el tour de turistas organizado por instituciones de fuera.*

El padre Gigi está de acuerdo con Manangón:

*Aquí hay pintura, pintura hay lo que quiera. Esto es una fuente de ingresos, pero no para todos, para algunos no más. Y los que pintan bien ya no viven aquí, en Carapungo (Quito) viven casi todos, pero no es artesanía de la mayoría.*

Es interesante contrastar la opinión del padre Manangón con el trabajo de

Colloredo-Mansfeld (2003) que sugiere que la artesanía es un negocio bastante floreciente en Tigua y que los habitantes de Tigua han sabido adaptar maneras sumamente creativas al mercado. Sin embargo, hay que reconocer que existen limitaciones para la expansión de la artesanía, ya que algunas familias monopolizan el mercado y no están interesadas en difundir ni las técnicas ni las formas de comercialización. En cuanto al turismo, mi experiencia en la zona corrobora el punto de vista del Padre Manangón. Hace falta infraestructura ya que falta el agua potable, restaurantes y otras facilidades. Algunas experiencias comunitarias en Tigua y en Zumbahua en las que organizaciones no gubernamentales han construido hoteles para que sean manejados por la comunidad han tenido muchos problemas por luchas de poder entre las familias y falta de comprensión sobre las necesidades de los turistas. En sesiones de la junta parroquial de Zumbahua yo noté un gran interés en la explotación del turismo por parte de las autoridades de la parroquia, pero se busca obtener ingresos de los turistas sin la correspondiente inversión. Por ejemplo, en una reunión de la junta parroquial se propuso imponer un impuesto a los turistas que pasen por la parroquia, estrategia que ya se usa en otras comunidades cercanas al Quilotoa. En este sentido, creo que la visión de Manangón sobre la dificultad de que los indígenas aprovechen el turismo tiene fundamentos, aunque no sería imposible a juzgar por experiencias de ecoturismo manejadas por las comunidades indígenas en la Amazonía y otros lugares del Ecuador.

Finalmente, Manangón reconoce que es importante pensar en alternativas no agrarias para la población de la zona, alternativas existentes y buscadas por los habitantes del Quilotoa:

La otra salida es lo que estamos haciendo, profesionalizando a los indígenas porque sabemos que ellos ya no tienen tierra, entonces están aprendiendo a soldar, están aprendiendo electricidad, están aprendiendo a manejar microempresas, se están preparando para que de los servicios que prestan puedan vivir. Por ahí sería la salida, pienso yo, pero a largo plazo. Hacen falta políticas definidas del Estado. Si eso no existe este país se vuelve un caos y violento. No se si me aventuro a decir que en los próximos años inmediatos será un país muy violento.

Por lo tanto, Manangón concibe la profesionalización y descampesinización de los indígenas como una última alternativa, pero una difícil, a largo plazo y de perspectivas sombrías.

¿Cómo piensan sobre la crisis rural los campesinos de Zumbahua? ¿Qué alternativas le ven a la crisis? Para empezar, a pesar de que los indígenas han sido asociados históricamente con lo rural y de que aún lo son hoy en día, sus vidas y experiencias no se limitan a sus comunidades. Como señala Colloreto-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 vidas rurales y urbanas. 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.

Cómo hemos visto, no sólo los académicos representan a los indígenas como rurales, sino que esta forma de concebirllos también tiene un efecto sobre los salesianos y otros agentes de desarrollo. Usaré una entrevista con una joven de Zumbahua a la que llamaré Gladys (agosto 2002) para ejemplificar esta forma fluida de entender tanto el espacio como las alternativas económicas a las que hace referencia Colloreto-Mansfeld. Gladys agradece la oportunidad que le brindan los salesianos con la creación del colegio Jatari Unancha de estudiar secundaria en su propia comunidad y además sin ser maltratada como lo fue en su infancia por un profesor que pensaba que los indígenas "no podían." Sin embargo, le parece que el enfoque del colegio, que sobre todo busca preparar maestros rurales, no le forma para lo que ella concibe como "la vida moderna." Por lo tanto, decide ir a estudiar a Latacunga en un colegio que imparte clases de inglés y computación. Gladys señala, "Ahora, como el mundo está moderno y en cualquier cosa piden inglés y computación, por eso quería aprender computación y me pasé al otro colegio."

Es importante señalar que en los últimos años como respuesta a estas inquietudes de la juventud indígena, los salesianos han comenzado a ofrecer clases de inglés, francés y computación.

Esta flexibilidad y capacidad de adaptación es uno de los valores del proyecto salesiano. Asistí a un taller de computación impartido por los salesianos en Zumbahua y tuve la oportunidad de observar el interés de los estudiantes por aprender algo que ellos, con mucha razón, asocian a la modernidad y al desarrollo. Sin embargo, debido a las dificultades de infraestructura de la parroquia, a menudo se corta la luz, no ha sido tan fácil desarrollar este tipo de enseñanza.

Sin embargo, Gladys no pretende estudiar para quedarse a vivir en la ciudad. Su sueño es volver a su comunidad como periodista para servir de contacto entre lo que allí ocurre y el mundo exterior, y además realizar este trabajo en su lengua materna, el quichua. En sus propias palabras: "Aquí hay bastantes problemas graves, criminales, ladrones y no pasan la información para que se entere el país." Para Gladys, no existe una contradicción entre su deseo de estar preparada para la modernidad y su identidad indígena. Ella viste ropas tradicionales del páramo de Cotopaxi, habla quichua y es entusiasta participante en el partido Pachakutik al que también pertenecen sus padres.

Gladys está casada con un joven evangélico de una comunidad vecina, cuya familia vive del comercio. Con su marido viajaba a Quito para comprar ropa y de ahí a Colombia para venderla por las fincas. Esto hacía antes de la dolarización, cuando la ropa ecuatoriana era más barata que la colombiana. Después de la dolarización, Gladys viaja a Cali, Colombia para comprar ropa y venderla en la Amazonía ecuatoriana. Todos estos negocios los llevan a cabo en autobús, ya que no dispone de trans-

porte propio. En Zumbahua hay un grupo de comerciantes relativamente prósperos que poseen camionetas y que se dedican a la venta de productos agrarios serranos en la Costa y, de vuelta, venden productos costeños en Zumbahua.

