



Primera Convención Internacional de Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi

memoria



© MICC – DIPEIB-C – IEE
Quito – Ecuador, 2008

**Primera Convención Internacional
de Educación Intercultural Bilingüe
de Cotopaxi: Memoria**

Autores:

Margarita Victoria Gómez, María Gorete,
Edgar Guashca, P. Xavier Herrán, Jorge
Herrera, Amable Hurtado, Luis Montaluisa,
Mariano Morocho, Carlos Poveda, Galo
Ramón, José Sánchez Parga, Rocío Sotelo,
Ileana Soto, Ángel Tibán

Transcripción de ponencias:

José Atupaña

Edición:

María Belén Cevallos
Javier Rodríguez S.

Diseño:

Verónica Ávila / Activa

Fotografías:

José Atupaña, Ángel Bonilla, Ana María
Larrea, Fernando Ruiz, Archivo Activa

Auspiciantes:

Unión Europea, Grupo de Voluntariado Civil
(GVC), Ayuda Popular Noruega (APN).

Institución Coordinadora

de la Publicación:

Instituto de Estudios Ecuatorianos

**Movimiento Indígena y Campesino
de Cotopaxi – MICC**

Calle Quito 5818 y Luis Fernando Ruiz
Latacunga – Ecuador
032-800268
miccotopaxi@yahoo.com

**Dirección Provincial de Educación
Intercultural Bilingüe de Cotopaxi –
DIPEIB-C**

Belisario Quevedo 1-115 y Marqués de Maenza
Latacunga – Ecuador
032-801452

Instituto de Estudios Ecuatorianos – IEE

San Ignacio 134 y 6 de Diciembre
Quito – Ecuador
2504496
www.tee.org.ec

Impreso en Imprimax, Quito
Enero - 2008

Primera Convención Internacional
de Educación Intercultural Bilingüe
de Cotopaxi

memoria

6 Basta de héroes. Que nadie se sacrifique, sólo cumplan con su deber.



9 Experiencia educativa del Movimiento Sin Tierra de Brasil



21 Derechos colectivos



24 La pedagogía crítica en el mundo actual



29 Apuntes para la evaluación del sistema de Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi



37 Presentación de la investigación sobre el Sistema de Seguimiento, Monitoreo y Evaluación (SISEMOE)



45 Transformaciones étnico-culturales y cambio lingüístico en las comunidades indígenas de Cotopaxi



48 Apuntes para el balance del camino recorrido por la educación intercultural bilingüe

53 Testimonio de las escuelas indígenas de Quilotoa



58 Educación e interculturalidad



Panel Perspectivas y desafíos de la articulación entre el movimiento indígena de Cotopaxi y la Educación Intercultural Bilingüe

63 Intervención de Mariano Morocho, Director Nacional de la DINEIB



69 Intervención de Amable Hurtado, Director Provincial de EIB de Cotopaxi



71 Intervención de Jorge Herrera, Presidente del MICC



73 Resoluciones de la I Convención Internacional de Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi

Anexo 1
Trabajo de Grupos Temáticos

77 GRUPO 1:
Eje filosófico político

80 GRUPO 2:
Eje socio-organizativo

83 GRUPO 3:
Eje técnico-pedagógico

89 GRUPO 4:
Eje administrativo-financiero

93 GRUPO 5:
Cosmovisión Andina

94 GRUPO 6:
Niños



Anexo 2
Apuntes para la evaluación del sistema de EIB

97 Opinión de los maestros de la EIB - Cotopaxi

99 Opinión de los padres y madres de familia

101 Opinión de los dirigentes y líderes de las organizaciones

102 Opinión de los/as egresados/as de los colegios de la EIB - Cotopaxi

¿Puede brillar el arco iris en Cotopaxi discutiendo la interculturalidad?

Galo Ramón Valarezo

13

Buenos días. *Tukuy kaypi kay warmikuna taytakuna, napani.* A esta exposición la he denominado con una interrogante: ¿Puede brillar el arco iris en Cotopaxi discutiendo la interculturalidad? Este es el nombre y título de mi ponencia.

