

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Antropología, Historia y Humanidades

Convocatoria 2016-2018

Tesis para optar por el título de Maestría de Investigación en Antropología Visual

La representación visual de las-os indígenas del Alto Napo, en la Amazonía ecuatoriana, durante  
la primera década de la Misión Josefina (1922-1932)

Gloria Alexandra Angel Penagos

Asesora: Patricia Bermúdez Arboleda

Lector y lectora: Michael Uzendoski y María Fernanda Troya

Quito, mayo de 2024

## **Dedicatoria**

A la selva (la de aquí y la de allá) ... por tanta alegría, fuerza y esperanza.

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	<b>7</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>9</b>
<b>Capítulo 1</b> .....	<b>17</b>
<b>Aproximación teórico-metodológica</b> .....	<b>17</b>
1.1 El archivo fotográfico en la investigación: claves para su interpretación .....	17
1.2 La fotografía: entre imagen y experiencia.....	19
1.3 La alteridad indígena amazónica: representación visual y subjetivación .....	23
1.4 La representación visual: como modo de actuar en y con el mundo.....	25
1.5 La subjetivación: de las técnicas de sujeción a las prácticas de libertad.....	27
1.6 Perspectiva metodológica: de la economía visual a la fotoelicitación .....	29
1.7 La economía visual: producción, circulación y consumo de imágenes .....	29
1.8 La fotoelicitación en la investigación antropológica.....	31
<b>Capítulo 2</b> .....	<b>38</b>
<b>El archivo fotográfico de los Josefinos: contexto de producción y circulación</b> .....	<b>38</b>
2.1 Las fotografías de la Misión Josefina: entre la imaginación y el montaje .....	38
2.2. El Alto Napo a finales del siglo XIX y principios del XX.....	44
2.2.1 La Amazonía en la construcción del Estado-nación ecuatoriano.....	45
2.2.2 Las misiones religiosas en el Alto Napo de la Amazonía ecuatoriana.....	46
2.3 La Misión Jesuita en el Alto Napo entre 1869 y 1897 .....	50
2.4 La Misión Josefina en el Alto Napo entre 1922 y 1932.....	53
2.5 La Misión Josefina y el fomento de la colonización.....	56
2.6 Misioneros y hacendados: la disputa por la mano de obra indígena.....	60
2.7 Misioneros Josefinos: entre la evangelización y la modernización .....	64
<b>Capítulo 3</b> .....	<b>66</b>

<b>Representación visual y subjetivación de la alteridad indígena Napo Runa .....</b>	<b>66</b>
3.1    Los misioneros Josefinos como reverso positivo de los Napo Runas.....	67
3.2    De "cristianas-os rudimentarias-os" a "indígenas civilizadas-os" .....	75
<b>Capítulo 4.....</b>	<b>81</b>
<b>Archivo fotográfico Josefino: reinterpretación en el presente.....</b>	<b>81</b>
4.1    La Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN.....	82
4.2    Fotografías misioneras: de documentos coloniales a historias familiares.....	84
4.2.1    Las fotoelicitaciones con AMUPAKIN .....	84
4.3    Las fotografías en relación a nosotras mismas.....	86
4.4    La Misión Josefina: expropiación, violencia y discriminación.....	89
4.5    Napo Runas: resistencia y articulación ideológica.....	92
4.6    Parteras Kichwas: revirtiendo la imagen misionera.....	<b>94</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>97</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>100</b>

## Lista de ilustraciones

### Figuras

Figura 0.1. Integrantes de AMUPAKIN .....	15
Figura 2.1. Vida misionera - Archidona - Pascua 1924 .....	40
Figura 2.2. Postal misionera encontrada en el Vicariato del Napo .....	42
Figura 2.3. Ambato 1931 - Misioneros y nuevos reclutas ecuatorianos .....	54
Figura 2.4. Misioneras Doroteas en el Alto Napo - 1924 .....	55
Figura 2.5. Secuencia: Expediciones de la Misión Josefina 1922-1932 .....	57
Figura 2.6. Territorio misional de los Josefinos en el Oriente .....	59
Figura 2.7. Haciendas en el Napo .....	61
Figura 2.8. Escuela en libertad .....	64
Figura 2.9. Obras de infraestructura Misión Josefina .....	65
Figura 3.1. Niños masticando yuca y preparando chicha Archidona-1924 .....	69
Figura 3.2. Secuencia: Retratos Napo Runas .....	70
Figura 3.3. Secuencia: Primeros contactos con misioneras-os.....	71
Figura 3.4. Secuencia: Escolarización diferenciada por género.....	76
Figura 3.5. Secuencia: La medicalización en la Misión Josefina.....	77
Figura 3.6. Secuencia: Expropiación mano de obra indígena .....	79
Figura 4.1. Secuencia: “Las costumbres de nosotros” .....	87
Figura 4.2. Secuencia “Ellos curaron lo que hacían lastimar” .....	88
Figura 4.3. Secuencia: “Enseñaron a trabajar desde pequeños” .....	90
Figura 4.4. Secuencia: “Nos tenían como esclavas” .....	91

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo Gloria Alexandra Angel Penagos, autora de la tesis titulada "La representación visual de los indígenas del Alto Napo, en la Amazonía ecuatoriana, durante la primera década de la Misión Josefina (1922-1932)" declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo de 2024

A handwritten signature in black ink that reads "Alexandra Angel Penagos". The signature is written in a cursive, slightly slanted style. It is centered within a light gray, rectangular, textured background that resembles a piece of paper or a stamp.

---

Firma

Gloria Alexandra Angel Penagos

## Resumen

Esta investigación analizó de qué modo se dieron los procesos de subjetivación y representación visual de los indígenas Napo Runas<sup>1</sup> de la Alta Amazonía ecuatoriana, a través de la interpretación de un corpus de 70 fotografías<sup>2</sup> de la Misión Josefina, que fueron registradas entre 1922 y 1932. En ese sentido, se desarrolló un modelo analítico que permitió en primer lugar, analizar la representación visual que construyeron los misioneros Josefinos en torno a estos pueblos amazónicos. En segunda instancia, entender cómo estas representaciones visuales se articularon al plan de modernización, nacionalización y posterior explotación de esta región de la Amazonía ecuatoriana. Y finalmente, comprender de qué forma estos procesos son interpretados en la actualidad, a partir de una serie de fotoelicitaciones que fueron desarrolladas con las integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN, en el cantón de Archidona, provincia de Napo, Amazonía ecuatoriana.

---

<sup>1</sup> Vocablo Kichwa empleado por los pueblos indígenas, para identificarse como seres humanos provenientes del Napo (Muratorio 1987, 18).

<sup>2</sup> Que fueron halladas en el año 2016, en el Archivo General de la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit, de la ciudad de Quito.

## **Agradecimientos**

Gracias infinitas a quienes desde el cielo cuidan cada uno de los pasos que doy en esta tierra. A mi manada, la raíz que me recuerda de dónde vengo y hacia dónde voy. A la familia que en los andes ecuatorianos se fue haciendo más grande. A las sinchi mamas que me abrieron las puertas de su casa grande y también las de su corazón, agradecida siempre estaré por cada experiencia y conocimiento compartido.

## Introducción

Por el año 2016, durante el desarrollo del proyecto de investigación "Hegemonías visuales en la Amazonía ecuatoriana. Aproximaciones a las narrativas cinematográficas y prácticas de autorepresentación indígena"<sup>3</sup>, fue hallado un corpus de fotografías que habían sido registradas por los Josefinos de Murialdo, una congregación católica italiana fundada en 1873 en la ciudad de Turín, que desde 1922 se estableció en la región del Alto Napo, en el Oriente<sup>4</sup> ecuatoriano.

Este hallazgo que tuvo lugar en la Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit de la ciudad de Quito y que se convirtió en el objeto de estudio de la presente investigación, abarcó un conjunto de 70 fotografías en tonalidades sepia y azules. Algunas de ellas contenían breves textos escritos en italiano que daban cuenta que se trataba de imágenes registradas durante la Misión que los Padres Josefinos implementaron en el Napo y para la cual contaron con el apoyo de religiosas italianas, pertenecientes a la congregación de las Hermanas Maestras de Santa Dorotea.

En estos retratos fotográficos figuraron hombres, mujeres, niños y niñas Kichwas amazónicas-os participando de las actividades que se llevaron a cabo durante los primeros años de la Misión Josefina en el Alto Napo, entre las que se incluyeron no solo la evangelización, sino también la escolarización, la enseñanza técnica y la medicalización. De este modo, en las fotografías aparecían niñas-os indígenas con crucifijos en sus manos y en posición de rezo, también otras-os asistiendo a la escuela y a los talleres de modistería que se habían creado para las mujeres o de carpintería que eran destinados a los hombres.

Había también imágenes en las que se veía a los niños trabajando en la construcción de canales hídricos o en la deforestación de la selva y otras en las que hombres y mujeres adultas, eran sometidas-os a la aplicación de inyecciones por parte de las-os misioneras-os o a la curación de heridas. Asimismo, estas fotografías representaban a hombres indígenas transportando en sus espaldas a los Padres Josefinos mientras atravesaban caudalosos ríos, también llevando a cuestas los equipajes de los misioneros, o remando las canoas en las que los religiosos se movilizaban.

---

<sup>3</sup> Liderado por la comunicadora Patricia Bermúdez y los antropólogos, Michael Uzendoski y Saúl Uribe.

<sup>4</sup> Los términos *Amazonía* y *Oriente* son usados indistintamente, puesto que la región amazónica ecuatoriana se ubica en la zona oriental de este país.

Estas representaciones visuales que fueron producidas entre 1922 y 1932, empezaron a develar que en el marco de la Misión Josefina, se desplegó una estrategia de evangelización de los pueblos del Alto Napo que implicó el disciplinamiento corporal de las-os indígenas, la apropiación de su fuerza de trabajo y la colonización de sus territorios. Situación que fue posible, debido principalmente, a que en la Amazonía la labor del Estado ecuatoriano oscilaba entre la indiferencia absoluta y un accionar escasamente planificado en el que se incluyó la concesión de poder a las misiones católicas (Esvertit 2005).

Estas misiones iniciaron en el periodo de la Colonia y se establecieron en la región del Alto Napo desde la segunda mitad del siglo XVII, cuando empezaron a desarrollarse de forma planificada como estrategias claves, no solo para el descubrimiento y la exploración de nuevos territorios, sino para la pacificación de los pueblos indígenas (García 1999). En un contexto en el que la Amazonía jugaba un rol marginal en términos sociales, políticos y económicos y en el que la escasa intervención del Gobierno favorecía la presencia de los misioneros y las incursiones de aventureros, soldados y comerciantes que buscaban apropiarse de los bienes naturales, la tierra y la mano de obra indígena para su rédito personal (Esvertit 2002).

De este modo, en 1656 los sacerdotes de la Compañía de Jesús establecieron su Misión en la región comprendida entre las riberas de los ríos Napo y Pastaza, con el propósito de controlar a través de la evangelización, a las comunidades indígenas que vivían dispersas en la selva resistiendo el sometimiento que les implicaba la colonización española (García 1999). Esta acción misionera se extendió hasta 1767, cuando los Jesuitas fueron expulsados de todos los territorios que eran dominados por España. Tras esta expulsión la zona quedó sin religiosos hasta que en 1802 los Padres Franciscanos fueron designados para hacerse cargo de esta región que continuaba estando relegada del devenir social, económico y político del incipiente Estado-nación ecuatoriano, que para entonces no se había proclamado como República.

Sin embargo, la situación de marginalidad de la región amazónica empezó a cambiar desde 1860 con el Gobierno conservador de Gabriel García Moreno, que buscó posicionar la integración del Oriente como un asunto central para la nación ecuatoriana. De esta forma, ideó un plan que estructuró a partir de cuatro ejes: conexión vial, administración del territorio, colonización por parte de nacionales y extranjeros, e implementación de misiones religiosas (Esvertit 2005).

Hecho que fue determinante para el devenir de las misiones católicas, porque hasta entonces, no se habían planificado como estrategias de incorporación de los territorios amazónicos al proyecto de Estado-nación ecuatoriano.

En este sentido, García Moreno pactó un Concordato con el Vaticano, que permitió que en 1869 el Vicariato Apostólico del Napo fuera encargado a los misioneros de la Compañía de Jesús, que regresaban a Ecuador con el compromiso regenerar moralmente a las-os indígenas y potenciarlas-os económicamente sobre la base de tres premisas fundamentales: el carácter moralizador de la agricultura y la ganadería; la capacidad civilizadora de la religión; y la concepción de las-os indígenas como niñas-os necesitados de la protección y firmeza de los misioneros. Todo ello, estructurado por un sistema de educación para el trabajo y bajo la excusa de proteger a las-os indígenas de los abusos de los comerciantes (Muratorio 1987, 132).

No obstante, este proyecto de incorporación de la Amazonía, así como la regeneración moral y el progreso económico y cultural de las-os indígenas amazónicas-os, que se esperaban lograr con la injerencia de los Jesuitas, se vieron condicionados por varios factores. Entre ellos, la influencia de los poderes locales; los intereses de expansión territorial de las élites serranas y costeñas; la resistencia indígena a las violentas dinámicas que trajo consigo la implementación de las misiones; y la agudización de los conflictos limítrofes entre Perú y Ecuador (Esvertit 2005). Factores, a los que se sumaron las disputas que se generaron entre los comerciantes del Alto Napo y los misioneros Jesuitas, por el control de la mano de obra indígena.

Este contexto en el que se pretendía regular y disciplinar la forma de vida indígena, generó en los pueblos amazónicos reacciones de rechazo y resistencia, que los llevaron a generar alianzas temporales con algunos comerciantes para lograr desterrar a los misioneros Jesuitas; pues no estaban dispuestos a sedentarizarse definitivamente, ni a renunciar a su economía basada en la horticultura itinerante, ni a las expediciones de caza y pesca, o a las actividades extractivas, que si bien habían sido impuestas por estos mercaderes, les brindaban la posibilidad de seguir poblando de forma dispersa el territorio (Muratorio 1987, 131).

De ahí que durante este período, las-os Kichwas del Napo, implementaran diversas estrategias de resistencia, entre las que se incluyeron el trabajo mal o a desgano, para obstaculizar las construcciones; el sabotaje de varias ordenanzas de los misioneros; y las huidas selva adentro, con la excusa de temer a las epidemias de viruela. Tácticas, que les permitieron debilitar el

sistema de dominación misionero, y a su vez protegerse, pues al no expresarse abiertamente como rebeliones, no demandaron intervención militar directa (Muratorio 1987, 141).

Además de esta resistencia indígena, los conflictos con los comerciantes, la falta de apoyo económico estatal y la expansión de epidemias, se constituyeron como factores decisivos que llevaron a la Misión Jesuita a un periodo de decadencia, que terminó en su segunda y definitiva expulsión del territorio ecuatoriano en el año de 1897, durante el Gobierno del presidente liberal Eloy Alfaro<sup>5</sup> (Muratorio 1987).