En sus viajes a Colombia, Gladys fue detenida tanto por la guerrilla como por los paramilitares y se dio cuenta de los peligros que entraña este tipo de negocio:

En la ciudad de la Valle, por ahí vivían los guerrilleros. Nos preguntaban primero que opinaba de las guerrillas y yo, porque ya sabía qué eran guerrillas de mi opinión, por ejemplo aquí sobrevivimos de la cebada, la papa, allá sobreviven de la cocaína, di esa opinión. Primero nos tenían amarrados y casi una hora nos hacían declarar... Luego conversaron entre ellos y dijeron, bueno, son comerciantes y también había una señora que conocía y se fueron a preguntar a la señora. Esa señora vino y dijo: "Ellos son comerciantes, no son lo que ustedes piensan," y que mandaran soltando a los tres cachifucos (ecuatorianos). Teníamos una maleta grande y pensaban que llevábamos armas... cocaína. Nos sacaban toda la ropa y como ellos no tenían que poner, nos compraron.

Cómo vemos, las destrezas de Gladys van más allá de la vida de una mujer rural, al menos tal como la concebimos de forma idealizada los habitantes de las ciudades, e incluyen contactos íntimos con la ciudad y la cultura urbana y conocimientos que incluso permiten la supervivencia en una situación tan complicada como es la del conflicto colombiano. Quizás esta destreza de Gladys, su marido y la familia

de él se apoye en una larga tradición de contrabando de aguardiente en la zona de Zumbahua, que históricamente conectaba el valle interandino con la costa, y a la que hacen mención las investigaciones iniciales de los salesianos así como el trabajo de Mary Weismantel (1988). Por ejemplo un informe de un equipo de investigación del obispado de Latacunga<sup>5</sup> realizado en 1971 destaca el contrabando como una de las actividades económicas más importantes de la parroquia:

La mayoría de los moradores de esta comuna cuentan con la siguiente fuente de ingreso: comercio de aguardiente. 500 jefes de familia se dedican al contrabando, compran el aguardiente en el Corazón y venden en Zumbahua o también compran en Zumbahua en cargas y sacan a las cantinas de Saquisilí, Latacunga, Pujilí etc... Este rubro les deja un ingreso bastante fuerte.

Gladys piensa que el turismo es una alternativa importante para Zumbahua, "Por los turistas que vienen si nos han apoyado. Por ejemplo en el Quilotoa hay una oficina de Andinatel internacional, por el turismo mejoró la zona del Quilotoa. Antes esta zona era botada." Así, Gladys ve beneficios en el turismo aún cuando éste no sea aprovechado directamente por los indígenas, ya que mejorará la infraestructura de la zona. Su padre, y los miembros de la junta parroquial también tienen los ojos puestos

en el turismo, en una zona de gran belleza natural y cultura indígena; aunque son reales las limitaciones señaladas por los salesianos como las luchas de poder entre familias que en lugar de colaborar impedían que se realicen los cambios necesarios y la falta de comprensión de las "necesidades" de los turistas de agua potable, privacidad para dormir, comida saludable. Algunas familias están adaptando sus casas para recibir turistas que quieran compartir con una familia quichua y están teniendo éxito. Por ejemplo, se ha abierto el *hostal Nuca Huasi* donde se atiende a los turistas con dedicación y cariño.

#### **La educación intercultural bilingüe: proyecto salesiano y objetivos indígenas**

Como sugiere el Padre Manangón en la entrevista que se citó anteriormente, la educación ha sido el proyecto más exitoso de los Salesianos en Zumbahua (además quizás de la organización política aunque en esto, como veremos, los salesianos son críticos).<sup>6</sup> A pesar de que en varios artículos escritos por los Salesianos sobre la educación intercultural bilingüe en Cotopaxi se señala que la necesidad de facilidades educativas surgió de los mismos campesinos en el proceso de la lucha por la tierra, en realidad, la idea de fomentar la educación ya estaba en el primer *Proyecto de Zumbahua* diseñado en 1971. El proyecto

5 Informe del Equipo de Zumbahua, 20, 21 y 22 de enero de 1971, Archivo Salesiano de Quito.

6 Para un excelente análisis sobre la educación intercultural bilingüe en Cotopaxi escrito por autores que lideraron este proceso ver Burbano y Martínez (1994).

señala que la educación fiscal hispana no era adecuada para los indígenas porque imponía patrones culturales, extraños y el horario y el calendario escolar eran incompatibles con el trabajo del campo. El proyecto anota que "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." El documento añade que se debe tomar en cuenta la lengua materna y la educación informal en el hogar y en el medio. Ya se preveía en 1971 la creación de una red de escuelas primarias y una secundaria con "especializaciones agropecuarias y artesanales."

Los Salesianos no perciben una contradicción entre la promoción de la cultura indígena a través de la educación y la integración a la nación<sup>7</sup>. Al contrario, precisamente ven en la etnogénesis una forma adecuada de integrarse a lo nacional. Esta perspectiva es similar a la que describe Rubenstein (2001) para el caso shuar. Los shuar se integran a la nación ecuatoriana a través de su Federación, promovida por los salesianos, que simultáneamente promueve su identidad indígena e imita en sus estructuras al Estado. Según Rubenstein, la Federación representa simultáneamente al Estado ante los shuar y a los shuar ante el Estado.

Los campesinos del Quilotoa están de acuerdo con la aproximación de los catechistas, 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 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, Pedro Cunuhay (1993: 39) destaca en la sección de logros de la educación bilingüe de su tesis de grado lo siguiente:

Por el esfuerzo de la coordinadora del Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi encabezado por el padre José Manangón y los educadores se logró conseguir 27 nombramientos del Ministerio de Educación para los educadores interculturales bilingües de Cotopaxi.