Desde el mes de marzo, a propósito de las protestas contra el TLC, se produjeron una serie de choques aquí en Latacunga, en Otavalo, en Riobamba. Desde el mes de marzo hasta acá hemos realizado una investigación histórica y una investigación de varias percepciones de los dirigentes, de las personas que han vivido el proceso, tanto indígenas como mestizos, aquí en Cotopaxi. Esta investigación la realizó nuestro compañero Kurikama Yupanki. Hoy la presentamos para que la analicen.

La enorme diversidad cultural en Cotopaxi en el tiempo de los incas

En el tiempo de los incas, es decir más o menos entre 1500 y 1532, había grupos de *mitimaes* –o *mitmas* o *mitmacuna*. Había un total de 18 grupos. Muchos de estos grupos venían de Cañar, otros eran *guayacundos*, es decir, venían del sur o del norte del Perú; otros eran del Cuzco, otros eran los *puruhúa* de Quito. Eran 18 grupos distintos instalados por los incas que estuvieron asentados en lo que hoy es el territorio de Cotopaxi. A estos grupos debemos añadir los grupos locales, además de dos grupos importantes: los *ts'achilas*, que en ese momento se les conocía como *yungas* y luego, en la época colonial, como los *yungas colorados*; y también los *quixos*. Estamos hablando de alrededor de 20 grupos distintos viviendo aquí, en Cotopaxi.

Los *mitmacuna* habían sido trasladados principalmente por el imperio, en este caso, por Huaynacpac para la conquista; pero también tenían otro papel que era lo que se llamó la 'incanización', es decir, producir una especie de identidad panandina de todos los grupos andinos que pertenecían al Tawantinsuyo. Yo me imagino, al igual que ustedes, cómo se podrían entender entre los 18 ó 20 grupos que vivían aquí. Aparece, entonces, un problema, porque varios de ellos hablaban distintos idiomas. Los cañaris hablaban el suyo propio, los guayacundos el suyo, los del Cuzco el suyo, los de aquí el suyo, etc. El problema se resolvió generalizando el kichwa.

▼ Vaso cefalomorfo decorado con pintura negativa. Cultura Puruhá.



Por esta razón, cuando llegaron los españoles ya no encontraron ningún idioma anterior al kichwa en esta zona. Se encontró una zona 'kichuizada', es decir, todo Cotopaxi hablaba kichwa.

Sin embargo, también se había producido otro cambio. Los llamados yumbos, ts'achilas o yungas colorados, ya habían sido puestos en situación de inferioridad respecto a los serranos. Se le había encargado al cacique de Sigchos que controle a esos grupos. Esto era un cambio porque anteriormente las relaciones entre serranos y yumbos eran bastante igualitarias. Con los incas estas relaciones empezaron a desbalancearse. Otro cambio importante que se había dado es que a toda la gente de Cotopaxi se le había puesto alrededor de un cacique central, el famoso cacique Tuconango, que luego lo conocimos como el cacique Sancho Acho, el principal cacique de Latacunga.

Los incas se manejaron aquí en la zona de Cotopaxi con estas medidas centralizadas, con la difusión del kichwa y con la declaración de zonas de alteridad, es decir, distintas, subordinadas a los serranos; tanto en el caso de los ts'achilas, como en el caso de los quixos. Sin embargo, como ustedes conocen, cuando llegaron los españoles, el proceso todavía no se había consolidado suficientemente. Precisamente en Sigchos fue donde se capturó a Rumiñahui, y quien lo capturó fue Tucunango, es decir, Sancho Acho. Él fue quien capturó a Rumiñahui y lo entregó a los incas. Este hecho muestra que el proceso no se había consolidado suficientemente. Antes de la presencia española, repito, había una situación de enorme pluralidad en la que se había tratado de normar las relaciones interétnicas entre todos los grupos existentes.