Tras esta salida, en 1898 fueron enviados a la región del Napo un grupo de sacerdotes Diocesanos de la Arquidiócesis de Quito que, ante la petición de algunas familias colonas y en medio de complejas relaciones con el Estado ecuatoriano, pretendieron continuar la labor de los misioneros Jesuitas, pero no lograron siquiera establecerse de forma definitiva en la zona. Razón por la que en el año de 1919, el Arzobispo de Quito, Manuel María Pólit Laso, escribió a la Congregación de Propaganda Fide<sup>6</sup> pidiendo que enviaran una comunidad religiosa europea que se encargara del Vicariato Apostólico de Napo.

Fueron entonces, estas condiciones históricas las que propiciaron que en 1922 llegaran a Ecuador los Josefinos de Murialdo, que contaban con una tradición en la formación técnico-artesanal de niños y niñas de clase obrera y campesina, para su "integración" en la sociedad moderna. De esta manera, promovieron en el Alto Napo ecuatoriano una "ideología evangelizadora de integración de los indígenas al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo" (Muratorio 1987, 200); a la par que se consideraron a sí mismos como bastión del racionalismo y de la defensa de las fronteras.

Establecidos en la región del Napo, los Josefinos se apropiaron de la mano de obra indígena para la construcción de conventos, escuelas, internados e iglesias, así como de centros agrícolas y ganaderos, en los que buscaron formar a los Napo Runas<sup>7</sup> en los valores del mundo blanco.

---

<sup>5</sup> Que se desarrolló en dos periodos, el primero de 1897 a 1901 y el segundo desde 1906 hasta 1911.

<sup>6</sup> También conocida como la Congregación para la Difusión de la Fe o Congregación para la Evangelización de los Pueblos, dirigida por los Jesuitas y fundada en el año 1622, es la congregación de la Curia Romana responsable del trabajo misionero y sus actividades relacionadas.

<sup>7</sup> De acuerdo con la antropóloga Blanca Muratorio (1987, 18), los pueblos amazónicos Kichwa hablantes, se identifican como Runas, palabra que en Kichwa significa ser humano; así Napo Runa es empleado para identificarse como seres humanos provenientes del Napo.

Instruyéndoles en oficios como mecánica, carpintería y modistería con la intención de transformar económicamente la Amazonía (Muratorio 1987, 260-261). Estos misioneros impulsaron a su vez, la construcción de infraestructura tecnológica como hospitales, hidroeléctricas, estaciones meteorológicas, telégrafos e instalaciones de luz y agua potable, a través de los cuales suplieron algunos de los servicios que tendrían que haber sido garantizados por el Estado ecuatoriano.

En el marco de estas condiciones se sitúan las fotografías que los Josefinos registraron, durante los primeros años de Misión en el Alto Napo, aquel corpus de imágenes que fue hallado en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit y a través del cual estos misioneros buscaron reforzar su representación de los Napo Runas como seres salvajes, alcohólicos y supersticiosos que vivían en un estado miserable y no alcanzaban ningún ideal de progreso y cultura (Spiller 1974). De ese modo, los pueblos indígenas de esta región, en tanto bárbaros que debían ser civilizados, fueron infantilizados y representados visualmente vestidos como la "gente blanca" y junto a iglesias, conventos, escuelas y talleres, cómo evidencia de su progreso hacia la civilización (Abram 1994, 45).

Estas representaciones visuales, además de reforzar el estereotipo en torno al salvaje -que se configuró a partir de los primeros viajes de exploración al continente americano- fueron claves en el desconocimiento de los pueblos Kichwas del Alto Napo como sociedades organizadas, alrededor de un potente bagaje cultural con el que nutrieron todas sus estrategias de resistencia simbólica y material. Entre las que se incluyeron las rebeliones abiertas, las huidas, los sabotajes, los rituales chamánicos y las reelaboraciones míticas con las que rechazaron la lógica impuesta por los gobernantes, los comerciantes y los misioneros (Muratorio 1987).

En ese sentido, a través de estas imágenes los Napo Runas fueron representados como salvajes "en camino" a la civilización; "almas simples, ignorantes y ociosas" (Muratorio 1992, 16), que, a través de la escolarización, la evangelización y la medicalización, disciplinaban sus cuerpos y se formaban para trabajos como la modistería, en el caso de las mujeres y la carpintería, mecánica y construcción de canales hídricos, carreteras y puentes, para los hombres. Al mismo tiempo que los misioneros encubrían prácticas como la apropiación de tierras y mano de obra indígena, o usaban sus viajes exploratorios por la zona para levantar una suerte de inventario de las riquezas

y bienes naturales de la Amazonía que el Gobierno ecuatoriano debía explotar para alcanzar el progreso de la nación.

Desde esta perspectiva, las 70 fotografías registradas por los Josefinos a principios del siglo XX en el Oriente ecuatoriano se constituyen como el objeto de estudio de esta investigación que buscó comprender ¿De qué forma se dieron los procesos de subjetivación y representación visual de las-os indígenas del Alto Napo en la Amazonía ecuatoriana, durante la primera década de la Misión Josefina (1922-1932) y cómo estas experiencias son reinterpretadas en la actualidad?

Esta pregunta de investigación se planteó para ser analizada a partir de tres objetivos específicos. El primero, relacionado con comprender el contexto histórico de producción de este corpus fotográfico. El segundo, con analizar el modo en que los misioneros Josefinos representaron visualmente a los pueblos indígenas del Alto Napo, en relación con el proceso de subjetivación de la alteridad indígena amazónica. Y el tercero, con comprender de qué manera estos procesos de subjetivación y representación visual son reinterpretados en la actualidad.

En ese sentido, se construyó un modelo analítico para comprender desde una perspectiva antropológica, los procesos de subjetivación y representación visual de las-os Napo Runas, por medio de la interpretación de una parte del archivo fotográfico de los Josefinos de Murialdo desde tres niveles de indagación. El primero, referido al análisis de estas representaciones visuales desde lo que muestran, es decir, desde su materialidad como imágenes puestas en diálogo con los textos que las acompañaban, o sea, con las cartas, los boletines y los manuscritos que fueron elaborados por los misioneros entre 1922 y 1932, con el fin de reseñar, su experiencia misional en la Amazonía ecuatoriana.

Esta metodología, incluyó también un segundo nivel de análisis del corpus fotográfico, que se relacionó con lo que la antropóloga estadounidense Deborah Poole (2000) denominó economía visual y que implicó indagar las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales en las que estas imágenes se produjeron y entraron en circulación. Con el fin de entender cómo estas representaciones visuales se articularon al proceso de subjetivación de una alteridad indígena amazónica, que fuera favorable al proyecto de construcción de Estado-nación ecuatoriano. Es decir, para entender el modo en que la Misión Josefina y sus representaciones visuales de los Napo Runas, se vincularon al plan de modernización, nacionalización y posterior explotación de esta región de la Amazonía ecuatoriana.

Finalmente, en un tercer nivel analítico, se buscó comprender de qué forma son interpretados en la actualidad estos procesos de subjetivación y representación visual de los Napo Runas. Para lo cual, con base en los aportes teórico-metodológicos de antropólogos como John Collier (1967) y Elizabeth Edwards (2016), se llevaron a cabo una serie de fotoelicitaciones, durante los meses de marzo, abril, mayo y junio del año 2018, con las integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN, en el cantón de Archidona, provincia de Napo, Amazonía ecuatoriana.

### **Figura 0.1. Integrantes de AMUPAKIN**



Fuente: archivo particular Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, Archidona

De este modo, las reflexiones antropológicas que orientaron y aquellas que devinieron de esta investigación, se organizaron en cuatro capítulos. El primero de ellos, se concentra en una discusión teórica y metodológica en torno a la fotografía. Inicia con una reflexión sobre cómo pueden ser abordados los archivos fotográficos en la construcción de conocimiento social. Continúa, con un abordaje teórico de la fotografía, para entender cómo ésta puede permitirnos comprender dimensiones como la representación y la subjetivación. Y finaliza, con una disertación respecto al enfoque metodológico que orientó esta investigación y que consideró la economía visual y la fotoelicitación como estrategias claves para reflexionar aspectos como la memoria y la identidad.

El segundo capítulo, aborda el contexto de producción y circulación del corpus de fotografías que fueron registradas por los Josefinos durante la primera década de Misión en el Alto Napo ecuatoriano. Inicia con una descripción detallada de este archivo para entender de qué forma estas imágenes se insertaron en las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales propias de finales del siglo XIX y principios del XX. De este modo, continúa exponiendo el lugar que ostentó la Amazonía en la construcción del Estado-nación ecuatoriano; así como el rol que jugaron las misiones religiosas en la integración del Alto Napo a este proyecto. Luego, se señalan las características más preponderantes de la Misión Jesuita como principal antecedente de la incursión Josefina, que es abarcada en la última parte de este capítulo.

En el tercer capítulo se explica el modelo de análisis a través del cual estas fotografías fueron interpretadas a la luz tanto de los manuscritos elaborados por los Josefinos, como de aquellas investigaciones que permitieron considerar aspectos no revelados por los misioneros. De manera que inicia explicando en qué sentido las imágenes fotográficas Josefinas contribuyeron a la configuración de una autorepresentación de los misioneros como el reverso positivo de los Napo Runas. Y Finaliza detallando de qué forma la representación visual construida en torno a los pueblos indígenas del Alto Napo, se articuló de modo funcional a las técnicas de sujeción que se desarrollaron con el propósito de constituir un sujeto indígena que pudiera integrarse a la nación ecuatoriana, es decir, que fuera evangelizado, escolarizado, medicalizado y ostentara una mano de obra calificada.

Finalmente, el cuarto capítulo, se dedica a la exposición de las reflexiones que detonaron en las integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN, las fotografías que fueron registradas por los Josefinos. Consideraciones que giraron en torno a las prácticas y procesos de representación y subjetivación que se desplegaron en el marco de la Misión Josefina y que permitieron entender de qué forma la experiencia de organización, lucha y resistencia de estas mujeres Kichwas amazónicas, subvierte la imagen hegemónica que los misioneros pretendieron establecer en torno a los Napo Runas.

## **Capítulo 1 Aproximación teórico-metodológica**

Teniendo en cuenta que esta investigación se concentró en comprender de qué modo se dieron los procesos de subjetivación y representación visual de las/os indígenas del Alto Napo, durante la primera década de la Misión Josefina, a partir del análisis de un corpus de 70 fotografías que fueron registradas por los misioneros entre 1922 y 1932, se consideró necesario abordar la fotografía desde una perspectiva teórico-metodológica, con el propósito de comprender de qué forma podría ser abordada como documento histórico y antropológico para la producción de conocimiento.

Este capítulo inicia entonces con una reflexión, en torno al abordaje de los archivos fotográficos en la investigación social. Continúa con una discusión en torno a la fotografía y cómo ésta permite analizar dimensiones como la subjetivación y la representación. Y finaliza con una disertación sobre la herramienta metodológica que fue diseñada para esta investigación y que articuló la economía visual y la fotoelicitación, como estrategias claves para la construcción de conocimiento antropológico.

### **1.1 El archivo fotográfico en la investigación: claves para su interpretación**

En este apartado se presentan las reflexiones teórico-metodológicas en torno al archivo fotográfico, que guiaron esta investigación. Se inicia con una discusión frente a la capacidad que tienen los archivos para mostrar determinados aspectos de la realidad, a expensas del ocultamiento de otros, en tanto que se constituyen como productos insertos en relaciones asimétricas de poder. Esta consideración se articula al vínculo entre los archivos y la comprensión del tiempo pasado y al debate sobre las disputas inherentes a su interpretación, debido a las lagunas que los caracterizan. Es decir, a aquellos intervalos o espacios en blanco, que resultan por lo general, de censuras deliberadas o inconscientes, que hacen que existan momentos, hechos o sucesos que sabemos que existieron pero de los que un archivo no logra dar cuenta.

De acuerdo con el antropólogo e historiador ecuatoriano, Eduardo Kingman (2011), para la constitución de archivos se destacan determinados hechos y/o situaciones mientras que otros se dejan de lado, configurándose de esta manera determinados campos de visibilidad en los que cierto sector de la población queda relegado. De este modo, la labor de compilar documentos

oficiales, textos y/o fotografías en torno a un fenómeno social institucional, incluye la reflexión, explícita e implícita, sobre lo que debe ser o no registrado, o lo que debe o no, dejar "huella". Es decir, el despliegue de un conjunto de pautas, decisiones y prácticas que no son ingenuas, pues aunque todos estos actos no hayan sido necesariamente deliberados, ni planificados y, a menudo sean producto de eventos fortuitos, se dan en el marco de relaciones sociales y formas de conocimiento que inevitablemente implican vínculos con formas de poder (Bedoya y Wappenstein 2011).

Estos vínculos se relacionan con un rasgo característico que el historiador francés Didi-Huberman (2012) ha señalado en torno al archivo: su naturaleza horadada, es decir, aquella suerte de lagunas resultantes de las censuras, premeditadas o inconscientes, que en el pasado lo constituyeron y que lo han llevado a configurarse como un producto “casi siempre grisáceo no solo por el tiempo transcurrido, sino por las cenizas de todo aquello que lo rodeaba y ardió en llamas” (Didi-Huberman 2012, 18). Un rasgo que de acuerdo con este autor, debería llevarnos a que cada vez que estemos frente a una imagen, nos preguntemos por aquellas condiciones que han impedido su destrucción o su desaparición.

Por otro lado, el archivo logra constituirse también en el marco de complejos intersticios entre lo privado y lo público, lo individual y lo colectivo, la memoria y el olvido, lo evidente y lo oculto, el pasado y el presente, que encarnan la instauración de una memoria en específico respecto al pasado y, en ese sentido, la apropiación de ciertos elementos que configuran imaginarios en torno a dimensiones como la identidad (Murguía 2011), la subjetividad y la cotidianidad (Bedoya y Wappenstein 2011). Pues si bien las piezas diversas que integran el archivo están marcadas por la lógica de la huella, el testigo de, y por tanto les son atribuidos sentidos de verdad que configuran distintas representaciones sobre el pasado, no están exentas de que les sean otorgados otros significados o distintas interpretaciones a las que fueron asignadas en sus contextos de origen.

En ese sentido, a lo largo de esta investigación se tuvo en cuenta la continua disputa entre las distintas representaciones y significados que son asignados al pasado, a partir de las huellas que éste ha dejado y que se han materializado en lo que ha sido denominado como archivo. Estas disputas permiten también resignificar las experiencias que han sido encubiertas y opacadas por aquellos "saberes autorizados", es decir, por las lógicas dominantes que han nutrido las distintas

miradas sobre determinados temas, articuladas en los múltiples juegos discursivos del significado que se despliegan en los actos de constitución de archivos (Bedoya y Wappenstein 2011).