Benedicto Tigasi (1993) en su tesis de grado destaca como uno de los mayores logros del SEIC el haber conseguido oficializar su red de escuelas y a sus educadores. Tigasi narra,

Los logros que se ha recibido con la educación indígena hace unos 15-20 años, en la realidad el servicio educativo, va cobrando su propio valor en la medida en que logra organizar, unir nuestras cabezas, sentimientos y trabajos comunitarios, soluciona problemas fundamentales que afecta a la mayoría de las comunas donde se sufre opresión. La educación de los sectores indígenas es uno de los principales objetivos del Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) que, en conformidad con las le-

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

yes 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.

Fabiola Ante (1993: 50) añade: "El compañero José Luis encargado de Director actuó con mucho tino. Cumplía con todas las obligaciones que se le presentaba. Tuvo todos los papeles en regla."

Lo que quiero mostrar con estas citas es la importancia que para los educadores y líderes indígenas tiene el ser reconocidos por el Estado. Es esencial para ellos describir hasta los más mínimos detalles de los acuerdos ministeriales con números, fechas y personas que participaron en cada firma. Nada más lejos de un movimiento que pretende revocar el orden del Estado. Este interés no responde tan solo a un deseo de ser reconocidos, sino de llegar a formar parte de las estructuras del Estado, lo cual es práctico, 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.

Aunque los salesianos tienen interés

de integrar a los indígenas a la nación sin menoscabar la promoción de su cultura, quizás su perspectiva era más política, idealista y espontánea en un principio. Al adaptarse a los deseos indígenas de reconocimiento estatal, el programa se va volviendo más oficial o burocrático con el tiempo. Esta posición del equipo salesiano también respondió a un conflicto con los maestros mestizos que empezaron a difundir rumores de que los educadores bilingües enseñaban sin título y de que los salesianos no podían entregar títulos de primaria, y estos rumores empezaron a hacer mella en las comunidades. Debido a esto, los salesianos se preocuparon por conseguir títulos oficiales para sus maestros y por oficializar tanto el sistema de escuelas como la secundaria. El padre Javier Herrán (entrevista, verano 2002) señala:

Evidentemente al oficializarse ya pierdes un poco la mística porque se amplía, porque presionas 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 Cutupaxi nos dio una mano... 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. Es muy claro en los documentos de tesis revisados que lo que buscaban estos educadores y líderes políticos de Cotopaxi es ser reconocidos por el Estado y eventualmente, si es posible, pasar a formar parte de las estructuras del Estado tal como ocurrió con la creación de la educación intercultural bilingüe cuando se oficializó la DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe) en 1988 bajo el liderazgo del movimiento indígena y en particular de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), con la activa participación de la Conferencia Episcopal de la Iglesia Católica. En ocasiones, la creación de organizaciones étnicas no responde a un deseo separatista sino que es una reacción a la exclusión del ámbito de lo nacional. Los maestros del SEIC crearon una organización de profesores indígenas debido al rechazo que sufrieron por parte de la Unión Nacional de Educadores, UNE y no por un deseo de mostrar una tendencia segregacionista. Fabiola Ante (1993: 42) nos cuenta en su tesis:

“El objetivo de la AECBC (Asociación de Educadores Comunitarios Bilingües de Cotopaxi) era ser más unidos para que pueda cumplir el servicio a sus comunidades... También con dicha asociación los educadores querían mejorar su situación económica... La Unión Nacional de Educadores, UNE, quiso acabar con

dicha asociación... Entonces la UNE no respaldaba los intereses de los indígenas ni del magisterio indígena...”

Un punto importante e interrelacionado con lo anterior a destacar es que el éxito del programa salesiano no es tan sólo crear una educación sensible a las diferencias culturales y a las necesidades de los campesinos, sino crear una educación donde antes no la había, ya que en muchas comunidades la escuela más próxima se encontraba a grandes distancias dificultando que los niños pudieran llegar caminando. Como apunta Fabiola Ante en la tesis mencionada: “Los logros fundamentales que llegó a obtener el SEIC son los niveles educativos para el pueblo indígena de esta provincia. Estos centros educativos funcionan donde no habían llegado las escuelas hispanas.” Fabiola añade:

Lo que ellos hablaban no era de educación indígena ni de educación bilingüe, más bien estaban centralizados al derecho de una educación propia, una educación que les ayude a organizar, a resolver los problemas que suscitaban en la comunidad, a vivir más unidos donde haya más respeto, menos explotación, menos discriminación por parte de los hacendados.

También es importante que esta educación proteja a los niños indígenas de las agresiones físicas y verbales de los educadores mestizos. Con respecto a esto César Pitaguano (1993: 25) sostiene:

En este sentido no había escuela, solamente había la escuela fiscal en el centro parroquial. Todo campo marginal es-



taba abandonado de las autoridades de la provincia... por otro lado había muchos comentarios diciendo que hay profesores fiscales que maltratan a los niños de la escuela. Incluso lo matan dando garrote cuando no pueden aprender las letras. Sólo los blancos pueden estudiar porque saben hablar en castellano. Así habían los comentarios con los comuneros. Los niños vivían sueltos, no tenían ninguna aspiración. Vivían solamente trabajando en la hacienda, sirviendo al patrón.

Por tanto, de acuerdo a los documentos revisados, la creación de la educación intercultural bilingüe fue una reacción al abandono de las autoridades estatales y a la exclusión que los campesinos sufrían en las escuelas fiscales hispanas y no tanto una búsqueda de una educación con especificidad cultural. Esta educación distinta, cercana a las comunidades y opuesta a la agresión física, se crea confrontando enormes dificultades económicas, de infraestructura y de resistencia de algunos sectores como los maestros hispanos que veían amenazado su empleo o los comerciantes intermediarios que no deseaban que los indígenas se eduquen. Fabiola Ante (1993: 83-86) lo testimonia:

El primer día no sabía qué clases dar... me dieron a los tercer y cuarto ciclo. Era muy difícil enseñar a los dos ciclos. Es decir, no podía enseñar porque tenía dos ciclos y el otro compañero enseñaba en el mismo cuarto. Los pizarrones estaban unidos. No podía enseñar con facilidad porque era muy estrecho y hacían mucha bulla, es decir interrumpían la clase.