La rigidez racial en Cotopaxi en la época colonial: indios y blancos

Veamos rápidamente lo que pasó en la época colonial. Aquí se produjo una enorme rigidez o, lo que nosotros llamamos, un 'dualismo' entre indios, blancos y negros, que eran las tres grandes identidades que reconocía la colonia. Este proceso de racialización de la sociedad fue un invento –digámoslo así– de los españoles, para controlar a los pueblos americanos. Y a cada uno se le otorgó determinadas características. Por ejemplo, los blancos se definieron como superiores, dirigentes, cristianos antiguos y como 'no tributarios'. A los indios se les definió como 'sospechosos de idolatría', tributarios y 'de menor civilización'. A los negros se los asoció con la esclavitud, 'cristianos nuevos sospechosos de paganismo, de salvajismo y de menor estatus'. Así fue el proceso de racialización de la sociedad que introdujo graves diferencias entre los tres grandes grupos.

Esta racialización de la sociedad coincidió con una propuesta que hicieron varios caciques andinos, que plantearon a los españoles que se queden sólo en la zona urbana y dejen toda la zona rural a los indígenas. Hubo un Congreso en el Perú donde propusieron a los españoles –y al Rey–, que si abandonaban la zona rural, incluso les doblarían el tributo. Entonces hubo una coincidencia entre la propuesta de los



▼ Indígenas shuar, 1950 aproximadamente.

españoles y la propuesta de los caciques. Así se creó lo que se llamó la 'República de Indios' y la 'República de Blancos' como dos repúblicas separadas. De alguna manera, la República de los Indios estaba en la zona rural, y la República de Blancos, en la zona urbana. De esta manera se produjo una racialización, un dualismo, una rigidez estructural muy dura entre blancos e indígenas.

Sin embargo, esta racialización fue un poco cuestionada en el propio proceso colonial. El primer cuestionamiento al proceso colonial fue producido por los propios caciques indígenas, una vez que se dieron cuenta de que era muy difícil mantener esa separación. Los caciques indígenas trataron de incorporarse al mundo colonial, y uno de ellos fue el famoso cacique Sancho Acho. El cacique Sancho Acho intentó vincularse a la sociedad española. Su proyecto fue tan interesante, que no solamente se alió a los españoles, sino que ayudó en la represión contra el levantamiento de los quixos. Más aun, se mandó a hacer el gran escudo de armas que se muestra a continuación.

Aquí una cita textual hallada sobre este escudo (1559):

"Un escudo partido en quatro partes que en la una alta de la mano derecha este un hombre armado con un estandarte real en la mano de azul orlado de oro y las harmas blancas en campo colorado y en la otra parte de la mano izquierda unos indios con sus flechas que vienen de guerra en campo verde y en la otra parte de abaxo de la mano derecha un caballo blanco ensillado y enfrenado con una lanca puesta en el razón que tenga el hasta de oro y el hierro de plata con un indio de su color que le tiene de rienda y en el otro quarto un leon de su color puesto en salto con una espada en la mano en campo de oro y por timble y debisa un yelmo cerrado con un braco de leon con una espada en la mano y follajes de azul y oro"

Sancho Acho mandó a hacer un escudo en el que pone a un lado a los indios considerados salvajes, los pinta desnudos; y, al otro, él se pone junto a los españoles. Es decir, ahí se intenta, través de este proceso, identificarse con los españoles y decir que la alteridad –o la máxima diferencia– no está entre indígenas y españoles, sino entre indígenas serranos e indígenas selváticos. De acuerdo a esto, los únicos que merecían ser sacados fuera del proceso civilizatorio eran los indígenas selváticos. Sin embargo, a pesar de ese esfuerzo, los españoles terminaron despreciando a los propios caciques.

La frontera radical: mundo colonial y selváticos

En el proceso colonial, la diferencia entre serranos y selváticos se consolidó, se amplió. Los españoles dijeron que la foresta tropical, tanto amazónica como de la costa, era un sitio impenetrable, peligroso, malsano, inconquistable. Incluso dijeron que los indios de la selva, de ambos lados de la cordillera, eran caníbales, sodomitas, desorganizados, infieles. Entonces, al haber acusado de esa manera a los indios que vivían en ambos sectores de las cordilleras, se decidió que debían liquidarlos y, en caso de que eso no fuera posible, debían estar bajo de la jurisdicción de los caciques serranos. En esta vez por ejemplo, a los ts'achilas, llamados en ese momento yungas colorados, se los encargó al cacique de Sigchos para que los controle. En la represión contra los

quixos, Sancho Acho utilizó al grupo serrano para sofocar el levantamiento selvático. Es destacable, sin embargo, que esa frontera étnica fue burlada por los ts'achilas. En el siglo XVIII, los ts'achilas aprovecharon que los yumbos que vivían en Santo Domingo de los Colorados desaparecieron, y rápidamente se movieron de la zona que estaba cerca de Sigchos hacia Santo Domingo de los Colorados. Con esto se desligaron de la relación de dominio y sujeción que tenían con los caciques de Sigchos.