De este modo, podemos encontrarnos frente a dos posibilidades: una, que existan archivos conformados por documentación del pasado seleccionada conscientemente, o que por el contrario, hayan sido creados a partir de fragmentos que han escapado de intencionalidades precisas y que no están minuciosamente catalogados, ni organizados, sino que se trata de documentos en una suerte de espera de ser leídos (Murguía 2011). Es decir, de ser abordados asumiendo el riesgo de la imaginación y el montaje, o sea, poniendo “unos junto a otros, fragmentos de cosas sobrevivientes, necesariamente heterogéneas y anacrónicas debido a que proceden de sitios separados y de tiempos separados por las lagunas” (Didi-Huberman 2012, 20)

Desde esta perspectiva fue considerado el archivo fotográfico de los Josefinos de Murialdo, es decir, como “un inmenso y rizomático archivo de imágenes heterogéneas [...] difícil de manejar, organizar y entender, precisamente porque su laberinto está hecho tanto de intervalos y de lagunas, como de cosas observables” (cursivas del original Didi-Huberman 2012, 20) inscritas en complejas relaciones multitemporales. Una temporalidad múltiple que trasciende y problematiza la relación pasado-presente atribuida a la imagen, pues “los momentos políticos e históricos de su producción [...] responden a un tiempo de la enunciación, las temporalidades múltiples -a veces dislocadas- [al] de su circulación, y el tiempo heterogéneo y difícilmente asible [al] de la mirada y la recepción” (Feld y Stites 2009, 32).

## **1.2 La fotografía: entre imagen y experiencia**

En el marco de esta investigación la fotografía fue abordada desde dos perspectivas, la primera relacionada con su carácter como imagen, es decir, como huella, rastro, y/o testimonio, como una fuente documental, histórica, antropológica y etnográfica que proporciona información sobre el fragmento de espacio-tiempo que fue retratado (Kossoy 2001), en la medida en que en ella se fija la presencia humana.

Desde una segunda perspectiva la fotografía fue considerada como experiencia detonadora de sentidos, debido a que produce efectos en quienes la observamos, nos logra conmover, despierta

nuestras emociones, nos habla y nos sugiere intereses que nos llevan a reflexionar y a interrogarnos sobre determinadas cuestiones (Barthes 1989); en tanto experiencia de asimilación y participación en el mundo determinada por el hecho de que “quien fotografía desarrolla con los fotografiados una relación de poder: el poder de decirles que no se muevan, que sonrían, e incluso pedirles que repitan varias veces determinados gestos” (Tisseron 1996, 14).

En consecuencia, este abordaje de la imagen fotográfica se sustentó también en los postulados teóricos y metodológicos de la antropóloga inglesa Elizabeth Edwards, quien plantea que a través de la fotografía, como medio y de las fotografías, como objetos materiales, es posible establecer un hecho antropológico por varias razones. La primera, porque los retratos fotográficos logran constituirse como evidencias de la presencia de quien las registra en el lugar en que lo hizo y así, comprueban que lo que se enuncia tiene un estatuto de verdad (Edwards 2016).

La segunda razón tiene que ver con que las fotografías se enmarcan en una política de representación; y la tercera, porque los usos culturales que se pueden dar a los retratos nos llevan a adentrarnos en las historias inscritas en ellos para comprender por ejemplo, las prácticas y los significados puestos en juego en la configuración de procesos identitarios. En este sentido, las fotografías pueden ser usadas como lugares de interacción social transcultural, como objetos de estudio y/o como sistemas visuales y sensoriales para el planteamiento y la reflexión de problemas antropológicos fundamentales (Edwards 2016). Trascendiendo así su rol como documento, como mera evidencia, para convertirse en la puerta de entrada a un mundo simbólico complejo (Vargas 2015).

De ese modo, en esta investigación la fotografía fue considerada, en un primer nivel, como un documento histórico portador de la memoria visual de las sociedades y de su contexto económico, social, político y cultural, es decir, como una fuente de conocimiento que posibilita rastrear los vestigios del ayer (Lara 2015); en tanto testimonio del “ordenamiento social del pasado y sobre todo de las formas de pensar y de ver las cosas en tiempos pretéritos” (Burke 2005, 236). Puesto que en ella se immortalizan las huellas de lo que fue, no como un reflejo de la realidad, ni como un signo desligado de lo real, sino como aquello que ocupa una posición intermedia entre los dos extremos (Burke 2005).

En ese sentido, resulta necesario comprender que la información que nos llega a través de las fotografías pasa por el filtro selectivo de quienes las registraron (De las Heras 2015), en la medida en que:

El asunto registrado muestra apenas un fragmento de la realidad, uno y sólo un enfoque de la realidad pasada: un aspecto determinado [un] contenido [que] es el resultado final de una selección de posibilidades de ver, optar y fijar un cierto aspecto de la *realidad primera*, cuya decisión cabe exclusivamente al fotógrafo, ya sea que esté registrando el mundo para sí mismo o al servicio de un comitente (cursivas del original Kossoy 2001, 83).

Así, la fotografía como mensaje elaborado a través del tiempo, puede ser considerada como imagen-documento: vestigio de la materialidad pasada y como imagen-monumento: símbolo de lo que en el pasado un grupo social consideró digno de ser conservado para el futuro y que brinda una información que conforma también determinada visión del mundo (Lobo 2010). En este sentido y siendo la fotografía un producto histórico-social, se nos presenta como un texto con el que podemos relacionarnos, integrando nuestra información previa a los significados que porta, aquellos que, apelando a nuestras emociones, nos llevan a interpretarla, incluso de forma distinta a como fue leída en su contexto de origen (De las Heras 2015).

En consecuencia, es por medio de las sensaciones que nos relacionamos con las fotografías, pues éstas producen efectos específicos en quienes las observamos, nos conmueven, abren la dimensión de nuestros recuerdos y nos provocan esas mezclas de placer y dolor, gracias a que cada una está ligada a su referente de la realidad con la metáfora del retorno de lo muerto, es decir, del evidenciar que aquello que fue retratado existió realmente y que ahora se presenta a través del papel como un "doble" de aquella realidad, pese a que no esté materialmente. Así, la fotografía llega a ser entonces una imagen viviente de algo ya muerto, como una emanación de lo que fue real en el pasado y que ahora viene a interpelarnos (Barthes 1989).

En este sentido el filósofo francés Roland Barthes (1989), planteó dos distinciones en torno a lo que puede llegar a interesarnos de una fotografía, es decir, a las agitaciones interiores que ésta nos despierta, en tanto que se configuran como una especie de momificación del referente que “se encuentra ahí pero en un tiempo que no le es propio” (Barthes 1989, 20). El primer tipo de interés lo denominó *studium* y lo detalló como de carácter más general y codificado; mientras que el

segundo lo precisó de naturaleza más subjetiva y particular, denominándolo *punctum*. De acuerdo con este autor, estos tipos de intereses motivados por una imagen fotográfica pueden ser abordados en la medida en que profundicemos nuestras acciones de ver, sentir, notar, mirar y pensar en torno a la fotografía.

El *studium* entonces hace referencia al campo del interés cultural que puede despertarnos una fotografía, el encontrarla bella o no, dependiendo de aspectos de utilización de la técnica, es decir, el determinar si nos agradan o nos incomodan los rostros, aspectos, gestos y hechos que fueron retratados, entendiendo que estos elementos están siempre en definitiva codificados, en tanto fueron puestos intencionalmente en la fotografía por quien la tomó (Barthes 1989, 45). Mientras que el *punctum* trata de aquel detalle de la fotografía que logra estremecernos, ese azar que no está codificado y que nos "punza" al punto de llevarnos al goce o al dolor, que nos atrae o lastima, una pequeña vibración a la que no le podemos dar nombre y que permite que como espectadoras-es animemos a la fotografía y que ella también lo haga con nosotras-os, pues nos lanza al deseo "más allá de lo que ella misma muestra" (Barthes 1989, 74).

Este ir más allá de lo que una imagen fotográfica nos ofrece, parte de comprender que quien la retrató escogió esa vista entre una infinidad de otras posibles y que esto es cierto incluso aun tratándose de la más despreocupada instantánea familiar, puesto que se trata de un modo de ver específico, en tanto registro del modo en que *x* vio a *y* (Berger 2000). Esta selección entre diversas posibilidades se relaciona con lo que se ha denominado como la situación fotográfica, es decir, todas aquellas condiciones en las que una fotografía pudo constituirse como tal y que nos preguntamos cuando estamos frente a una imagen observándola y reflexionando sobre lo que nos muestra, apropiándonos y cuestionando sus significados. Acciones que desplegamos desde un lugar eminentemente subjetivo, en tanto que "nuestras expectativas y nuestros deseos modifican constantemente la percepción de lo que nos rodea" (Tisseron 1996, 18).

Por consiguiente, las fotografías como visiones recreadas o reproducidas que encarnan un modo de ver específico, no se constituyen como objetos pasivos de descripciones, explicaciones e interpretaciones. Pues nuestras percepciones o apreciaciones, en torno a una imagen, dependen de nuestro propio modo de ver, es decir, de aquel conjunto de saberes, experiencias y creencias que afectan la forma en que observamos las cosas, no como objetos en sí mismos, sino en relación a nosotras-os mismas-os (Berger 2000).

En ese sentido, lo que vemos en una fotografía depende de nuestro lugar de enunciación, pues el mirar una imagen fotográfica supone nuestra implicación como entes afectados que, durante ese proceso de observación, es decir, de implicación, nos reconocemos como sujetos y a través de nuestra mirada, brindamos una posibilidad de conocimiento y de correspondencia ética. Conocimiento, en tanto explicación con relación a aquello que observamos y correspondencia ética, en la medida en que implicándonos en lo que vemos le damos forma a nuestra experiencia (Didi-Huberman 2012).

De esta forma, la fotografía nos permite establecer una relación con el pasado para reconstruir sus sentidos en el presente y rastrear aquellos aspectos determinantes en el devenir histórico (Amador 2004). Pues, como artefacto, nos posibilita analizar la estructura de pensamiento y representación de una época determinada (Burke 2005), así como explorar memorias locales, recursos identitarios, emociones y sensaciones que atraviesan todas las dimensiones de la vida en colectivo (Lobo 2010). Es decir, los “modos de comportamiento social, rasgos de la sensibilidad y de las mentalidades, [así como las] visiones estereotipadas o idealizadas de mundos y sujetos distintos a los propios” (Broquetas 2011, 179).

De ahí que esta investigación haya planteado como objetivo, comprender de qué forma se dieron los procesos de subjetivación y las prácticas de representación visual de las/os Kichwas del Alto Napo, a partir del análisis, discusión e interpretación de las fotografías que los Josefinos retrataron, durante sus primeros años de Misión en el Oriente ecuatoriano. Y que en ese sentido, tanto la subjetivación, como la representación visual, se hayan trabajado de forma articulada, cómo se explica a continuación.

### **1.3 La alteridad indígena amazónica: representación visual y subjetivación**

Esta articulación teórica entre la subjetivación y la representación visual partió del presupuesto de que, en el marco de una matriz moderna colonial, se desplegó lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2000) denominó "fenómeno de invención del otro" para hacer referencia al proceso simbólico y material, mediante el que, en el marco de dispositivos de saber-poder, un

cierto grupo de personas no sólo representó a otro, sino que puso en marcha un conjunto de tecnologías de subjetivación con el propósito de constituir un campo de identidades homogéneas.

Este horizonte teórico resultó potencial para esta investigación, en la medida en que permitió entender que abordar prácticas representacionales no implica ocuparse de un plano eminentemente simbólico, sino que reflexionar en torno a la representación incluye comprender que los imaginarios y artefactos a través de los cuales es representada determinada población están vinculados con una materialidad concreta (Poole 2000). Es decir, con prácticas de subjetivación que, para el caso puntual de esta investigación, se articularon a los procesos de modernización que fueron desplegados en el marco de una Misión religiosa y que se destinaron al disciplinamiento, control y regulación de una sociedad "no europea", como la indígena amazónica ecuatoriana (Castro-Gómez 2000).

Esta perspectiva analítica fue pertinente para esta investigación, en la medida en que permitió considerar el binomio modernidad-visualidad desde el que fue posible pensar la fotografía como una tecnología que contribuyó a profundizar los procesos de normatización, control y segmentación social (Crary 2008). Debido a que su uso favoreció el establecimiento de un vínculo entre representaciones visuales y jerarquías de tipo geográfico, espiritual, étnico, racial, de clase, de género y sexual (León 2010).

De esta forma, fue configurándose una estrecha relación entre la producción visual de la alteridad y el racismo epistemológico, como mecanismo a través del cual operó la inferiorización, la objetualización y la racialización de la alteridad. De ahí que se considere la noción colonialidad del ver para comprender cómo estos patrones de racialización y jerarquización fueron no solamente constitutivos de la modernidad, sino que continúan operando como "patrón heterárquico de dominación, determinante para todas las instancias de la vida contemporánea" (Barriandos 2010, 130).

Fue entonces, el vínculo modernidad-visualidad y la consecuente colonialidad del ver, el marco analítico que orientó la comprensión de la representación visual que sobre las-os indígenas amazónicas-os, construyeron los misioneros Josefinos entre 1922 y 1932, en el contexto de procesos de subjetivación destinados al disciplinamiento, control y regulación de la población indígena, a través de la escolarización, la evangelización y la medicalización, principalmente.

## **1.4 La representación visual: como modo de actuar en y con el mundo**

Desde la perspectiva teórica del sociólogo jamaicano Stuart Hall (2010), la representación trasciende el lugar de «mensaje» determinado o signo referencial que hay que llegar a interpretar, para ser entendida como un complejo ciclo de intercambios y sustituciones en un campo dialéctico de fuerzas entre quién-es produce-n un objeto o modelo de representación y una audiencia que, en ese enfrentarse a la representación, activa su autoconocimiento y cuestiona su identidad.

Así, la representación es entendida como un conjunto de prácticas mediante las que se configuran diversos sentidos en torno a las cosas concretas y abstractas que existen en el mundo y que se intercambian entre diversos miembros de una cultura a través del lenguaje, transformado en sonidos, textos e imágenes que se convierten en signos y que permiten organizar, agrupar, clasificar y establecer complejas relaciones a partir de principios de semejanza y diferencia (Hall 2010).

De ahí que el representar, sea concebido como un acto material y medio de intervención de la realidad, que ocurre en medio de relaciones sociales históricas específicas; pues según cómo vemos y representamos el mundo, actuamos frente a él y en ese camino de acción, lo creamos (Poole 2000). Desde este horizonte teórico y en línea de lo planteado por la antropóloga Elizabeth Edwards (2016), la imagen fotográfica en lugar de establecerse como un «mensaje» determinado o un signo referencial, se constituye como un artefacto inscrito en políticas de representación. Es decir, en un campo dialéctico de fuerzas, en el marco de relaciones asimétricas de poder a través del que se otorga sentido a lo que existe (Hall 2010).

Esta teorización en torno a la representación resultó potencial para esta investigación en tanto que de ella se desprende la noción de que las imágenes como signos, tienen un nivel de semejanza con sus elementos de referencia, portan sentido y requieren de interpretación en la medida en que, el vínculo entre concepto y signo, aunque parece ser directo es más bien problemático. Puesto que este sentido no está ni en el objeto ni en su concepto, sino que somos los seres humanos quienes lo fijamos mediante un sistema representacional. Es decir, a través de códigos que

permiten por un lado, fijar y comunicar estos sentidos -incluso dentro de diferentes lenguajes y culturas- y por el otro, indicar los conceptos que se ponen en juego en la expresión de determinados signos textuales, sonoros y/o visuales. Todo ello como resultado de las convenciones sociales que hacen posible insertarse en una cultura (Hall 2010).