En otra sección de su tesis Fabiola describe la oposición a la educación bilingüe por parte de las élites locales y los maestros hispanos:

Se veía que los comerciantes de afuera explotaban a los campesinos. Pero los comuneros con la ayuda de algunos educadores ya no se dejaban manipular mucho. Los dichos comerciantes llegaron a saber que se están creando escuelas bilingües en cada comunidad y criticaban, murmuraban, insultaban y no dejaban que los padres de familia pongan en las escuelas bilingües. Tanto que chismeaban, se fueron muchos alumnos. También tuvieron problemas con los profesores hispanos. Ellos decían que están quitando a los alumnos (Ante 1993: 15).

La educación intercultural bilingüe promovida por los salesianos en Cotopaxi se ha caracterizado por su flexibilidad y tolerancia para adaptarse a las necesidades y deseos de los indígenas y para cambiar a medida que ha cambiado el contexto socio-económico. Así, cuando comenzaron con las escuelas primarias, decidieron impartir la educación básica en cuatro años más un curso de nivelación en vez de seis. Esta decisión se tomó tras realizar un estudio en el que se vio que su situación socio-económica y migratoria no permitía a los niños indígenas acudir a las escuelas por más de cuatro años, por lo que la mayoría no concluía y no recibían su título de primaria, lo cual les limitaba enormemente. Los salesianos consiguieron de manera exitosa cubrir lo requerido en la enseñanza primaria en cuatro

años y un curso intensivo, lo cual fue apreciado por los padres de familia que veían en esta modalidad una ventaja importante sobre la educación fiscal. Sin embargo, esta modalidad está siendo debatida en la actualidad por la DINEIB y por el movimiento indígena, ya que se argumenta que, aunque en un momento inicial pudiera ser una opción pragmática adecuada, a la larga implica que la educación para los indígenas pueda ser menos rigurosa y de segunda categoría con respecto a la hispana. El calendario de la secundaria también está pensado para adaptarse a las características socio-económicas de los estudiantes. El Colegio Jatari Unancha es semi-presencial impartiendo los fines de semana y en cursos acelerados de verano para permitir a los estudiantes asistir a clases. El programa académico universitario también adopta la modalidad semi-presencial y de talleres intensivos para adecuarse a las necesidades de trabajo de los estudiantes.

Los salesianos fomentan la participación de la mujer, sobre lo que comentaré más tarde, y acceden a que las estudiantes acudan a clases con sus hijos, los alimenten mientras estudian, o los dejen jugando cerca de las aulas. Esto permite que las jóvenes madres combinen la educación con el cuidado de sus hijos. Como señalé anteriormente, el currículo también se ha adaptado a las cambiantes circunstancias de los estudiantes indígenas. Para satisfacer su de-

seo de "estar preparados para el mundo moderno" se han comenzado a impartir clases de computación, inglés y francés a las que los jóvenes indígenas asisten con gran interés. Esto se ha hecho sin menoscabo de las clases de lengua y filosofía quichuas que los estudiantes también aprecian para fundamentar su orgullo étnico y sus posibilidades de participación política.<sup>8</sup> Otro ejemplo de la flexibilidad y tolerancia del proyecto salesiano es su posición en relación a los miembros de la comunidad que son evangélicos. En las escuelas primarias, el colegio y la universidad salesiana se aceptan estudiantes evangélicos que reciben un trato igual al de los estudiantes católicos. Estos estudiantes evangélicos son además contratados como educadores en las escuelas del SEIC.

Sin embargo, la flexibilidad del programa salesiano para adaptarse a lo que ellos conciben como el medio y la cultura rural indígena puede ser también problemática, ya que, como vimos en la sección sobre desarrollo agrario, la educación intercultural bilingüe tiene un enfoque más rural del que los mismos habitantes de la zona del Quilotoa parecen creer necesario. Otro punto de tensión ha sido la relación del programa de educación salesiana SEIC con la DPEIB-C (Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi). Funcionarios de esta institución se han quejado extraoficialmente de la falta de interés de los salesianos y educadores

8 Se prefiere que los líderes del movimiento indígena manejen el quichua. El ascenso dentro de este movimiento es uno de los mecanismos más importantes de movilidad social para los comuneros.

del SEIC por coordinar sus esfuerzos educativos con esta institución que coordina la educación bilingüe para la provincia.

Una diferencia que noté entre la perspectiva salesiana y de los profesores contratados por los salesianos y los estudiantes indígenas es la insistencia del programa en la educación política y la aparente preferencia de los estudiantes por una educación menos politizada, más profesional y académica. Durante mi participación en las sesiones del Programa Académico Cotopaxi observé que los estudiantes eran sumamente entusiastas hacia los contenidos académicos, pero parecían aburrirse cuando eran arengados políticamente con discursos que, quizás, habían escuchado en numerosas ocasiones.

Además de la organización política, la promoción de la cultura indígena ha sido uno de los objetivos del programa salesiano desde que se diseñó el proyecto en 1971. En esto los Salesianos son pioneros ya que de acuerdo al Padre Juan Botasso (conferencia en FLACSO, 2004) y al Padre José Manangón (entrevista, agosto 2002) la Iglesia Católica todavía no pensaba en términos culturales en el Vaticano II y en Medellín, sino que estaba enfocada en los pobres. Sin embargo, los Salesianos sí tenían una sensibilidad cultural debido a su larga experiencia con los Shuar desde finales del siglo XIX. Según el Padre Manangón es a partir de la Conferencia de Barbados que toma lugar en 1977 que la iglesia comienza a manifestar una sensibilidad a lo cultural, étnico y racial, y tanto el padre Botasso como Manangón estuvieron entre los que acu-

dieron a Barbados y promovieron este punto de vista.