Como ustedes pueden ver, las relaciones entre los subalternos, entre los indios de la selva y de la sierra, fueron alteradas con el proceso colonial. Es decir, el proceso colonial no sólo produjo la separación entre blancos e indios, sino que produjo serios cambios al interior del mundo selvático y del mundo serrano. Otro suceso importante en Cotopaxi fue la construcción de una amplia alianza. Una vez que fracasó el intento de Sancho Acho por incorporarse al mundo colonial –intento que no fue posible para todos los caciques–, él personalmente sí se amestizó, a tal punto, que muchos de los descendientes de Sancho Acho han llegado a ser Presidentes de la República del Ecuador. Por ejemplo los Pérez y el mismo Sixto Durán Ballén vienen de Sancho Acho. Sin embargo, como el proyecto de los caciques fracasó en el mundo hispano, lo que se produjo más bien fue esta separación entre el mundo blanco, situado en las ciudades, y el mundo indígena, en el mundo rural.



▲ Grabado del siglo XVII sobre la región amazónica.

La República: crisis de los cacicazgos, mestización y comunalización

A principios del siglo XIX, cuatro grandes familias controlaban las gobernaciones. Los descendientes de Sancho Acho en sus variantes Pullopagsig, Zamora, Espinar, Márquez o Narváez. Ellos manejaban cinco pueblos: San Miguel, Pujilí, Saquisilí, Alaques y San Felipe. En segundo lugar, los Ati en sus versiones Aha y Cañar, que manejaban San Miguel y Sinlivi, Tigualó, Toacazo y Sigchos. Los Cando controlaban Saquisilí, Mulaló y Angamarca. Y finalmente los Chicaiza manejaban Angamarca y Pujilí. Junto a ellos había unos caciques menores como los Ponluisa, Tobanda de Angamarca, los Bastidas, Saragosín, Ruiz, Calahorrano, Suárez de Latacunga, Cáceres de Tanicuchí, Ambumala de Cuzubamba, Moncayo de Jatun Sigchos, Toacazos y Colorados, Tantalla de Alaques, Caisatoa de San Sebastián, Salazar, Cordones, Betanzos, Inga de Pujilí, entre otros.

En el proceso colonial se produjo una separación interesante entre el sector rural indígena, controlado por estas grandes familias de caciques, y los españoles. Este proceso también fue interrumpido. A pesar de la fuerza de las familias de caciques, ya sea por imposición o por negociación, el territorio fue agresivamente ocupado por la hacienda-obraje, que en el caso de Cotopaxi subsistió hasta el siglo XIX. En 1804 se hizo un censo y se observó que el 54% de los indios que vivían en Cotopaxi (4515 de 8282 contabilizados) habían sido incorporados en las 242 haciendas y 27 obrajes de Latacunga, para un promedio de 18,7 indígenas por hacienda-obraje. El porcentaje restante estaba viviendo en los pueblos. En Cuzubamba representaban el 76%, en Pujilí el 73%, y en San Sebastián, el 60%. Los porcentajes más bajos de indios sujetos estaban en Toacazo, Sinlivi y Sigchos, que estaban entre el 26% y el 28%. Así, la hacienda se había tomado, sobre todo, la parte central del valle de Cotopaxi,



▲ Indios urdiendo tela en el obraje.

y había empujado a los indígenas, incluyendo a las cuatro poderosas familias de caciques, hacia las zonas periféricas. Ello provocó, en el siglo XIX, una crisis enorme de los cacicazgos que finalmente se terminaron.