Vale la pena insistir en que la internalización de estos códigos ocurre de cierto modo inconscientemente y que la fijación de sentidos no se da de una vez y para siempre, sino que se va transformando a lo largo del tiempo, en tanto que “el sentido no está inherente en las cosas, en el mundo. Es construido, producido. Es el resultado de una práctica significante: una práctica que produce sentido, que hace que las cosas signifiquen” (Hall 2010, 453). De ahí que las cosas no signifiquen por sí mismas, sino que sean los seres humanos los que construyan su sentido, empleando signos y conceptos, es decir, usando sistemas representacionales que actúan en y por medio de los planos simbólicos y materiales de los objetos, así como a través de lo que se muestra y oculta (Hall 2010).

El abordar la representación implica tener en cuenta las relaciones de poder, deseo y significación que se ponen en juego, así como los modos en que operan los regímenes sociales, culturales y epistémicos que influyen en la configuración de la subjetividad. De ahí que las prácticas de representación se sitúen, al igual que las identidades, como configuraciones nunca conclusas en tanto que implican la toma de posiciones de enunciación, lugares determinados, desde los cuales nos narramos, oral, textual y/o visualmente a partir de nuestras experiencias y desde una historia y cultura específicas (Hall 2010).

Sin embargo y pese a este carácter dinámico, desde los sistemas de representación se han fijado y naturalizado las diferencias, fortaleciendo fronteras identitarias a través de la constitución de estereotipos que han reducido a los sujetos a unas cuantas características simples que son representadas como una suerte de esencia fija (Hall 2010). Así, el configurar estereotipos se ha situado como una práctica significante central para representar la diferencia racial, en la medida en que:

Los estereotipos retienen unas cuantas características sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (Hall 2010, 430).

La estereotipación se ha constituido entonces como una práctica que ha reducido, esencializado, naturalizado y fijado la diferencia, contribuyendo al establecimiento de una suerte de comunidad imaginada, un nosotras-os "normales", frente a un ellas-os que por diferentes, deben ser excluidas-os simbólicamente, al no encajar en lo ya estructurado. Esto ha ocurrido en el marco de desiguales relaciones de poder, pues el nosotros-ellos no se ha dado en términos de una coexistencia pacífica, sino de una jerarquía violenta, funcionando como un juego de saber-poder, en tanto que ha logrado clasificar a los sujetos según las mismas normas que construirán al otro como excluido (Hall 2010).

Este abordaje de las prácticas de representación y su influencia en la constitución de estereotipos fue empleado en el curso de esta investigación, con el propósito de comprender de qué forma fueron representadas-os las-os indígenas Kichwas del Alto Napo desde una mirada eurocéntrica, es decir, a través de las fotografías que registraron los misioneros Josefinos en sus primeros años de evangelización en la Amazonía ecuatoriana; teniendo en cuenta el rol que estas representaciones visuales jugaron en la configuración de los estereotipos asociados al salvajismo que se desplegaron sobre estos pueblos.

### **1.5 La subjetivación: de las técnicas de sujeción a las prácticas de libertad**

En el curso de esta investigación la subjetivación fue considerada como categoría analítica para comprender la constitución de la subjetividad indígena amazónica, anclada a los complejos procesos históricos que se desplegaron a finales del siglo XIX y principios del XX en la región del Alto Napo. “No solo mediante técnicas de sujeción, sino también mediante prácticas de libertad” (Vignale 2014, 16), es decir, considerando no solamente la Misión Josefina y las acciones desarrolladas por el incipiente Estado-nación ecuatoriano, para lograr la incorporación forzada de los pueblos indígenas a la civilización, sino teniendo en cuenta además, la experiencia de acomodación, de lucha y de resistencia impulsada por las-os indígenas para impedir su dominación.

De ahí que se hayan considerado las reflexiones teóricas en torno a la subjetivación, planteadas por el filósofo francés Michel Foucault (1991) quién empleó esta noción para hacer referencia a los diferentes modos mediante los cuales los seres humanos situados en una cultura, es decir, en medio de relaciones de producción y significación, se convierten en sujetos a través de un proceso complejo y bidireccional. Por un lado, debido a la influencia de prácticas que los llevan a convertirse en objetos de determinadas relaciones de conocimiento y poder y por el otro, gracias a técnicas con las que logran constituirse como sujetos de su propia existencia.

Desde esta noción de subjetivación se integra la perspectiva del sujeto constituido con la del sujeto constituyente, en tanto que se refiere a un conjunto de acciones que se despliegan para modificar otras, es decir, a una:

Forma de poder [que] se aplica a la inmediata vida cotidiana que categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad, lo adhiere a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él debe reconocer y que los otros tienen que reconocer en él. Es una forma de poder que hace a los individuos sujetos. Existen dos significados de la palabra sujeto, sujeto a alguien por el control y la dependencia, y el de ligado a su propia identidad por una consciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para (Foucault 1991, 60).

Un sujeto que, no obstante, siempre estará en la posibilidad de constituir su subjetivación, como una forma de resistencia ante los propósitos de dominación de los dispositivos de saber-poder, que lo han convertido en su objeto. Desplegando en ese camino, una ética del cuidado de sí como una práctica de libertad que le permite diagnosticar el presente para transformarlo (Vignale 2014).

En este sentido, la subjetividad es comprendida no como una identidad innata e inamovible, ni como un estado último al que hay que llegar, sino como un camino siempre en construcción, pues son los procesos de subjetivación los que posibilitan el establecimiento del orden y de la regulación social, pero también los que nos permiten poner en tensión lo que pretende imponerse como norma, en tanto que:

Desde el punto de vista de la subjetivación, la vida es el material para hacer de la existencia una obra de arte, y se constituye en el marco de una ética de sí como práctica

de libertad. Así, la subjetivación es un modo de enfrentamiento ético a las técnicas que coaccionan y circunscriben la individualidad (Vignale 2014, 5).

### **1.6 Perspectiva metodológica: de la economía visual a la fotoelicitación**

Vale la pena considerar que para el despliegue de las posibilidades que brinda la fotografía en la construcción de conocimiento antropológico, siempre será necesaria una metodología pertinente. En ese sentido, con el propósito de lograr los objetivos de esta investigación, fue considerada una herramienta metodológica a partir de la articulación entre lo que la antropóloga estadounidense Deborah Poole (2000), denominó economía visual y lo que desde la antropología visual, autores como John Collier (1967) y Elizabeth Edwards (2016), denominaron fotoelicitación. Como se verá a continuación.

### **1.7 La economía visual: producción, circulación y consumo de imágenes**

De acuerdo con Deborah Poole (2000) las imágenes fotográficas se constituyen como herramientas “para repensar las dicotomías representacionales, políticas y culturales, así como las fronteras discursivas, que operan en el encuentro entre los europeos y el mundo [indígena] poscolonial” (Poole 2000, 13-14). En este sentido, propuso la categoría economía visual para comprender justamente el proceso mediante el cual las representaciones fotográficas posibilitaron la constitución de discursos modernos europeos en torno a la alteridad indígena americana.

A través de este concepto la autora problematizó la idea de la unidireccionalidad en los actos de representación entre Europa y América y planteó más bien, la noción de intercambio para hacer referencia a los procesos de producción, circulación y consumo de imágenes, discursos y prácticas representacionales que se dieron entre los dos continentes, abarcando los planos local, regional, nacional e internacional. Desde esta perspectiva, las representaciones visuales de los pueblos indígenas americanos son concebidas como productos materiales que surgieron de tecnologías de representación y se insertaron en procesos de intercambio.

Procesos de producción, circulación y consumo de imágenes, prácticas y discursos, gracias a los que las representaciones visuales que las sociedades europeas construían de los pueblos indígenas americanos, llegaron a convertirse en artefactos que crearon la ilusión de ser intercambiables y equivalentes a los individuos que fueron objetos de esos actos representacionales; configurando de ese modo, estereotipos raciales eurocéntricos, a partir del continuo intercambio entre lo establecido como europeo y lo definido como "no europeo".

En ese sentido, situar históricamente los archivos fotográficos develando sus procesos de producción, circulación y consumo, permitió a Poole (2000) comprender el modo a través del cual estas representaciones visuales se articularon a procesos de modernización, destinados al disciplinamiento, control y regulación de las sociedades no europeas; al presentarse como una suerte de prueba material de las diferencias raciales que justificaban todo tipo de intervenciones desde los planos religioso, médico y educativo, principalmente. En un marco en el que se generaron relaciones de intercambio, no sólo de imágenes, sino de prácticas sociales entre quienes produjeron estas imágenes y sus contextos de circulación.

La pertinencia de esta estrategia radica entonces en su apuesta por comprender la representación y los usos políticos de las imágenes, no “como un instrumento singular o unilateral de dominación y control [sino como una] intrincada y a veces contradictoria estratificación de relaciones, actitudes, sentimientos y ambiciones” (Poole 2000, 16). Un abordaje que posibilita una comprensión más integral de las ideas, las personas y los objetos, en el marco de un sistema de relaciones sociales, asimétricas y de significados compartidos, vinculadas a estructuras políticas y de intercambios propias de la modernidad.

De ahí que uno de los objetivos de esta investigación haya sido comprender el contexto de producción del corpus de fotografías de la Misión Josefina, registrado en el Alto Napo de la Amazonía ecuatoriana entre 1922 y 1932, poniéndolo en diálogo y contrastándolo con otras fuentes históricas, recientes y de la época, para entender en primera instancia, quiénes y a través de qué tecnologías lo crearon; en segundo lugar, en qué escenarios y por medio de qué plataformas, circuló; y tercero, los sistemas culturales y discursivos por medio de los que estas imágenes se apreciaron, interpretaron y fueron dotadas de valor.

## 1.8 La fotoelicitación en la investigación antropológica

De acuerdo con el sociólogo jamaicano Stuart Hall (2010), la fotografía se constituye como un lenguaje a través del cual los seres humanos hablamos sobre nuestro pasado y en torno a nuestra propia existencia y, en ese camino, re-construimos nuestra identidad. Desde esta línea, la imagen trasciende su rol de objeto para convertirse en un proceso social y cultural, como una mirada sobre el mundo que se nos devuelve (Ardèvol 1994, 8).

En ese sentido y teniendo en cuenta que esta investigación se propuso comprender de qué manera pueden ser reinterpretadas en la actualidad, las fotografías que fueron registradas por los misioneros Josefinos entre 1922 y 1932, se planteó la fotoelicitación como herramienta teórico-metodológica, debido a su carácter revelador para la construcción de conocimiento antropológico. Entre otras, porque permite un giro reflexivo que posibilita la consideración de elementos a los que difícilmente se accede por otros medios, controvirtiendo políticas de representación hegemónicas y poniendo en valor la voz de los sujetos, que tiempo atrás solamente fueron objeto de estas representaciones (Edwards 2016).

Vale la pena mencionar que las primeras apuestas rigurosas por usar la fotografía en la investigación antropológica se remontan a mediados del siglo XX con el antropólogo estadounidense John Collier (1967), quien al notar las limitaciones analíticas de los procesos tradicionales de recolección de datos, le apostó a emplear imágenes fotográficas en entrevistas, bajo la consideración de que las circunstancias en "bruto" que son retratadas en una fotografía, podían usarse para la construcción de conocimiento antropológico, en tanto registros de una milésima de segundo de la realidad que pueden ser archivados y que deben ser cotejados (Collier 1967).

Este empleo de foto entrevistas, es decir, de entrevistar a las-os interlocutoras-es a partir de sus impresiones en torno a un corpus de fotografías, permite que las entrevistas, por lo general individuales, tengan un carácter más semiestructurado, es decir, que no estén guiadas por preguntas puntuales sino por temáticas, que son planteadas conforme a los objetivos de la investigación y al rumbo que van tomando las conversaciones. Hecho que permite, en primer lugar, descentrar la autoridad de quien investiga (Corredor-Álvarez e Íñiguez-Rueda, 2016).

Con el tiempo, antropólogas como Elizabeth Edwards (2016) continuaron trabajando la fotoelicitación, poniendo en tensión la autoridad etnográfica y problematizando la relación de poder, constituida tradicionalmente entre quién investigaba y su campo de indagación. En ese sentido, la apuesta de esta antropóloga se centró en construir una herramienta teórica y metodológica que posibilitara que las fotografías fueran reflexionadas a partir de las dinámicas del contexto de elicitación. Para esto, insistió en darle un uso cultural a las imágenes, es decir, llevarlas a contextos de investigación en los que pudieran ser analizadas y discutidas, para llegar a comprender las otras historias que en ellas están inscritas.

Así, las fotografías son usadas como herramientas de mediación que provocan reflexión-acción y permiten una experiencia de intercambio muy provechosa, en la medida en que posibilitan una suerte de mutua provocación entre quien observa y habla de la fotografía, la imagen misma y quien está investigando. Un diálogo del que no solamente surgen nuevas claves de interpretación de las imágenes fotográficas, sino que posibilita que la mirada del-a interlocutor-a en campo, generalmente instrumentalizada, cobre agencia ante aquel pasado representado en la fotografía, que es reconstruido en el presente desde el que se reinterpreta.

La pertinencia de una estrategia investigativa como la fotoelicitación, se reconoce también en el sentido en que posibilita una comunicación más íntima en la que los sentimientos, los recuerdos y las emociones, emergen con mayor facilidad, haciendo más fluida la comunicación entre grupos diversos; logrando el despliegue de puentes culturales y haciendo que se trastoque la jerarquía, inherente a los roles sujeto entrevistador-sujeto entrevistado. En la medida en que son las-os entrevistadas-os quienes, en función de las fotografías, toman la palabra y ejercen un mayor control de la entrevista, pues cuentan con más recursos y elementos para establecer la agenda de su relato (Serrano, Revilla y Arnal 2016).

La fotoelicitación trabajada desde esta perspectiva, permite una importante contribución en la producción de conocimiento antropológico alrededor de dimensiones como la memoria, la identidad, la etnicidad, el nacionalismo y la globalización, en la medida en que al promover el abordaje metodológico de las fotografías, como productos culturales, posibilita comprender y poner en tensión las prácticas y los significados que están en juego en la constitución de diversos fenómenos de la vida social, así como políticas de representación, ancladas a prácticas coloniales

y a relaciones de poder institucionalizadas. Tratándose entonces de una apuesta, que permite enriquecer y fortalecer la práctica etnográfica (Edwards 2001).

Así, el uso antropológico de la imagen permite traer a la actualidad, acervos fotográficos vinculados a prácticas de orden colonial, es decir, registrados con la intención de referir cuestiones raciales y de aculturación. Este uso propicia reinterpretaciones que se constituyen como un síntoma del deseo de las-os interlocutoras-es por controlar sus propias historias y sus propios destinos, como una herramienta alternativa para provocar significados, tanto de su tiempo pasado como del presente.