En el *Proyecto de Zumbahua* (1971: 12) se propone que se respete y desarrolle la cultura tradicional indígena, pero, como hemos señalado antes, se contempla la posibilidad de transformar aquellos rasgos culturales que sean un obstáculo para el desarrollo indígena. El *Proyecto* sostiene:

Constituyendo el grupo indígena una cultura o subcultura diferente al nacional, se afirma el derecho intrínseco de la misma a desarrollarse dentro de sus propias características. En los casos en que los valores y patrones de la cultura indígena constituyan un obstáculo para su propio desarrollo, y hayan de ser sustituidos por otros para permitir la integración a la cultura nacional, este cambio nunca será impuesto sino solamente sugerido como una mejor alternativa, para ser libremente aceptada o rechazada por el grupo indígena en diálogo sincero y leal.

Este respeto a la cultura indígena por parte de los salesianos se da, no sólo en la educación intercultural bilingüe, sino también en la evangelización, ya que se pide a los religiosos "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 éstos así lo desean y "La liturgia debe encarnarse en las distintas culturas y ambientes y asu-

mir las simbologías, la música y las formas de expresión propias" (*Proyecto de Zumbahua* 1971: 13).

En el SEIC, el colegio Jatari Unancha y el Programa Académico Cotopaxi se promueve la enseñanza del idioma y la filosofía quichua. Los salesianos consideran que el quichua que hablan los campesinos está muy contaminado por el español y se maneja sólo oralmente, así que tratan de promocionar su manejo escrito y la purificación del lenguaje. Como es bien sabido, ha habido amplias discusiones en educación intercultural bilingüe en el Ecuador y otras partes de Latinoamérica sobre la estandarización de las lenguas nativas y su ortografía. Desde este punto de vista, la enseñanza en quichua disfruta de ventajas con respecto a otras lenguas nativas ya que este idioma está mucho más extendido y estandarizado que muchas otras lenguas indígenas.<sup>9</sup> Así, los salesianos han podido crear una educación bilingüe en la que se mantiene el idioma hasta el nivel universitario. Aunque desafortunadamente no se pueden impartir la mayoría de las materias en quichua debido a la escasez de profesores formados y bilingües, no se descuidan las materias de lengua y filosofía quichua. Además, es un proyecto importante de los salesianos el fomentar la enseñanza de las materias académicas en quichua y captar a los graduados que sean capaces de hacerlo. De esta forma, la preservación y sobre todo purificación de la cultura y la lengua quichuas no representan una continuidad con la cultura

de la zona, sino una transformación con respecto a lo tradicional que es parte del proyecto modernizador de los Salesianos.

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 quichua y en quichua 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. De acuerdo a varias entrevistas con los Salesianos y sus colaboradores, una de las mayores dificultades que tuvieron que confrontar en la implementación de la educación bilingüe fue luchar contra la resistencia de los propios campesinos a usar su cultura y su idioma en la escuela, resistencia que fue hábilmente fomentada por los profesores hispanos y la UNE que temían por sus puestos de trabajo. 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

9 Para una discusión sobre educación bilingüe en México y las dificultades que ésta confronta ver Martínez Novo 2004 b.

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 acotamos 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, pude observar en Zumbahua que muchos indígenas quichua hablantes y orgullosos de su cultura y organización política étnica aún preferían mandar a sus hijos a la escuela hispana que todavía funciona en el centro de Zumbahua. En una visita en la escuela hispana de Zumbahua pude observar la enseñanza por parte de profesores que venían de Latacunga y Pujilí, poco motivados debido a sus bajos sueldos y a que algunos concebían como un castigo el tener que enseñar en el páramo. Las instalaciones estaban sucias y peligrosamente deterioradas, los niños corrían por todas partes y gritaban con una manifiesta falta de disciplina. A los niños no se les ofrecía el desayuno escolar subvencionado por el Estado ecuatoriano mientras que alimentos nutritivos se pudrían en las despensas de la escuela.

En contraste, las escuelas indígenas que visité se caracterizaban por su limpieza y dignidad. Las madres de familia se ocupaban de que las modestas instalaciones estén limpias y que se distribu-

ya el nutritivo desayuno escolar tan importante para el rendimiento de los niños. La participación y vigilancia de la comunidad para que la escuela funcione y los educadores cumplan es una de las claves del éxito de este proyecto. Además, los maestros estaban motivados y orgullosos de sus logros y trataban a los niños con cariño. En lo posible se trataba de usar métodos pedagógicos en los que los niños pudieran experimentar con los conceptos usando materiales del medio. Por ejemplo, se impartían matemáticas con ayuda de habas o granos de cebada para que los niños comprendieran mejor los conceptos y los asociaran a su medio. Desafortunadamente existía una carencia de libros y materiales didácticos, pero debemos tener en cuenta las difíciles condiciones de las que parte esta experiencia.

Lo interesante es que a pesar de este contraste, muchos indígenas cultos y orgullosos de su identidad étnica aún prefieren poner a sus hijos en la escuela hispana porque esta goza de mayor prestigio. Aún hoy en día, en esta zona tan politizada desde el punto de vista étnico, existe una ambivalencia hacia lo indígena. En contraste con estas observaciones que realicé en el año 2002, se debate en la DINEIB y en el movimiento indígena que los educadores bilingües están perdiendo su idealismo y que las comunidades ya no participan tanto en el proceso educativo como lo hacían en un principio.