La crisis de los caciques produjo una gran dispersión comunal. Aparecieron, entonces, las comunas, las llamadas 'parcialidades', pero ya sin caciques. Los mestizos crecieron y se apoderaron de los pueblos, de muchas tierras, aguas y negocios. Los mestizos ocuparon el espacio que no había sido suficientemente asumido por los blancos que controlaban a la zona de Cotopaxi desde Quito. Aquí en Cotopaxi sólo había un Marqués, precisamente el Marqués de Maenza, que tiene todavía una de sus hosterías. Los blancos poderosos no se instalaron aquí en Cotopaxi sino en Quito, a tal punto, que Cotopaxi no tenía un sector importante de blancos controlando la zona. Esta zona fue controlada más bien por los 'pinganillos', es decir, por los 'de segunda' que quedaron en esta zona. Yo diría que los mestizos jugaron el papel de blancos aquí en Cotopaxi, y fueron ellos los que heredaron esta relación de dualismo rígido entre indios y blancos.

Cotopaxi hoy: reto al poder e interculturalidad en vilo

Para no excederme en tiempo, abordaré brevemente este capítulo. El avance más importante que ha dado el país en estos últimos años es 'descubrir' que es diverso y que la diversidad puede ser una oportunidad y no un obstáculo, como se pensaba en el pasado. En el terreno institucional, el avance más importante es el reconocimiento del carácter pluriétnico de la sociedad ecuatoriana y del derecho colectivo para los pueblos indios y afroecuatorianos en la Constitución de 1998. Estos dos son los avances más importantes. Pero ya en los hechos, en la práctica, el Estado ecuatoriano procesó la propuesta indígena como la demanda de una minoría nacional a la que había que darle una porción –como la educación intercultural bilingüe. Así lo han hecho otros estados liberales. Sin embargo, en el caso ecuatoriano existe el agravante de que ni se le apoya ni se le da suficiente presupuesto, porque no hay un sistema de derecho; porque hay un sistema judicial corrupto, y todo el sistema político está atravesado

El avance más importante que ha dado el país en estos últimos años es 'descubrir' que es diverso y que la diversidad puede ser una oportunidad y no un obstáculo, como se pensaba en el pasado. //

por el clientelismo más burdo. En resumen, a pesar de que se consiguieron los avances señalados, la ausencia de un estado de derecho, de un sistema judicial transparente y de un sistema político democrático; no permitieron el desarrollo de tales propuestas. No estuvieron dispuestos a revisar profundamente el proyecto de nación, a criticar el neocolonialismo interno, la colonialidad del poder reflejada en la dependencia frente a los Estados Unidos. Tampoco se ha producido un nuevo contrato social de inclusión y equidad entre los diversos, ni para respetar la propia Constitución.

Sin embargo, este proceso es singular. A pesar del acceso territorial totalmente inequitativo producido por la Reforma Agraria (en donde los suelos planos e irrigados se quedaron en poder de los hacendados y los pajonales fueron para los indios), aunque se produjo cierta diferenciación social y diversificación de los indios en función de la altura, principalmente de la cordillera occidental, y a pesar de los procesos de migración de Cotopaxi; uno de los productos más interesantes de la zona es la organización del poderoso movimiento indígena que tenemos aquí en Cotopaxi, y, sobre todo, su alcance sobre los gobiernos locales –la posibilidad de controlar los municipios y hasta

la prefectura. Este acceso a estos gobiernos locales replanteó las relaciones culturales. Para ver cómo las replanteó, vamos a referirnos a la investigación que hemos hecho hasta el momento.

Las percepciones que tuvimos, a través de las entrevistas a los actores sociales, nos muestran que las cosas han cambiado y que hay grandes preguntas y grandes inquietudes aquí en Cotopaxi.