De este modo, los archivos fotográficos empleados en la investigación antropológica y puestos en discusión, a través de fotoelicitaciones, dejan de ser documentos coloniales para convertirse en historias familiares, brindando la posibilidad de articular de forma activa diversas narrativas invisibilizadas por su "pasado colonial" (Edwards 2016), en tanto que permiten a las-os interlocutoras-es en campo, desplegar sus memorias, poner en diálogo sus intereses, deseos e historias personales y, en ese camino, reconsiderar sus procesos identitarios.

Tal y como pudo evidenciarse en el desarrollo de esta investigación, en la que -cómo se detalla en el Capítulo 4-, las fotoelicitaciones posibilitaron conocer las experiencias indígenas que fueron invisibilizadas por la Misión Josefina. Reflexiones que se generaron con las integrantes de AMUPAKIN en torno a dimensiones como la identidad y la memoria que, siendo detonadas por las fotografías misioneras, permitieron comprender las otras historias inscritas en estas imágenes. De ahí que haya resultado necesario, abordar teóricamente categorías como memoria e identidad y su relación con la fotografía, para la construcción de conocimiento antropológico.

### **1.8.1 Fotografía y memoria: vuelta al pasado para pensar el presente**

La fotografía se constituye como un valioso instrumento de la memoria social en tanto que, como representación visual, permite construir sentidos para los acontecimientos, ayuda a recordar lo vivido, posibilita transmitir lo sucedido a las nuevas generaciones y contribuye a conocer lo no vivido (Feld y Stites 2009). Desde esta perspectiva, es posible hablar de un retorno del pasado a

través de las imágenes y de su reflexión desde el presente con proyección al futuro, en la medida en que el abordaje de la imagen, como instrumento metodológico, propicia:

Vínculos entre lo privado y lo público, entre la información y la emoción, entre lo ficticio y lo "real", entre el registro y la creación [que hacen que las] imágenes se conviertan en vehículos privilegiados a la hora de construir e interpretar el pasado, darle sentidos y reflexionar sobre la transmisión hacia las nuevas generaciones (Feld y Stites 2009, 32).

Pero esta suerte de retorno al pasado, específicamente el recordar, no se refiere a un acto mecánico de replicar como si se tratara de un aparato electrónico, sino que alude a la dinámica característica de la rememoración que “no es nunca la copia exacta del objeto memorizado, sino que modifica con cada nueva experiencia su propio esquema de organización” (Candau 2002, 13). De ahí que diferentes individuos puedan tener recuerdos disímiles de los mismos eventos y utilizarlos de distintas maneras, pues las interacciones sociales y culturales que hacen posible el recordar, se organizan en función de la presencia de otro, es decir, en relación con el mundo (Candau 2002).

En este sentido, es posible situar la memoria en el terreno tanto de lo consciente y voluntario como de lo inconsciente e involuntario, sin que resulte acertado concebir estos planos como antagónicos, pues las emociones, los sentimientos y la razón no son campos que se excluyen uno a otro, sino que “se completan y se refuerzan mutuamente en el proceso de reconstrucción del pasado” (Candau 2002, 35) que encarna múltiples significaciones, fines y valores.

Desde esta perspectiva, se conciben los recuerdos como anclas a la realidad, como imágenes transformadas del pasado. Más que como huellas "puras" de los acontecimientos pasados, como vestigios que han sido eventualmente alterados, falsificados y hasta perturbados por los sentimientos, es decir, como elaboraciones narrativas respecto al pasado tejidas por los afectos y las fantasías, cuya valoración es determinada por las necesidades y los deseos establecidos por los sujetos desde su presente. De este modo, las imágenes que elaboramos del pasado son imágenes en el presente, pues, cuando evocamos el tiempo pasado vemos nuestra imagen en la actualidad; de ahí que la memoria se constituya como el presente del pasado (Candau 2002).

En tanto que la memoria se nutre de las representaciones en torno al pasado, estas imágenes funcionan como custodios de los recuerdos, así, la memoria “permite, simultáneamente, el

recuerdo y la percepción temporal” (Candau 2002, 23), y esta evocación de recuerdos llega a constituirse como una forma de autoconocimiento, que incorpora sensaciones y afectos que no serán experimentados de la misma manera y que fueron vividos en el pasado; en tanto que “es posible recordar haber sido feliz sin por eso ser feliz, como se puede evocar una tristeza pasada sin sentir tristeza en el momento de la evocación, como se puede recordar un deseo sin sentirlo” (Candau 2002, 28).

En ese sentido, los actos de rememoración modelan formas del pasado cruzadas por la pasión, las emociones y los afectos, abiertas a la dialéctica del recordar y el olvidar, arraigadas a lo concreto, a los gestos, a las imágenes y a los objetos y nutridas de recuerdos que pueden ser reinterpretados constantemente. De ahí el carácter eminentemente selectivo de la memoria, en tanto que a partir de retazos escogidos puede reconfigurarse el pasado, volverse una apuesta, ser objeto de luchas y servir a determinadas estrategias de resistencia.

De este modo, la fotografía como dispositivo que encarna la presencia humana de tiempo atrás, como esa suerte de testimonio que brinda información sobre el fragmento de espacio-tiempo que fue retratado (Kossov 2001), se convierte en una herramienta metodológica que llevada al campo investigativo, a través de fotoelicitaciones, favorece la reconstrucción de la memoria de aquellos pueblos y sujetos que han sido invisibilizados, activando una conciencia crítica respecto al pasado-presente-futuro.

### **1.8.2 Memoria e identidad: camino en continua construcción**

Partiendo de la consideración de la memoria como facultad común a todos los seres humanos, se advierte que es uno de los elementos centrales para la construcción identitaria y la conformación de sociedades, porque entre otras, es a partir de aquello que recordamos-olvidamos que se gestan los vínculos sociales. En este sentido, sin la memoria la identidad se desvanecería, pues esta última es configurada a partir de un juego complejo entre la necesidad de olvido y el deber de memoria, como condición de intercambio y reciprocidad que, en el marco de condiciones históricas y sociales particulares, permite “ligar lo que fuimos y lo que somos con lo que seremos” (Candau 2002, 24).

Así, la memoria y la identidad se sitúan como nociones ligadas en la medida en que la construcción identitaria no puede darse sin actos de rememoración, recuerdo-olvido, pues es esta facultad la que nos permite tener conciencia temporal y espacial de nosotras-os y, en ese sentido, se sitúa como un elemento constitutivo de la identidad, personal y colectiva que permite que los seres humanos nos pensemos en relación con el paso del tiempo. A la inversa, no puede haber memoria sin identidad “pues la instauración de relaciones entre estados sucesivos del sujeto es imposible si éste no tiene a priori conciencia que este encadenamiento de secuencias temporales puede tener significado para él” (Candau 2002, 116).

Para efectos de esta investigación, la reflexión teórica en torno al binomio memoria-identidad debió ser considerada a la luz de lo que el sociólogo Stuart Hall (2010) planteó con relación a la identidad indígena. Desde esta perspectiva, la emergencia de lo indígena, en tanto identidad, se remonta a la constitución de los Estados-nación modernos que, como formaciones simbólicas y entidades políticas, construyeron la idea de nación como una comunidad imaginada bajo un presupuesto homogenizante. Así, a través de la constitución del término "indio", posicionaron a determinados individuos por medio de un juego de poder entre lo étnico y lo racial desde el que fue configurada su identidad.

Con el tiempo "indio", como categoría histórica, política y cultural, se transformó en indígena, a consecuencia de luchas simbólicas de las sociedades indígenas que le apostaron a la transformación de los discursos religiosos, etnográficos, literarios y audio-visuales de los que habían sido objeto. Los modificaron y rearticulaban logrando así resignificar su lugar en el mundo a través de “un cambio de consciencia, un cambio de autorreconocimiento, un nuevo proceso de identificación [que posibilitó] el surgimiento de un sujeto nuevo hacia la visibilidad. Un sujeto que siempre estaba allí pero emergiendo, históricamente” (Hall 2010, 325).

Emergencia histórica, en tanto que la identidad se constituye como un camino en continua construcción, pues si bien todavía persisten las grandes identidades colectivas, no es posible hablar de ellas como constructos homogéneos, debido a que ellas encarnan segmentaciones, diferencias, contradicciones y complejidades que las alejan de ser estabildades y totalidades producidas en el mundo de una vez y para siempre. Con esta precisión queda en entredicho la fuerza estructuradora con la que había sido caracterizada, décadas atrás, la identidad colectiva que dejaba con escaso radio de acción al individuo (Hall 2010).

En este sentido, resulta preciso considerar que la identidad, como la subjetividad misma, nunca se completa, sino que siempre está en construcción (Hall 2010), implicando procesos de identificación-escisión entre aquello que una-o es y aquello que la-el otra-o es, por medio de relaciones de amor y deseo. De forma tal que la identidad, vista como narrativa, discurso y proceso, se narra y configura en relación con determinada otredad; constituyéndose como una representación formada en la complejidad del adentro y el afuera, de la diferencia, de la ambivalencia y el deseo y no como una totalidad impuesta, sellada, ni cerrada, pues:

Solamente cuando hay Otro puede uno saber quién es uno mismo [...] no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también dentro del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad del uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad se fisura. La identidad no es un punto fijo, sino ambivalente. La identidad es también la relación del Otro hacia el uno mismo (Hall 2010, 344).

## **Capítulo 2 El archivo fotográfico de los Josefinos: contexto de producción y circulación**

Considerando las imágenes fotográficas como medios de representación y testimonios valiosos del pasado que pueden convertirse en fuentes primaria de construcción de conocimiento, en la medida en que sean interrogadas, contrastadas, contextualizadas e interpretadas con otros documentos (Burke 2005), esta investigación partió por determinar el periodo en el que los misioneros Josefinos registraron las 70 fotografías, que fueron halladas durante el año 2016 en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit.

Lo anterior con el propósito de comprender las condiciones sociales, políticas y culturales en medio de las que estas fotografías se produjeron y entraron en circulación, para entender de qué forma estas representaciones visuales se articularon al proceso de subjetivación de las-os indígenas del Alto Napo que, en el marco de la Misión Josefina, buscaron integrar al proyecto de nacionalización, modernización y posterior explotación de esta región de la Amazonía ecuatoriana.

Esta búsqueda se inspiró en los aportes de la antropóloga Deborah Poole (2000), quien construyó una herramienta teórico-metodológica que denominó economía visual y con la cual buscó comprender los procesos de producción, circulación y consumo de imágenes, que aportaron a la constitución de discursos europeos en torno a la alteridad indígena, que se articularon a proyectos de modernización destinados al disciplinamiento, control y regulación de estas sociedades.

De ahí que en el marco de esta investigación se haya considerado fundamental entender el contexto histórico-social en el que los Josefinos de Murialdo representaron visualmente a los pueblos amazónicos del Napo, teniendo en cuenta que estas imágenes jugaron un rol preponderante en la estructuración y reproducción de las prácticas de subjetivación, que se desplegaron en el marco de la Misión Josefina; entendida como una suerte de encuentro poscolonial entre lo europeo y lo "no europeo" (Poole 2000) que fortaleció la constitución de un imaginario negativo en torno a los pueblos indígenas amazónicos.

### **2.1 Las fotografías de la Misión Josefina: entre la imaginación y el montaje**

Abordar el corpus de fotografías que los misioneros Josefinos registraron en el marco de su Misión en el Alto Napo y que fue hallado en Quito durante el año 2016, en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, implicó entender que se trataba de “un inmenso y rizomático *archivo de imágenes heterogéneas*” (cursivas del original Didi-Huberman 2012, 20) creado por fragmentos del pasado, que no fueron rigurosamente organizados, ni catalogados y que, como documentos, se situaban en una suerte de espera de ser leídos (Murguía 2011), asumiendo el riesgo de la imaginación y el montaje (Didi-Huberman 2012).

En ese sentido, el corpus de 70 fotografías fue analizado tanto desde lo que mostraba como desde aquello que ocultaba, teniendo en cuenta que la conformación de archivos se da en el marco de relaciones de poder en las que determinados sucesos son destacados, mientras que otros son invisibilizados (Kingman 2011). De ahí que en el curso de esta investigación se haya optado por interpretar estas fotografías a la luz de otras fuentes documentales, con el propósito de entender también sus lagunas, es decir, aquellas censuras, premeditadas o inconscientes, de las que fueron objeto (Didi-Huberman 2012).

De esta manera, un primer nivel de indagación en esta investigación consistió en la búsqueda de información que pudiera ayudar a determinar en qué periodo fueron registradas estas fotografías. Se inició entonces por la observación rigurosa de lo que estas imágenes mostraban, quiénes aparecían y en qué circunstancias, además de los detalles que revelaban los textos escritos en italiano, que contenían 36 de las 70 fotografías que integraban este corpus.

En términos generales, pudo establecerse que estas fotografías retrataban las labores que los misioneros Josefinos y las religiosas Doroteas desempeñaron en el marco de la Misión Josefina en el Napo. Tomas registradas en lugares como Tena, Archidona, Cotundo, Ambato y Misahuallí, durante los viajes que las-os misioneras-os emprendieron por los ríos Anzu, Napo y Tena; así como de sus expediciones por la selva, celebraciones de fiestas patrias y primeras comuniones, visitas a las haciendas y actividades de construcción de obras de infraestructura, medicalización y escolarización, que realizaron con hombres, mujeres, niños y niñas indígenas de la región del Napo.

## Figura 2.1. Vida misionera - Archidona - Pascua 1924<sup>8</sup>



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Por otra parte, los pies de foto de estas 36 imágenes permitieron establecer que, probablemente, estos registros eran parte de un corpus fotográfico más amplio, que había sido clasificado a partir de series que los misioneros Josefinos numeraron y denominaron de la siguiente forma:

- Serie I: Vita Missionaria (Vida Misionera)
- Serie III: Vita Missionaria (Vida Misionera)
- Serie IV: Missioni e Missionari (Misión y Misioneros)
- Serie V: Missionari in viaggio (Misioneros en viaje)
- Serie VI: Missionari in viaggio (Misioneros en viaje)
- Serie VII: Le Soure Dorotee (Las Hermanas Doroteas)
- Serie VIII: Vita Missionaria (Vida Misionera)
- Serie IX: Opere Missionarie (Obras Misioneras)
- Serie X: Usi E Costumi (Usos y Costumbres)

---

<sup>8</sup> Este texto corresponde a la traducción al español del pie de foto original escrito en italiano.

Con el propósito de encontrar más información que permitiera rastrear la época en la que estas fotografías fueron retratadas, se optó por indagar en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit otras fuentes documentales en torno a la Misión Josefina de Napo. De este modo, fueron abordados un conjunto de libros y revistas<sup>9</sup> editadas por los Josefinos, con el fin de reseñar su labor misional en territorio ecuatoriano. Entre ellos se destaca el texto titulado: Algo de los PP. Josefinos y de la Misión del Napo, que fue publicado en 1931 y en el cual aparecen algunas de las fotografías sobre las que se estaba indagando.