Tal como preveía el *Proyecto de Zumbahua* (1971), los padres salesianos no son partidarios de mantener la tradición indígena intacta. Aquellos aspectos que a su parecer impiden el desarrollo o que contradicen sus principios éticos

deben ser transformados, aún a costa de un conflicto con los indígenas. Un área de tensión entre los Salesianos y las comunidades del Quilotoa ha sido la cuestión de género. Cuando comienza la educación bilingüe, la mayoría de las familias del área eran reacias a mandar a sus hijas a la escuela, ya que pensaban que éstas no necesitaban la educación. Los salesianos exigieron desde el principio la participación de las niñas. El padre Javier Herrán (entrevista, verano 2002) cuenta la siguiente anécdota: Viendo que acudían muy pocas niñas a la escuela, pidió a los campesinos que mandaran a sus hijas. Ellos respondieron que las mujeres no necesitaban estudiar nomás para cuidar la casa, los niños y pastar borregos. El padre dijo: ¿Ustedes creen que las mujeres no son seres humanos como los hombres? Si eso es lo que ustedes piensan, entonces a partir de ahora no bautizaré a las niñas. Los campesinos aterrados por este prospecto decidieron mandar a las niñas a la escuela. Hoy en día en las escuelas primarias, la secundaria y la universidad Salesiana aproximadamente la mitad de los estudiantes o más son mujeres, este proyecto ha formado a numerosas mujeres líderes y educadoras

Otro ejemplo de búsqueda de cambio cultural por parte de los salesianos nos lo proporciona el padre Gigi (entrevista, verano 2002),

Desde el punto de vista de la iglesia, o de los que queremos ayudar al pueblo indígena en este momento de cambio es el momento oportuno para poder ayudar a meter adentro de la propia cultura elementos nuevos que le ayuden a la cultura a desarrollarse en una cierta lí-

nea... El elemento a dar énfasis mucho más es el elemento de la solidaridad, pero de la solidaridad pasar a la gratuidad. La cultura indígena es una cultura solidaria, pero la solidaridad que ellos dicen de randi de randi, tu me das y yo te doy, la reciprocidad andina. Pero la reciprocidad andina cuando se lee desde la perspectiva capitalista se hace egoísta. Entonces, hay que inyectar el otro valor de la gratuidad que da a la reciprocidad andina la vacuna para no dejarse llevar de lo que es la mentalidad neoliberal, de la explotación del otro, del otro me sirve hasta cuando me pueda dar y yo le ayudo hasta cuando me pueda dar.

Es interesante que aquí el padre Gigi no ve la cultura indígena como algo puro que debe transformarse para adaptarse a la modernidad, sino como una mezcla sincrética entre valores "indígenas" y valores "capitalistas" que debe purificarse desde el punto de vista ético. Pareciera que Gigi busca una utopía indígena y solidaria ante el egoísmo capitalista.

Resumiendo, tanto la recuperación de lo indígena purificado como la transformación cultural y modernización son procesos de cambio promovidos por los salesianos. Estos objetivos interactúan con el deseo indígena de reconocimiento por parte del Estado, búsqueda de otro tipo de modernidad (tecnología, idiomas extranjeros, lo urbano) y ambivalencia en la valoración de lo étnico. La tolerancia, flexibilidad y compromiso de los salesianos y el compromiso y deseo de superación de las comunidades indígenas y los educadores explican lo exitoso de la experiencia.

### Organización política

Como hemos visto, tanto el desarrollo agrario como la educación bilingüe estuvieron íntimamente relacionados con la organización política de los indígenas de Cotopaxi, para conseguir la aplicación de la reforma agraria como para lograr créditos de entidades gubernamentales o no gubernamentales hacía falta organización. La educación bilingüe promovió la conciencia política de los indígenas y les formó como futuros líderes. Los salesianos fueron actores centrales de este proceso de organización indígena en la provincia a nivel de comunidad, de organización de segundo grado y provincial. En el *Proyecto de Zumbahua* (1971: 20) ya se 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.

De forma deliberada, los religiosos se mantienen en el trasfondo para dar lugar a la agencia indígena que sin embargo es promovida por ellos. Cuando consideran que se ha logrado la madurez política de los campesinos, los religiosos deberían retirarse del proceso.

Tal como vimos en el caso de la cultura indígena, los religiosos proveen cambios en la organización política tra-

dicional de la comunidad, ya que se proponen establecer "una estructura de poder justa y eficiente." En el caso de Zumbahua, esto significó un conflicto bastante fuerte ya que los salesianos lucharon contra algunos ayllus poderosos que estaban concentrando la propiedad de la tierra y explotando y amedrentando a otros campesinos. En el marco de este conflicto se formó una facción liderada por una familia poderosa que buscó expulsar a los salesianos acusándolos paradójicamente de "curuchupas comunistas." Esta familia llegó a ocultar la Rumi Cruz, una piedra con una cruz labrada que es sagrada para los habitantes de Zumbahua, y acusaron a los salesianos de haberla robado para vendérsela a los "gringos." La Rumi Cruz apareció escondida algunos días más tarde. En otra ocasión un grupo de campesinos armados llegaron a la capilla y residencia salesianas con la intención de quemar las instalaciones. Se rumorea en la comunidad que este conflicto estuvo relacionado con el deseo de los campesinos de no pagar los créditos de FODERUMA, institución a la que los salesianos representaban. En todo este conflicto, los salesianos contaron con sus partidarios, en particular los catequistas y educadores que llegaron a constituir un nuevo grupo de poder que los salesianos enfrentaron a lo que ellos llamaban "caciques tradicionales," elites locales cuyo poder se enraizaba en diferencias de poder que databan de la época de la hacienda. Finalmente, los salesianos salieron vencedores de este conflicto logrando su legitimidad en la zona del Quilotoa y neutralizando a las facciones hostiles (Guanotuña, tesis de licenciatura, 2000).