1. El dualismo territorial indios/blancos y blancos/mestizos rurales se ha vuelto difuso. Por ahora no voy a discutir si las percepciones de las personas encuestadas son equivocadas o no, simplemente las recojo. Una entrevistada nos dijo que el 90% de los indios ya no viven en la zona rural sino en Latacunga. Latacunga está llena de indios, lo que implica que ya no hay separación entre la zona rural y la urbana. Nos dijeron ya no hay separación por apellido u origen en los colegios. Un mestizo nos contó que antes, en uno de los colegios, a los mestizos originarios de los pueblos se los mandaba a determinados paralelos, y a los locales 'de sangre azul', a otro paralelo. Esto, al parecer, ya se terminó. Un mestizo nos dijo que le han llamado para presidente de los empleados de la prefectura, lo cual antes era considerando para los 'de sangre azul'; es decir, hubo un cambio también en la composición de esos grupos. Otro entrevistado nos dijo que los jóvenes indígenas comparten con los mestizos en los colegios, y lo hacen todos los días en la parada de los buses, en las clases, etc. Pero también, un dirigente indígena que entrevistamos –que es profesor de una escuela intercultural bilingüe– nos dijo: “nuestros hijos están cambiando rápidamente, no sé si mis nietos seguirán siendo indios”. Es decir, nos insinuó que en la zona urbana, probablemente, los indios van a dejar de ser indios. Estas percepciones nos muestran, entonces, que las divisiones territoriales entre zonas urbanas, rurales y blancas, han entrado en confusión. La gente se ha mezclado. Algunos perciben esto como amenaza; otros, como un cambio.
2. Un segundo problema. Ha cambiado el estereotipo de indio o, al menos, el estereotipo del indio está en cuestión. Como ustedes recordarán, en la República, cuando tuvimos los presidentes criollos a los que se estaba refiriendo Lucho Montaluisa, el indio fue construido. ¿Qué significaba ser indio en el siglo XIX? Significaba ser pobre, rural, sirviente, trabajador del campo, ignorante, sucio, traicionero, mentiroso, monolingüe –y kichwa–, de español imperfecto, dudosamente cristiano, no ciudadano, inculto, de ropa tocada y de modales rurales. Eso era un indígena en el siglo XIX, construido obviamente desde el punto de vista de los blancos. Esta percepción ha cambiado actualmente, se acepta que hay grupos que han roto con ese estereotipo. Muchos entrevistados nos dijeron que hay indios ricos, higienizados, que hablan español en su mayoría, que participan en la política, que han cambiado de ropa y modales, y hasta saludan con beso en la mejilla. Eso

▼ “Bautizo” Retrato familiar tomado en el estudio de Fernando Zapata, de Latacunga, 1942-44.



A pesar de que se consiguieron los avances señalados, la existencia de un estado de derecho, de un sistema judicial transparente y de un sistema político democrático; no permitieron el desarrollo de tales propuestas. No estuvieron dispuestos a revisar profundamente el proyecto de nación, a criticar el neocolonialismo interno, la colonialidad del poder reflejada en la dependencia frente a los Estados Unidos. Tampoco se ha producido un nuevo contrato social de inclusión y equidad entre los diversos, ni para respetar la propia Constitución. //

nos dijeron en una entrevista refiriéndose a uno de los políticos importantes en la ciudad. La gran duda que nos produce este cambio es si en verdad se rompió el estereotipo de los indios, o es que los indios se acercaron más al patrón mestizo.

3. La tercera constatación que hemos hecho, a pesar de que significan prácticas de convivencia intercultural nuevas que no había antes, son las actividades recreativas y lúdicas conjuntas; es decir, cierta alianza de indios campesinos y mestizos urbanos. También la situación clasista los ha acercado, la situación de pobreza, los intereses conjuntos. Un dirigente del MICC nos decía que es más fácil llegar a los mestizos pobres y hacer alianzas. También muchos mestizos han reconocido la buena gestión de algunos indígenas en los gobiernos locales, sobre todo la capacidad que han tenido para mover recursos y para hacer planificación participativa –esto ha sido reconocido por muchos mestizos. También ha sido posible el trabajo conjunto en los gobiernos locales. Por ejemplo en la prefectura, 12 de los 96 funcionarios del Consejo Provincial de Cotopaxi son indígenas. Esto es nuevo porque antes los indígenas hacían de trabajadores y no de funcionarios. Algunos juristas, como el Dr. Poveda, están dispuestos a aceptar el ejercicio de la jurisdicción de temas penales por parte de los pueblos indígenas. Estos

elementos son prácticas nuevas de convivencia que muestran que el arco iris ha comenzado a salir por las cordilleras del Cotopaxi.