Así mismo, ante la imposibilidad de tener acceso directo a una fuente primaria, es decir, a alguno de los misioneros que haya participado de estas fotográficas, se optó por entrevistar al sacerdote Jesuita Francisco Piñas, quién se ha encargado de la catalogación de la mayor parte de los fondos bibliográficos y archivos fotográficos que reposan en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit y quién a su vez, estuvo a cargo de digitalizar el corpus de imágenes tomadas por los Josefinos y clasificarlo con el rotulo "fotografías históricas".

En la entrevista realizada, este sacerdote aseguró que le resultaba muy complicado determinar algún detalle adicional sobre las fotografías de los Josefinos, debido a que todo el material que reposa en el Fondo General de la Biblioteca, ha sido recaudado a través de donaciones de un total de 25 colaboradores -entre instituciones y entes particulares- de los que no se referenció puntualmente cuál habría donado este acervo de imágenes (Francisco Piñas S.J, encargado del proceso de digitalización BEAEP, entrevista, febrero 2018).

De modo que la indagación sobre el periodo de producción de las fotografías misioneras Josefinas, tuvo que continuar en la ciudad de Tena en la sede del Vicariato Apostólico del Napo, que fue adjudicado a los Josefinos desde su llegada a territorio ecuatoriano en el año de 1922. En estas instalaciones fueron halladas en un pequeño salón, cuatro cajas de madera con algunos cuadernos escritos a mano por los sacerdotes, durante sus primeros años de Misión en el Napo; así como algunos libros y revistas en los que narraban esta experiencia.

---

<sup>9</sup> Algo de los PP. Josefinos y de la Misión del Napo (1931); Oriente Josefino (1942); San Leonardo Murialdo (1970); y, 50 años de la Misión Josefina en Ecuador (1972).

Se encontró además, un armario que en su interior guardaba un compendio de 80 álbumes fotográficos<sup>10</sup> que fueron listados, numerados y organizados durante 1971 por el sacerdote Josefino Luis Rizzo, con la ayuda de otras/os religiosas/os, para conmemorar los cincuenta años de labor misional (María Robayo, secretaria Vicariato del Napo, entrevista, marzo 2018). Entre los álbumes, había 3 que estaban rotulados en sus portadas con los años 1922, 1929 y 1932 y con los títulos: Camino al Oriente-Viajes de exploración, Los primeros misioneros Josefinos y Varios eventos de la Misión Josefina, respectivamente.

En estos álbumes, además de retratos fotográficos, virados en sepia y azul, había algunas postales en las que figuraban varias de las fotografías que hacían parte del corpus, hallado en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, sobre el que se estaban buscando más detalles.

### Figura 2.2. Postal misionera encontrada en el Vicariato del Napo



Fuente: fotografía tomada por Alexandra Angel Penagos, abril de 2018

De acuerdo con información brindada por el sacerdote Josefino italiano Mario Perín, desde sus primeros años de Misión en el Napo, los Josefinos solían tomar fotografías de sus proyectos de infraestructura y en general de su quehacer en la región, imágenes que luego eran enviadas al Vaticano y a países como Alemania, con el fin de conseguir recursos económicos para sostener su labor. Estas fotografías, convertidas en postales, fueron también entregadas en Italia a las/os

---

<sup>10</sup> Rotulados con los años 1922, 1929, 1932, 1952, 1959, 1961, 1962, 1965, 1966, 1970, 1972, 1974, 1975 y 1980 al 2003, e integrados por fotografías en las que se retrataron acontecimientos como ordenaciones sacerdotales; visitas a parroquias; inauguraciones de obras de infraestructura; beatificaciones y funerales de sacerdotes; en los lugares donde la Misión se ha establecido: Tena, Misahuallí, Ahuano, Puerto Murialdo, Tálag, Curaray, Archidona y Cotundo.

familiares y allegadas-os de los misioneros, para dar cuenta de su experiencia en la Amazonía ecuatoriana.

Continuando con esta revisión de material, para intentar determinar detalles sobre el contexto de producción y circulación de las fotografías en mención, fue hallado el texto: Historia de la Misión Josefina del Napo, publicado en 1974, por Monseñor Maximiliano Spiller. Este libro editado a partir de los relatos que escribieron Emilio Cecco, Jorge Rossi y Emilio Gianotti -los primeros sacerdotes Josefinos, que llegaron al Oriente ecuatoriano- reveló información importante respecto al archivo fotográfico Josefino.

De acuerdo con estos relatos, el sacerdote Jorge Rossi además de tener conocimientos en medicina, mecánica, electricidad, dibujo, arquitectura, agricultura y carpintería, era un perfecto fotógrafo. Razón por la que es posible considerar, que él, junto con el sacerdote Emilio Gianotti - quien lideró las expediciones por el Vicariato, entre 1924 y 1928- hayan sido los encargados de tomar las fotografías que fueron divulgadas, con el fin de mostrar en Ecuador y en otros países, además de las actividades misionales, las riquezas que poseía el Oriente (Spiller 1974):

Todas las ilustraciones Misioneras que se publicaron en *Vida Josefina*<sup>11</sup> desde 1922 hasta principios de 1940, le pertenecen [a Jorge Rossi]; así como un precioso álbum de 300 tarjetas misioneras, presentado por Monseñor Cecco al Sumo Pontífice en su visita *ad limina*... Sin temor a exagerar, llegan las suyas a un millar de fotografías; todas nítidas y de factura impecable. Preparó asimismo muchas diapositivas para linterna mágica. No le era desconocida la técnica del arte fotográfico en todas sus particularidades... En su cámara oscura -que hubiera podido llamarse cámara de vapor, por el bochorno que reinaba en ella- pasaba varias horas robadas al descanso (cursivas y negritas del original Porras 1955, 183)

En estos relatos también se menciona que algunas de las fotografías tomadas por los Josefinos, circularon en un álbum que fue entregado por Monseñor Emilio Cecco al Papa Pío XI en 1925, durante la Exposición Misionera Vaticana, organizada para que diversas congregaciones

---

<sup>11</sup> Nombre del boletín que los Josefinos publicaron entre 1922 y 1940, con base en las cartas que los misioneros escribían después de sus jornadas de trabajo en el Alto Napo. En ellas relataban sus impresiones en torno a los primeros años de Misión, adjuntando las fotografías que registraban con el propósito de compartir parte de esta experiencia con sus familiares y allegadas-os residentes en Italia (Spiller 1974, 89).

religiosas exhibieran material e información de los lugares en los que llevaban a cabo sus misiones. Estas cartas aseguran también que durante la primera mitad de la década de 1930, la Misión publicó una serie de tarjetas postales, con el propósito de mostrar el desarrollo de las obras que iban implementando los misioneros tras su llegada al Alto Napo (Spiller 1974).

Fueron todos estos hallazgos: los pies de foto de las imágenes; los textos escritos por los misioneros; los álbumes fotográficos y las postales, halladas en la ciudad de Tena los detalles que permitieron considerar que estas fotografías fueron registradas por los Josefinos entre 1922 y 1932, es decir, durante la primera década de su Misión en la región de Napo. Razón por la que se consideró necesario recabar fuentes documentales -primarias y secundarias- que permitieran advertir las condiciones sociales, políticas y culturales de este periodo, para lograr comprender el contexto en el que estos retratos fueron producidos y entraron en circulación.

## **2.2.El Alto Napo a finales del siglo XIX y principios del XX**

Para la comprensión del contexto de producción y circulación de este corpus de imágenes, fue necesario, además del análisis de los textos escritos por los misioneros Josefinos entre 1922 y 1932, el abordaje de investigaciones históricas y antropológicas en torno a las décadas finales del siglo XIX y principios del XX, en las que la Amazonía ecuatoriana jugó un rol marginal en la constitución del Estado-nación ecuatoriano; que la llevó a transitar entre el vacío administrativo y la presencia de soldados extranjeros, comerciantes, aventureros y misioneros que se disputaron la mano de obra indígena y los bienes naturales de la región para obtener provecho personal (Esvertit 2002).

Esta caracterización resultó oportuna en la medida en que permitió comprender el papel determinante que jugaron las misiones religiosas, en la incorporación forzada de los pueblos indígenas amazónicos al proyecto de nación, que los gobiernos conservadores y liberales ecuatorianos desplegaron durante este periodo. Y en este sentido, posibilitó entender el papel tan importante que jugó la Misión Josefina en la colonización de la actual provincia de Napo y, particularmente en el proceso de constitución de una subjetividad indígena amazónica favorable a este propósito.

### **2.2.1 La Amazonía en la construcción del Estado-nación ecuatoriano**

Desde la Colonia y hasta la primera mitad del siglo XIX, la región amazónica estuvo relegada de la dinámica social, política y económica de Ecuador que se concentró en la Costa y en la Sierra. Durante este periodo se desplegaron estrategias de control territorial y poblacional poco planificadas, que no lograron superar las dificultades que representaron la desconexión vial del territorio, la constante propagación de epidemias y la expansión de rebeliones indígenas. Esta situación llevó a que el Oriente se debatiera entre el vacío administrativo del incipiente Estado-nación ecuatoriano y el accionar de soldados, comerciantes, sacerdotes, misioneros y aventureros que no pretendían más que la apropiación del trabajo indígena y de recursos naturales para su rédito personal (Esvertit 2002).

Esta condición de marginalidad empezó a cambiar en 1860 cuando el gobierno del presidente conservador Gabriel García Moreno posicionó la integración del Oriente como un asunto central para la consolidación de la República ecuatoriana. Y en ese sentido, proyectó cuatro estrategias: administración territorial; colonización nacional y extranjera; incursión de misiones católicas y conexión vial.

Pese a que con el fin de ocupar y controlar definitivamente la Amazonía, se desarrollaron varias acciones -entre las que se incluyó el restablecimiento de la Misión Jesuita- la efectividad de estas estrategias se vio restringida por la influencia de los poderes locales; los intereses territoriales de las élites serranas y costeñas; la resistencia indígena; y la agudización de los conflictos limítrofes entre Perú y Ecuador (Esvertit 2005). Sin embargo, esto no impidió que el Oriente empezara a jugar un papel importante en la configuración del Estado-nación ecuatoriano.

Décadas más tarde, durante el periodo conocido como Revolución Liberal (1895-1925), la Amazonía ecuatoriana llegó a ser determinante en el proyecto de consolidación nacional, debido a dos razones fundamentalmente. Primero, desde un ámbito ideológico y político, pues se constituyó como una región en la que distintos grupos hegemónicos se articularon para liderar un sentimiento nacionalista, por medio del control territorial y la defensa de las fronteras. Y segundo, desde una dimensión política y económica, debido a que durante el periodo de auge de

la explotación cauchera (1880-1920), la zona se desempeñó como fuente de recursos, motivando la incursión de diversos agentes económicos nacionales e internacionales (Esvertit 1995).

Estos proyectos adelantados por el Estado ecuatoriano para el control territorial de la Amazonía y que se desarrollaron entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, se articularon alrededor de dos imperativos políticos. En primer lugar, defender la región ante la ocupación peruana que buscaba la extracción de caucho y, en segunda instancia, asegurar con esta defensa del territorio, la cohesión social interna necesaria para su consolidación como nación.

Sin embargo, estos planes, no resultaron completamente efectivos, debido al menos a dos factores. Primero, la agudización del conflicto limítrofe con Perú, por la explotación cauchera y, segundo, el estado inconcluso de las obras de infraestructura que pretendía conectar el Oriente con el resto del país. Y esto como consecuencia de la escasez de recursos estatales y las disputas de las élites de la Costa y la Sierra con las diversas facciones del liberalismo, en torno al trazado y desarrollo de las vías y el control de los beneficios que estas rutas podían representarles (Esvertit 1995).

No obstante, vale la pena reconocer la importancia del periodo 1895-1930 para la transformación de la situación de marginalidad, característica de la Amazonía ecuatoriana. En el sentido en que las estrategias implementadas por el Estado, para ocupar y controlar la zona, tuvieron un éxito parcial. Pues si bien durante estas décadas no se consolidaron grandes proyectos de infraestructura vial, sí se construyeron vías secundarias que conectaron a la Sierra con el Oriente. Permitiendo que se empezara a dar cuenta de la presencia del Estado ecuatoriano en la región y posibilitando la llegada de nuevos colonos (Esvertit 1995). Esta etapa, también fue crucial en términos políticos, ya que los Gobiernos desarrollaron proyectos de ocupación gracias a los que se logró que la nación no sufriera recortes territoriales mayores en las décadas subsiguientes.

### **2.2.2 Las misiones religiosas en el Alto Napo de la Amazonía ecuatoriana**

Dentro de los proyectos para la ocupación y el control efectivo de la región oriental ecuatoriana, se ubicaron las misiones religiosas como estrategias claves, no solo para el descubrimiento y la exploración de nuevos territorios, sino para la pacificación de los pueblos indígenas, que

constantemente se rebelaban oponiéndose a la invasión de sus tierras. Estos propósitos fueron ilustrados en varias disposiciones, como la del Concilio III que fue celebrado en Lima en 1594 y que indicaba que los sacerdotes debían:

Enseñar a los indios a que vivan políticamente como hombres y no como bestias; que limpien y adornen sus casas, que no duerman en el suelo, que se amen y honren los casados entre sí y a sus hijos; que los inferiores obedezcan a los superiores y éstos traten bien a sus súbditos (García 1999, 66).

De esta forma, desde la segunda mitad del siglo XVII, fueron desarrollándose distintos ciclos misioneros católicos en la Amazonía ecuatoriana, que se constituyeron como un factor determinante para la colonización de los territorios inexplorados y el control de sus habitantes. Así, en febrero de 1656, se estableció de forma definitiva en la zona comprendida entre los ríos Napo y Pastaza, la Misión Jesuita, que contó con el apoyo económico de la Real Audiencia de Quito y con el mandato de evangelizar y reunir en un solo poblado a las comunidades indígenas que vivían dispersas en la selva, en oposición al sometimiento que implicaba la colonización española (García 1999). De este modo, los Jesuitas fueron designados como curas-doctrineros que debían encargarse de mantener los poblados recién fundados en la región.

Esta primera jornada evangelizadora que se extendió por 130 años, fue suspendida entre 1673 y 1708, por cuenta de los conflictos que tenían los Jesuitas con los colonos, quienes los acusaban de generar grandes réditos con la Misión y comerciar indígenas. Durante este tiempo se integraron un total de 161 misioneros provenientes de distintos países que lograron constituir 80 reducciones cristianas, las cuales dejaron de existir con la expulsión de la Compañía de Jesús, tras el Decreto firmado por el Rey Carlos III el 2 de abril de 1767, que ordenaba a la Congregación abandonar, junto con España, los territorios que tenían bajo su dominación (García 1999, 156).