El salesiano Javier Herrán destacado protagonista en la organización del Movimiento Indígena de Cotopaxi, según las narrativas que aparecen en las tesis de los graduados del colegio Jatari Unancha, describe su participación en una entrevista compilada por Tibán, Ilaquiche y Alfaro (2003: 45-48) en un libro sobre la historia del Movimiento Indígena de Cotopaxi:

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 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 FEI<sup>10</sup>. Yo como promotor de FODERUMA y del Banco Central me interesaba la organización para facilitar la acción que hacía el Estado a las comunidades porque evidentemente sin organización no hay apoyo... 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 maneja la FEI u otras organizaciones de izquierda, sino porque eso era una pirámide que se dirigía desde la capital.

Herrán dirige Radio Latacunga, un instrumento importante de movilización y promoción de la identidad indígena, organiza la red de escuelas interculturales bilingües, otra institución básica para la toma de conciencia política y cultural, y promueve el desarrollo agrario que por su parte requiere de organizaciones que sean sus interlocutoras. Como señala Zamosc (1993) los programas de desarrollo fomentaron en gran medida la organización política de los campesinos para crear sus propios interlocutores. El Padre Javier promueve la conciencia étnica y la organización indígena a la vez que articula a los indígenas al Estado ecuatoriano a través de FODERUMA que, de acuerdo a Striffler (2002) fue un programa instrumental para el control estatal de los campesinos. Sin embargo, este ejemplo contradice la hipótesis de Striffler de que FODERUMA sirvió para desmovilizar a los campesinos. Quizás esto ocurrió en la zona de la costa que Striffler estudia. Pero, en el caso de Cotopaxi, a través de este Sacerdote, que representaba a FODERUMA, se movilizaba y politizaba a los indígenas al tiempo que los articulaba al Estado. Otro aspecto importante que debe-

10 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.



mos destacar es que en zonas apartadas a veces los religiosos han representado a un Estado que no ha sido capaz de llegar a todo el territorio nacional. Esto es similar a lo que señala Rubenstein (2001) para el caso shuar. En la Amazonía sur los salesianos representaron al Estado por décadas. Herrán nos comenta algunos factores importantes por los que la izquierda tradicional pierde peso en este momento, como la falta de presencia en la zona y la falta de comprensión de los problemas campesinos e indígenas. Por el contrario, los salesianos dieron prioridad tanto a la presencia física de la orden en la parroquia como a la flexibilidad para adaptarse a las necesidades y deseos de los habitantes del Quilotoa. Las tesis de los estudiantes indígenas corroboran la narrativa del padre Herrán. Por ejemplo, César Pilaguan (1993: 5) señala: "era muy importante porque el MIC se creó por la organización del sistema de escuelas indígenas, por el padre Javier Herrán. Cuando se fue Javier, fracasó el MIC." Fabiola Ante (1993: 58) añade:

Luego de esto se formó una directiva donde eligieron como presidente a Juan Rivera de la comuna Cachi Alto, ya que con la colaboración muy decidida del padre Javier Herrán, de la Diócesis de Latacunga, los sacerdotes se integraron en la formación de esta organización provincial. A más de concientizar a los campesinos en los trabajos, en las leyes que afectaba mucho a los pobres, dieron un enfoque sobre la importancia positiva y negativa que puede causar dicha organización.

Muchas de las personas formadas por los salesianos como catequistas,

educadores y líderes políticos ocupan puestos de importancia hoy en día en el movimiento indígena ecuatoriano. Algunos ejemplos son César Umajinga, prefecto de Cotopaxi, y Lourdes Tibán, vice-presidenta de ECUARUNARI y destacada líder a nivel nacional.

Sin embargo, en los últimos tiempos los salesianos parecen haber tomado algo de distancia del movimiento indígena, en parte porque el liderazgo ha sido capaz de independizarse y en parte debido al desarrollo de una visión crítica acerca de los líderes políticos. Uno de los misioneros señala (entrevista, diciembre 2001),

Yo creo que hay tres categorías de indígenas bien claros, hay una cúpula política que es muy politizada con ideas claras y por parte de alguno con cierta ambición de poder. Yo diría hay un estamento medio que son los intelectuales indígenas, los que estudian, los profesores, los catequistas... Y después hay la gran masa de gente que no es muy consciente de las cosas, pero sabe obedecer a los jefes. Ahora, en un primer momento la iglesia estaba mucho con la clase dirigente del pueblo indígena, ahora vemos que nuestra tarea está con la clase, espacio intermedio que es la educación y con la presencia de los más pobres para exigir también a los intelectuales, a la cúpula, que no olviden.

Las tesis de los estudiantes indígenas, que pertenecen a estos espacios medios de los que hablan los salesianos, corroboran esta visión crítica, existiendo abundantes críticas a la corrupción económica y abuso de poder de los dirigentes del MICC y nacionales.

## Conclusión

Los Salesianos tienen una influencia modernizadora en la zona del Quilotoa que incluye tanto un proceso de modernización propiamente dicha (por ejemplo cambio de semillas, mejoras en tecnología agraria, educación, articulación a la nación) como un proceso de etnogénesis, donde la etnogénesis representa también un proceso de cambio y modernización. El proyecto Salesiano es más exitoso desde algunos puntos de vista que desde otros. A pesar de años de inversión económica y de trabajo en la modernización agrícola de la zona, la agricultura nunca llega a ser eficiente y lo suficientemente productiva para sostener a la población de forma autosuficiente. La educación constituye el mayor éxito del proyecto: se pasa del analfabetismo generalizado a poseer incluso una universidad intercultural bilingüe en la zona. Hoy en día los campesinos son bilingües, muchos poseen educación primaria y también tienen acceso a secundaria y educación universitaria, algo que era impensable hace algunas décadas, sobre todo para las mujeres. Todavía hay mucho que se podría mejorar, como acceso a material didáctico y perfeccionamiento de los métodos de enseñanza, pero es importante no criticar en el vacío, sino tomar en cuenta de dónde parte esta experiencia y las dificultades de todo tipo con las que se encuentra. La organización política es otro éxito de los salesianos en conjunto con las comunidades del área. Sin embargo, con respecto a esto los religiosos son más críticos, ya que se reprocha la falta de compromiso y quizás la corrupción de la dirigencia, así como la falta de un

proyecto político coherente. Como señalamos anteriormente, los salesianos han dado lugar a grandes cambios pero también han tenido que confrontar grandes dificultades para la creación del "hombre nuevo y solidario" que buscaba el proyecto. Esto no es una limitación únicamente de los salesianos, sino de muchas otras utopías de izquierda. Cómo se ha fundamentado arriba, los objetivos indígenas han sido más prácticos: han buscado básicamente su integración al Estado y a lo que ellos entienden por la modernidad. Con referencia a esto hay que reconocer que los salesianos han sabido combinar un proyecto etnicista con una aceptación de que los indígenas son ciudadanos de la modernidad y no los representantes de una tradición que debe ser conservada intacta aún en contra de los intereses de los portadores de esta tradición.