4. También se nota un cambio significativo en el proceso unitario entre indios y mestizos hasta 1998. Esto comenzó a cambiar. La contramarcha, los medios de comunicación, las declaraciones, gestos y actitudes, se volvieron intolerantes desde el 2005 y especialmente en el 2006, a raíz de la lucha contra el TLC. ¿Por qué cambió esta relación desde 1998 hasta acá? Los entrevistados plantean las siguientes explicaciones. Dijeron que el acceso al poder de los indios asustó a los mestizos y concluyeron que la interculturalidad finalmente es un problema de poder. Muchos de los mestizos dijeron en las marchas, “queremos ser gobernados por mestizos”; otros dijeron, “el que no salta es hijo de Umajinga”; otros dijeron “queremos recuperar la dignidad de Cotopaxi” –es decir, un gobierno de blancos y de mestizos. Pero hay otra explicación y es que el movimiento indio no logró articular a los mestizos, porque les pidió un voto corporativo y no un voto ciudadano, un voto decidido en organizaciones que el mundo mestizo no tiene. La explicación dice que se pidió aval indio para que los mestizos ingresen a la organización indígena y se polarizó la contradicción urbano-rural y entre indios y mestizos, y por ello se produjo esta reacción mestiza. Y, finalmente, hay una tercera explicación. Se mezclaron los intereses políticos con los elementos del racismo, tal es el problema. Se comenta que la lucha de intereses llegó al propio mundo indígena, donde dos candidatos a diputados se disputaban ‘a dentelladas’ –dijo un entrevistado, a propósito de las últimas elecciones–.
5. Los temores y ausencias de este proceso. “La mayoría de mestizos que hemos apoyado en procesos electorales, nos han traicionado”, señaló en la entrevista un dirigente del MICC. Es decir, ahí hay un temor a una alianza con los mestizos. “La interculturalidad puede hacernos perder nuestra identidad.

Con la interculturalidad podemos perder la tecnología y la ciencia indígena”, señaló otro entrevistado. Otro señaló, “nos han expropiado algunos rituales, por ejemplo la Mama Negra popular de septiembre que era de mestizos y de indígenas, ahora la celebran los ricachos que buscan plataforma política en noviembre”. “No hemos debatido el tema de la interculturalidad”, declararon otros. “Está la interculturalidad en estatutos, en reglamentos; pero nadie revisa”, señala un dirigente MICC. “Interculturalidad es palabra nueva”, dijeron otros, “casi nadie la conoce, menos aun, la entiende”. Otros dijeron, “hemos aplicado de manera práctica la interculturalidad, pero no la hemos debatido”.

20

6. Finalmente, ¿cuáles son los grandes ausentes del debate? Los grandes ausentes del debate, que sí involucró a los indígenas y mestizos aquí en Cotopaxi, son los negros –será porque casi no existen. Un entrevistado nos dijo que “a los negros, las mujeres indígenas les corren porque creen que todos los negros les van a hacer daño”. Respecto a los ts’achilas, “con ellos no tenemos ninguna relación, muchos de ellos son brujos y nos pueden hacer el mal” se dijo en las entrevistas. Tampoco tienen mucha relación con los *naporunas*, es decir, con los antiguos quixos. “Por aquí pasaron en una marcha, algunos pensaban que venían desnudos”, dijeron.



En fin, estos son los grandes temores y los grandes ausentes. Nos parece que las investigaciones que se han realizado nos han mostrado percepciones interesantes, y además que la interculturalidad está creciendo, pero que tiene intensos nubarrones que todavía tapan a ese arco iris que está intentando florecer. Muchas gracias.



Galo Ramón

Historiador, Master en Historia Andina y Doctor en Historia Latinoamericana. Autor de diez libros y un centenar de artículos. Su libro *La resistencia andina* obtuvo el premio Francis Howard Kline de la Conferencia Latinoamericana de Historia. Actualmente es Director Ejecutivo de COMUNIDEC y docente en diversos postgrados en Ecuador y América Latina.