Como consecuencia de esta salida, los territorios aleccionados por los Jesuitas quedaron vacíos de autoridad eclesial, razón por la que el Presidente de la Real Audiencia de Quito y el Obispo Diocesano, remitieron un Breve Apostólico al Papa Clemente XIII, expresando su preocupación y solicitando que enviara otras órdenes religiosas para que se hicieran cargo de la región. En julio de 1802, la Misión de Mainas fue designada a los Padres Franciscanos, hasta que en 1862 el Presidente conservador Gabriel García Moreno, pactó un Concordato con el Vaticano para solicitar el regreso de la Compañía de Jesús al Oriente ecuatoriano. Sin embargo, la

Congregación no contaba con suficiente personal y en su lugar fueron encargados sacerdotes seculares, bajo la orden de un superior eclesiástico (García 1999).

No obstante, tiempo después, en febrero de 1869, el Vicariato Apostólico de Napo fue encargado a la Compañía de Jesús, por medio de un Decreto que contemplaba la asignación de rentas públicas, que permitirían ir ampliando las residencias misionales y la vinculación de voluntarios para el fortalecimiento de la Misión. Ésta debía extenderse por el Napo, Macas, Gualaquiza y Zamora en “pueblos que apenas merecían este nombre, pues los indios, propensos a residir aislados en la selva, solo acudían a reunirse por motivos religiosos o de comercio; vivían en chozas distanciadas dentro de la selva (García 1999, 228).

Esta Misión se desarrolló en el marco de prácticas de resistencia indígena, como el levantamiento de Loreto en 1892 que, sumado a factores como la falta de apoyo económico estatal, los conflictos con los comerciantes y la expansión de epidemias llevaron a los Jesuitas a un periodo de decadencia que terminaría con su segunda y definitiva expulsión del territorio ecuatoriano, en el año de 1896 (Muratorio 1987).

Ante la petición de algunos colonos blancos y en medio de complejas relaciones entre la Iglesia católica y los gobiernos de la República Liberal<sup>12</sup>; en 1898 fueron enviados al Napo sacerdotes Diocesanos de la Arquidiócesis de Quito, con el fin de continuar la labor de los misioneros Jesuitas. De este modo, fue designado como Vicario del Napo el Presbítero Raimundo Torres, quien renunció en 1913 sin que se llegaran a conocer mayores detalles de su actividad en la Amazonía, salvo que las condiciones eran difíciles e impedían cumplir con la tarea misional. Situación que provocó la salida de los pocos misioneros que visitaban la zona, hasta llegar a 1916 cuando “no quedaba en el Napo un solo misionero del clero diocesano” (García 1999, 251) y fueron encargados los religiosos Dominicanos de Canelos.

No obstante, en 1919 el recién nombrado Arzobispo de Quito, Manuel María Pólit Laso, escribió a la Congregación de Propaganda Fide solicitando que enviaran desde Europa, una comunidad

---

<sup>12</sup> Periodo comprendido entre 1895 y 1912, que significó la primera ruptura clara entre la República de Ecuador y las misiones, en el proyecto de gobernar y civilizar la Amazonía ecuatoriana; en la medida en que, como ley, se proclamó la separación iglesia-Estado, junto con la libertad de cultos, la protección a las garantías individuales y la enseñanza oficial laica, que buscaba disciplinar la fuerza de trabajo indígena. Durante esta etapa gobernaron Eloy Alfaro (1897-1901 y 1906-1911), Leonidas Plaza (1901-1905), Lizardo García (1905-1909), y Carlos Zaldumbide (1907-1911).

religiosa que se encargara del Vicariato Apostólico de Napo, argumentando que los pueblos indígenas amazónicos estaban en completo abandono (Spiller 1974). Esta solicitud permitió que al Ecuador llegaran los Josefinos de Murialdo, quienes desde 1922 se establecieron en el Alto Napo, supliendo servicios que no eran garantizados por el Estado ecuatoriano, ya que su labor en la Amazonía osciló entre la indiferencia absoluta y las acciones poco planificadas, entre las que se incluyó la concesión de poder a las misiones (Esvertit 2005).

Este contexto histórico permite comprender que el territorio amazónico ecuatoriano, se constituyó como un espacio en el que -en medio de complejas relaciones con el Estado- distintas congregaciones religiosas buscaron establecerse, para cumplir diversos propósitos. Más allá de la evangelización, las misiones católicas en el Oriente se configuraron como herramientas de control de la población indígena; exploración de territorios desconocidos; apertura de nuevos caminos y, en ese sentido, ocupación de las fronteras (García 2009). Como se menciona en la carta enviada por Monseñor Emilio Cecco, misionero Josefino, a la Superiora General de las Madres Doroteas, en 1922:

Nosotros hemos sido aceptados sin dificultad alguna ya que el gobierno desde el año pasado había deliberado llamar a algunos misioneros para el Napo, no porque le interese la conversión de aquellos indios sino por la única razón de que los misioneros siempre han constituido una defensa para el territorio nacional, continuamente atacado por las tropas peruanas (Merlo y Jara 2014, 108).

En ese sentido y de acuerdo con la historiadora Pilar García Jordán (2009), puede afirmarse que durante los siglos XIX y XX los gobiernos de países como Ecuador, concibieron las misiones como un instrumento clave para la conquista de sus fronteras amazónicas. Es decir, para lograr ocupar aquellos territorios que eran desconocidos por el Estado y ocupados por poblaciones indígenas que eran vistas como salvajes. De ahí que las misiones lograron desempeñarse como piezas fundamentales en la incorporación de los pueblos indígenas al proyecto de Estado-nación:

La fundación de misiones pasó a formar parte explícitamente de la estrategia estatal para ampliar la frontera interna, pensando en ellas no sólo como mecanismos reductores y, por lo tanto domesticadores de la mano de obra indígena, sino también como centros de colonización por población nacional o inmigrante, e instrumento de nacionalización del

territorio y defensa de la soberanía [...] frente a los países limítrofes (García Jordán 2009, 49).

Los misioneros se constituyeron entonces como los mentores de un nuevo espacio cristiano civilizado, que sería funcional también desde el plano económico, en la medida en que a través de la sedentarización, el sometimiento, el disciplinamiento y el control de los pueblos indígenas lograría apropiarse de la mano de obra de individuos que dejaban de ser bárbaros, para transformarse en sujetos productivos (García Jordán 2009). Desde esta perspectiva, dos procesos misionales fueron claves para el devenir histórico del Alto Napo ecuatoriano, en tanto focos de transformación social, económica y política, como las misiones Jesuita y Josefina, a las que nos referiremos a continuación.

### **2.3 La Misión Jesuita en el Alto Napo entre 1869 y 1897**

Cómo se ha venido detallando, las misiones religiosas jugaron un papel determinante en la transformación económica, política y social de la Amazonía ecuatoriana, en tanto que implicaron, además del disciplinamiento y control de su población, la posterior ocupación y explotación de su territorio. De ahí que para comprender el devenir de la Misión Josefina, se haya partido del abordaje del proceso misional de los Jesuitas, con el propósito de entender las condiciones de sometimiento, evangelización y resistencia que los pueblos de la región del Alto Napo vivieron, previo a la llegada de los Josefinos y en ese sentido, considerar que no se trataba de comunidades indígenas, en una suerte de estado "prístino", sino que se eran sociedades que ya se habían enfrentado a situaciones de aculturación.

De este modo, fue abordada puntualmente la última etapa de la Misión Jesuita, es decir, desde 1869, hasta su expulsión en 1897. Este periodo inició con un plan de integración que el presidente conservador Gabriel García Moreno, había ideado para el Oriente ecuatoriano y que incluía la designación de la Compañía de Jesús como encargada del Alto Napo. Así, bajo la consigna: "Dios, disciplina y desarrollo para los indígenas" (Muratorio 1987, 95), los Jesuitas fueron delegados para lograr la regeneración moral y el desarrollo económico de esta región, por medio de una estrategia basada en tres premisas: el carácter moralizador de la agricultura y la

ganadería; la capacidad civilizadora de la religión y la concepción de las-os indígenas como niñas-os necesitadas-os de la protección y firmeza de los misioneros (Muratorio 1987).

Con el propósito de alcanzar la reducción de los pueblos indígenas amazónicos, para su modernización espiritual, económica y social los Jesuitas estructuraron un sistema de disciplinamiento y educación para el trabajo, bajo la excusa de proteger a los indígenas de los abusos de la clase comerciante y “como parte integral del proceso de evangelización [pues] pensaban que el trabajo regular era la mejor forma de combatir el pecado original de la ociosidad” (Muratorio 1987, 99).

No obstante, estos propósitos abiertamente declarados encubrieron otro objetivo que animó la labor misional Jesuita, la constitución de la alianza con el régimen conservador que les permitió consolidar un Gobierno teocrático, que los llevó a ostentar durante 5 años el cargo de representación formal del Estado ante los indígenas. Constituyendo así, una herramienta efectiva para apropiarse de la mano de obra indígena, puesto que, de acuerdo con autoridades y comerciantes, “el problema consistía en que, aún con todo su poder coercitivo los repartos y las licencias permitían a los indígenas un grado de libertad y autodeterminación que no garantizaba ni la regularidad, ni la disciplina de su fuerza de trabajo” (Muratorio 1987, 95).

Sin embargo, estos intentos de los misioneros Jesuitas por regular y moralizar la economía de la región, se vieron notablemente reprimidos por el carácter social de la clase mercantil, que era una mezcla de aventureros y ex soldados -la mayoría de ellos extranjeros- que no consideraron el Oriente como un lugar de permanencia para establecer una sociedad civil organizada (Muratorio 1987). Situación que implicó un conflicto entre los misioneros y los comerciantes, que empezaron a disputarse, cada vez más agudamente, el control de la mano de obra indígena. Los primeros, buscaban esta fuerza de trabajo para el establecimiento de colonias agrícolas y ganaderas, así como la construcción de escuelas, casas, iglesias y conventos; mientras que los segundos, la pretendían para seguir apropiándose de los excedentes que resultaban del lavado del oro y de la recolección de pita y quina.

Así y pese a que los Jesuitas se autoproclamaron como los "naturales defensores" de los indígenas, frente a los abusos y estafas que sufrían a manos de los comerciantes, en realidad actuaron como otro de sus victimarios. Les obligaron a soportar terribles castigos; congregarse en asentamientos permanentes; asistir a las incipientes escuelas; trabajar en la construcción de

pueblos e iglesias; enterrar a sus muertos en cementerios y pagar impuestos religiosos. Mientras que las-os niñas-os eran retenidas-os en los centros misionales, a cambio de que sus mayores pudieran estar internados en la selva, como parte de una estrategia para desarraigarles de su contexto de origen y de los valores de la cosmovisión indígena amazónica (Muratorio 1987).

A este proyecto de educación de las nuevas generaciones, los Napo Runas se opusieron, debido a que no estaban dispuestos a renunciar a la mano de obra productiva que representaban sus hijas-os, además de que lo consideraban como una forma de asimilación forzada innecesaria, poco provechosa, violenta y etnocida:

Los viejos nunca querían poner a sus hijos internos en escuelas. Ellos pensaban que si los niños aprendían a leer las mujeres blancas los llevarían como sirvientes y que si las mujeres aprendían a leer se iban con hombres blancos. También pensaban que los blancos enseñaban a leer y escribir para llevárselos a la conscripción y después a las guerras (Francisca Andi 1985 citada en Muratorio 1987, 106).

Este propósito de disciplinar y controlar los modos de vida generó en las sociedades indígenas del Napo acciones de rechazo y resistencia, que las obligaron a generar alianzas con la clase mercantil para lograr desterrar a los Jesuitas. Pues si bien los más beneficiados de la extracción minera eran los comerciantes, la economía extractiva no interfería con la organización social indígena, ni con sus derechos de uso de la tierra, como sí lo pretendía el modelo organizativo Jesuita. A través de un régimen que buscaba sedentarizarlos definitivamente, obligándoles a renunciar a su sistema económico basado en la horticultura itinerante, las expediciones de caza y pesca y las actividades extractivas, que si bien habían sido impuestas por los comerciantes, les permitían seguir poblando de forma dispersa el territorio y no llegar a convertirse en una fuerza de trabajo campesina o semiproletarizada (Muratorio 1992).

Factores como la resistencia indígena, el agudo conflicto misioneros-comerciantes, la alta demanda de mano de obra por cuenta del auge del caucho, la propagación de epidemias de viruela, lo ambiguas y contradictorias que fueron las prácticas de evangelización Jesuitas y las complejas relaciones entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano, llevaron a una segunda expulsión de la Misión de la Compañía de Jesús en el año de 1897, durante el gobierno del presidente liberal Eloy Alfaro.

Con la salida de los Jesuitas, devinieron 25 años en los que no se logró establecer de forma definitiva una Congregación religiosa en el Alto Napo hasta 1922, cuando a petición del clero ecuatoriano llegaron a la región los Josefinos de Murialdo, con el propósito de atender la evangelización de los pueblos indígenas salvajes del Oriente (Spiller 1974).

#### **2.4 La Misión Josefina en el Alto Napo entre 1922 y 1932**

El abordaje de la primera década de la Misión Josefina partió de la premisa de que este proceso implicó la puesta en marcha de una serie de estrategias que, aunque se articularon en torno a la evangelización, trascendieron la divulgación de la doctrina cristiana. En el sentido en que determinaron las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que permitieron que durante la primera mitad del siglo XX, la región del Alto Napo se integrara al plan de modernización del Estado ecuatoriano.

La historia de la Congregación de los Josefinos de Murialdo se remonta al año de 1873, cuando fue fundada en la ciudad italiana de Turín con el propósito de instruir en la educación técnica a niños y niñas de clase obrera y campesina, para su integración a la sociedad moderna (Muratorio 1987). Esta Orden religiosa llegó al Oriente ecuatoriano en 1922, tras una invitación que la Congregación de Propaganda Fide envió al Padre General en 1921 para fundar una Misión en Napo, argumentando que “miles de indígenas en completo abandono esperaban la presencia de la Iglesia a través de los sacerdotes misioneros” (Spiller 1974, 25).

Este ofrecimiento fue aceptado por los Josefinos que decidieron enviar a los sacerdotes Emilio Cecco y Jorge Rossi como los primeros misioneros que llegarían a Ecuador el 24 de mayo de 1922, con el firme propósito de restaurar las misiones en el Alto Napo (García 2009). Vale la pena tener en cuenta que esta incursión de la Misión Josefina se dio en el contexto del auge de las haciendas de comerciantes, exsoldados, caucheros y compañías privadas que, tras el declive de la explotación de caucho, habían llegado a la zona de Napo para establecerse. Situación que determinó el desarrollo de la Misión y la forma en la que se articuló al proyecto de integración de la Amazonía al Estado-nación ecuatoriano.

La primera década de la Misión se caracterizó por la vinculación de sacerdotes y misioneros italianos, que además de su experticia en la doctrina católica, se desempeñaban en áreas como medicina, educación, mecánica, carpintería, agricultura y ganadería, pues consideraban que era fundamental integrar a los pueblos indígenas “al desarrollo económico regional y nacional a través del trabajo productivo” (Muratorio 1987, 200). De este modo, entre 1922 y 1932 se sumaron a la labor misional los Padres italianos Emilio Cecco, Jorge Rossi, Emilio Gianotti, José Longo, Carlos Verdoia, Pedro Savio, Oreste Trombén, y Marcos Benetazzo; junto con los Hermanos Casimiro Peretti, Carlos Arlunno, Hermenegildo Guerrini, Santiago Orso y Cayetano Danzo.