Los salesianos dicen haberse distanciado del movimiento indígena y ven como su misión acompañar a los indígenas de a pie y a los cuadros medios. La Orden Salesiana y la Iglesia Católica en general también se encuentran en un proceso de cambio hacia una mayor despolitización y un énfasis en lo espiritual. ¿Qué ocurrirá con las experiencias que aún están en marcha? Pienso que aunque se desmantelaran, los efectos de la labor de varias décadas permanecerán. Por otra parte existen tensiones importantes entre el proyecto Salesiano y los indígenas de la zona que están contribuyendo a la desmantelación o transformación del proyecto. En términos generales parece que los habitantes del Quilotoa no están dispuestos al grado de compromiso y sacrificio que les exigen algunos religiosos, ya que conside

ran, quizás con razón, que son sujetos de los mismos deberes y derechos que el resto de los ecuatorianos.

## Bibliografía

- Almeida, José et al.  
1993 *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CE-DIME.
- Andrade, Susana. 1994. Las palabras de Dios. *Nariz del Diablo* 20.
- ..... 2002 Le reveil politique des Indiens protestants de l'Écuateur. *Social Compass* 49(1):13-27.
- Ante, Fabiola  
1993 *Libro de experiencias vivenciales*. Tesis de secundaria. Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloc.
- 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. *Latin American Research Review* 29(1): 184-197.
- ..... 1998 *Blessed Anastacia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*. London: Routledge.
- CAAP  
1981 *Comunidad Andina: Alternativas políticas de desarrollo*. Quito: CAAP.
- ..... 1988 *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- Collaredo Mansfeld, Rudi  
2003 Tigua Migrant Communities and the Possibilities for Autonomy Among Urban Indigenas. In Norman Whiten Jr (ed). *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 y Abya Yala.
- Coronil, Fernando  
2002 *El estado mágico: Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Costales Samaniego, Alfredo, P. Pedro Creamer, P. Javier Cattá, P. Juan Botasso  
1971 *Proyecto de Zumbahua*. Archivo Salesiano de Quito.
- Cunuhay, Pedro  
1993 *Libro de experiencias vivenciales*. Tesis de secundaria. Jatari Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quilloc.
- Documentos del Archivo Salesiano de Quito, Casa de la Juventud Miguel Magone, Madrid E12-102 y Andalucía.
- 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 D.F.: Siglo XXI.
- Guerrero, Andrés  
1993 La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. En Almeida et al. (comp.) *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEFIMF y Abya Yala.
- 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.

- Gutiérrez, Ramón  
1991 *When Jesus Came, The Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality and Power in New Mexico 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press.
- Kearney, Michael  
1996 *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Boulder: Westview Press.
- Kohn, Eduardo  
2002 Infidels, Virgins and the Black Rohed Priest: A Backwoods History of Ecuador's Montaña History. *Ethnohistory* 49(3): 545-582.
- León, Jorge  
1992 Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. En Cornejo et al. (comp.). *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Abya Yala e ILDIS.
- Levine, Daniel  
1986 *Religion and Political Conflict in Latin America*. Chapel 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 Luterth (ed.). *Innovaciones y tensiones en los procesos socio-eclesiales*. México: Cehila, Universidad de Morelos, CONACYT.
- Lyons, Barry  
2001 Religion, Authority and Identity: Inter-generational Politics, Ethnic Resurgence and Respect in Chimborazo, Ecuador. *Latin American Research Review* 36(1): 7-48.
- Manangón, P. José, Ernesto Baltazar y Pedro Trávez  
1992 Sistema de escuelas indígenas de Cotopaxi. En Victor Hugo Torres (ed.). *La escuela india: Integración o afirmación étnica?* Quito: COMUNIDEC.
- Martínez Novo, Carmen  
2004 a The Making of Vulnerabilities: Indigenous Day Laborers in Mexico's Neoliberal Agriculture. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 11: 215-239.  
2004 b "We Are Against the Government, Although We Are the Government." State Institutions and Indigenous Migrants in Baja California in the 1990s. *Journal of Latin American Anthropology* 9(2):352-381.
- Muratorio, Blanca  
1981 Etnicidad, 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 Quiñilao.
- Rubenstein, Steven  
2001 Colonialism, the Shuar Federation and the Ecuadorian State. *Environment and Planning* 19: 263-293.
- Sánchez Parga, José  
2002 *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.  
1986 *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP.  
1984 Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamaac Chico. En CAAP (comp.) *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- SEIC  
1989 Las escuelas indígenas bilingües y las comunas de la provincia de Cotopaxi. *Pueblos indígenas y educación* 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, Raul Itaque y Eloy Alfaro

- 2003 *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, AICC: Historia y Proceso Organizativo*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.

Tigasi, Benedito

- 1993 *Libro de experiencias vivenciales*, tesis de secundaria, Jatun Unancha-Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Quihoac.

Warren, Kay y Jean Jackson

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

Weismantel, May

- 1988 *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

- 1997 *White Cannibals: Fantasies of Racial Violence in the Andes*. *Identities* 4(1): 9-44.

- 2001 *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 Almeida et al. (comp.), *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME y Abya Yala.