**Figura 2.3. Ambato 1931 - Misioneros y nuevos reclutas ecuatorianos<sup>13</sup>**



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

La inclusión de misioneros laicos italianos tuvo como propósito fundamental que los sacerdotes pudieran dedicarse exclusivamente a las tareas de evangelización y que fueran los Hermanos quienes se encargaran de las labores técnicas, relacionadas con la construcción de escuelas, iglesias, dispensarios, talleres y demás infraestructura tecnológica que permitiría la modernización de esta región de la Amazonía ecuatoriana.

---

<sup>13</sup> Este texto corresponde a la traducción al español del pie de foto original escrito en italiano.

Este objetivo también animó en el año de 1924 la llegada de las Misioneras Doroteas, quienes fueron llamadas para brindar su colaboración, sobre todo en la educación y evangelización de las niñas y mujeres indígenas con el fin de promover la cultura cristiana en todo el Vicariato (Spiller 1974). De modo que en 1923 el sacerdote misionero Emilio Cecco emprendió un viaje a Italia con el propósito de pedir recursos de apoyo a la Misión, solicitando además a la Madre Superiora de las Maestras Doroteas, el envío de algunas religiosas de su Congregación para desempeñarse como misioneras en el Napo (García 1999).

Razón por la que el 15 de mayo de 1924 arribaron a territorio ecuatoriano las Doroteas Luduvina Perazzolo, Blesilla Andretta, Erasma Sbicego, Irene Manin, Pía Margarita Costa y Misericordia Tegón. Contando con el apoyo del Gobierno ecuatoriano que exoneró los derechos aduaneros para las encomiendas que las misioneras traían desde Italia, en las que se incluían medicinas.

#### **Figura 2.4. Misioneras Doroteas en el Alto Napo - 1924**



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

La Congregación de las Hermanas Maestras de Santa Dorotea fue fundada por el sacerdote Giovanni Farina en 1836, en la ciudad italiana de Vicenza. A su llegada al Alto Napo estas religiosas fueron representadas por los misioneros Josefinos como "heroínas de la selva", mujeres decididas y entusiastas que se habían trasplantado de Europa, a la selva milenaria y desconocida, para sembrar la palabra de Cristo en los corazones de los Napo Runas (Spiller 1974). No obstante, las tareas para las que habían sido convocadas iban más allá de la evangelización e

incluían los quehaceres domésticos, que los Josefinos argumentaban no poder seguir desempeñando:

[Esta Congregación] se dedicaría a las obras sociales y especialmente al cuidado de la salud de los moradores de la vasta zona encomendada a los misioneros, atendiendo con caridad y abnegación propias de estas virtuosas vírgenes los hospitales y dispensarios médicos que abrirían de acuerdo a las necesidades de los fieles y al desarrollo de la región. Además, cooperarían en la preparación de la comida y en el lavado de la ropa de los misioneros quienes, en los dos primeros años de su vida apostólica, habían pasado días muy amargos sin tener una persona que supiera desempeñar con satisfacción y debida limpieza estos importantes trabajos indispensables para la subsistencia de la vida humana (Emilio Cecco 1923 en Spiller 1974, 55).

Así, en el año 1926, se integraron a la Misión las religiosas Salvina Trevisán, Saveria Manfron, Prassede Buseti, Gisella Rossi, Egiziaca Scalabrin e Isolina Comerella para conformar el equipo que se encargaría de la “catequización de las niñas y jóvenes y [de] la promoción de la mujer [indígena] para una vida civilizada y cristiana” (García 1999, 269). Contribuyendo además, en las labores médicas que desempeñaba la Misión Josefina, así como en la educación técnica de las niñas indígenas.

La colaboración de las Doroteas en la Misión Josefina resultó fundamental para el cumplimiento de los propósitos implícitos y explícitos de los Josefinos, en la medida en que las religiosas aportaron la mano de obra que permitió a los misioneros contar con más tiempo para el desarrollo tanto de las actividades misionales, como de aquellas que trascendieron estos objetivos. Entre las que se destacó la exploración de los territorios del Alto Napo que eran desconocidos por el Gobierno ecuatoriano y que, de acuerdo con los sacerdotes, podrían representar grandes riquezas para el país, si eran bien explotados (Spiller 1974).

## **2.5 La Misión Josefina y el fomento de la colonización**

Las fotografías registradas entre 1922 y 1932, clasificadas en las series V y VI y tituladas *Missionari in viaggio* (Misioneros en viaje) dan cuenta de que este periodo se caracterizó por un

intenso trabajo de exploración en todo el Vicariato del Napo (Spiller 1974, 89), que fue liderado por los misioneros Emilio Gianotti y Jorge Rossi. Estas expediciones fueron determinantes porque permitieron establecer una suerte de inventario de los bienes naturales con que contaba el Alto Napo ecuatoriano y con el que buscaron exhortar al Gobierno para que se hiciera cargo de su explotación.

**Figura 2.5. Secuencia: Expediciones de la Misión Josefina 1922-1932**



Madres misioneras Doroteas atravesando el bosque



En navegación en el río Napo



En canoa cubierta de "pamacari" en el río Anzu



En canoa en el río Napo

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Estas exploraciones llevadas a cabo por los misioneros Josefinos fueron una herramienta clave para motivar la colonización de los territorios fronterizos que, para la primera mitad del siglo XX, todavía eran escasamente conocidos por el Estado ecuatoriano. De ahí que años después en 1944, el Gobierno hubiera donado a la Misión 18 hectáreas de terreno para ganadería y siembra, a través del Departamento de Tierras Baldías y Colonización que dependía del Ministerio de

Economía (García 1999, 263), argumentando que representaba “la obra de progreso del Oriente: auténtica liberación de la patria” (Spiller 1974, 327).

En este contexto, durante el periodo 1922-1932, la región del Napo empezó a ser presentada como una zona con suelos fértiles que permitían la cosecha de maíz, tabaco, café, banano, algodón y arroz, con ríos ricos en arenas auríferas en las que era posible encontrar gramos de oro y con grandes extensiones de bosque de maderas finas (Spiller 1974). Riquezas que según los misioneros Josefinos podrían constituirse en verdaderos beneficios económicos para la nación, si no fuera porque eran desaprovechadas por el Estado ecuatoriano.

De ahí que los Josefinos constantemente exhortaran al Gobierno para que construyera carreteras que unieran la Amazonía y la Sierra, ya que solo de este modo sería posible aprovechar las riquezas que "yacían abandonadas" en el Oriente (Spiller 1974, 96). De acuerdo con los misioneros, la construcción de estas vías era fundamental para la explotación de estos recursos y podía constituir el resurgimiento y progreso, no solo de la Amazonía sino de toda la República ecuatoriana:

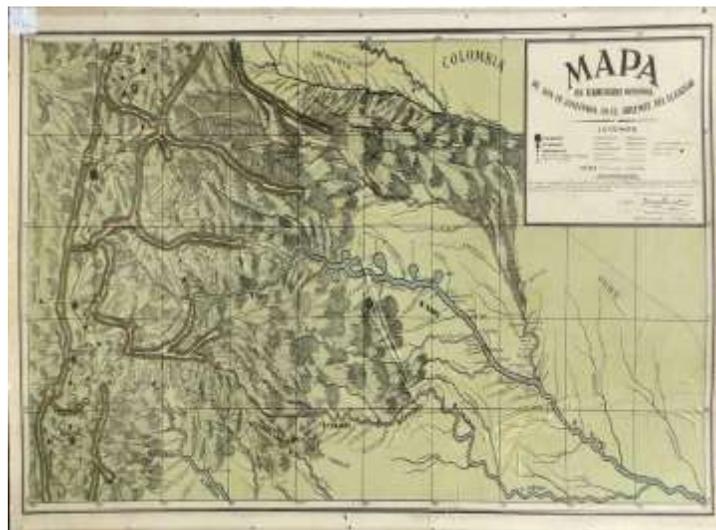
Yo no soy sino un pobre misionero que con nada cuento ni tengo la pretensión de ser escuchado. Conozco toda la región del Napo, por lo que yo mismo he visto y por los relatos de los Padres. Los misioneros no vamos en busca de riquezas materiales. La única finalidad nuestra es la civilización cristiana de los indígenas. [...] A esto miran nuestros esfuerzos y sacrificios; por esto hemos venido. Pero todo nuestro trabajo será insuficiente sin vuestra ayuda, señores, y sin la cooperación continua del Supremo Gobierno y de toda la Nación. "Obras son amores y no buenas razones" ¡A trabajar pues! Dadnos vuestro brazo, vuestra cooperación y haremos juntos una obra digna de la bendición de Dios y del aplauso agradecido de los ecuatorianos (Carta de Monseñor Cecco de 1925 en Spiller 1974, 96).

Si bien el proceso de modernización y colonización del Alto Napo no se desarrollaría en todo su esplendor sino hasta la segunda mitad del siglo XX, vale la pena reconocer el rol determinante que en este proceso jugaron las acciones desarrolladas durante la primera década de la Misión Josefina (1922-1932). En la medida en que por ejemplo, los mapas e inventarios creados a partir de los apuntes y observaciones del misionero Emilio Giannotti, tras sus expediciones por esta

región de la Amazonía, “fueron de grande utilidad a la Compañía Shell<sup>14</sup> en sus primeras explotaciones petrolíferas en 1942” (Spiller 1974, 66). Que se convirtieron en un “verdadero catalizador del comienzo del desarrollo capitalista y la colonización en el Oriente” (Muratorio 1987, 265).

Este mapa por ejemplo, señala ciudades, cantones, parroquias, haciendas, tambos, caseríos, puertos navegables, ferrocarriles, carreteras, caminos de herradura, caminos de a pie, caminos en proyecto, los límites con Colombia, y el avance peruano en el Napo; fue publicado en la ciudad de Quito en 1931, tras ser dibujado por el cartógrafo Domingo Terán Romero, con base en sus estudios de terreno y aquellos realizados por el Josefino Emilio Giannotti.

### **Figura 2.6. Territorio misional de los Josefinos en el Oriente**



Fuente: Mapoteca Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

De esta forma el apoyo estatal a la Misión no se hizo esperar, así como tampoco el interés de algunos funcionarios estatales por los mapas y apuntes topográficos, etnográficos y geográficos que Giannotti elaboró después de sus viajes por la provincia de Napo; pues estos datos constituyeron la base de la eminente obra civilizadora en esta región de la Amazonía.

---

<sup>14</sup> Vale la pena tener en cuenta que la explotación petrolera que llevó a cabo la Shell Company of Ecuador Ltd. en la década de 1940, en lo que actualmente son las poblaciones de Shell, Mera y Puyo, en la provincia de Pastaza, se dio sobre la base de las exploraciones realizadas en 1921 por geólogos norteamericanos de la Leonard Exploration Company (Muratorio 1987, 265).

Serían estos los detalles que permitirían conquistar la selva para el progreso de un territorio, insuficientemente explorado por el Gobierno ecuatoriano y por diversos actores públicos y privados con los que los misioneros entrarían en conflicto durante esta década (Spiller 1974). Entre los que se destacaron los hacendados.

## **2.6 Misioneros y hacendados: la disputa por la mano de obra indígena**

El periodo 1922-1932 se caracterizó también por ser una etapa clave para la hacienda ganadera que, tras el declive definitivo de la explotación del caucho gracias a la extracción de oro y a la explotación de la mano de obra indígena, se constituyó como la institución, económica y social más importante del Alto Napo. No obstante, este auge no duró más allá de esta década, pues el sistema hacendatario se debilitó por cuenta de varios factores.

El primero de ellos, la disputa limítrofe con Perú que cortó el flujo de comercio con Iquitos y que llevó a los hacendados a no poder adquirir ni vender allí sus productos. Así mismo, las tribus indígenas que se habían establecido selva adentro -como estrategia de defensa y resistencia ante los atropellos que se daban al interior de las haciendas- llevaban a cabo continuas incursiones que provocaron también el debilitamiento de este sistema hacendatario.

En esta situación también influyó la injerencia de actores como los protestantes, las petroleras y los misioneros Josefinos que impidieron a los hacendados, seguir ostentando el control absoluto de la mano de obra indígena, constituido como pilar y sustento de la estructura hacendaria (Juncosa 1997).

De acuerdo con los misioneros Josefinos, durante esta época se llegaron a constituir un total de 34 haciendas a lo largo de los ríos Napo y Aguarico. Entre ellas destacaron la Hacienda Arcadia, propiedad de la familia Sanmiguel, en donde vivían 180 familias indígenas y que se supuestamente se configuró como “un centro de progreso y de trabajo [en el que] los indios [eran] bien pagados, [vestían] decentemente y [eran] felices; no les [faltaba] nada y [poseían] máquinas de coser, escopetas, ollas, sal, jabón, carne, etc.” (Carta de Emilio Giannotti de 1924 en Spiller 1974, 63).

Otra de las haciendas destacadas en la región fue la llamada Vieja Armenia, en donde los Josefinos aseguraron que fueron bien recibidos por su dueño Nicolás Vargas Torres, un comerciante nativo de Cayambe que desde joven había llegado al Alto Napo para explotar caucho y que tras el declive de esta industria, había logrado fundar, además de ésta, dos haciendas más, la Vargas Torres y la Nueva Armenia.

Por tener bajo su dominio a numerosas familias indígenas, Vargas Torres era conocido como "el rey del Napo" y según el sacerdote Maximiliano Spiller (1974), en sus últimos años apreció notablemente a los misioneros Josefinos, llegando a ser amigo cercano de Monseñor Emilio Cecco, al punto de ceder a su petición y donarle a la Misión la casa de la Vieja Armenia, para que se fundara allí un centro misional con iglesia, escuela y hospital.

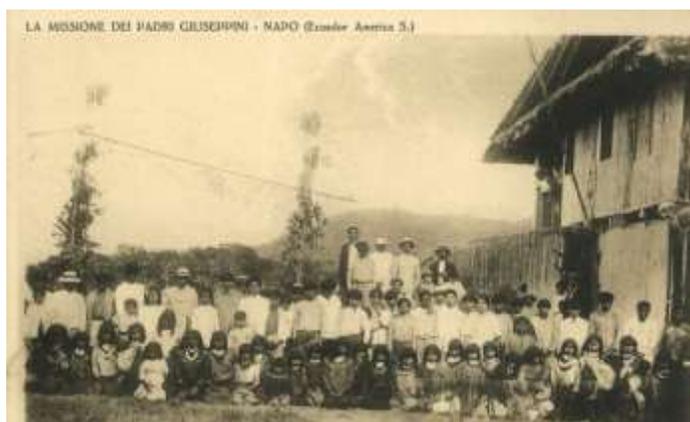
Según afirmaron los misioneros en sus relatos, algunas de estas haciendas más allá de constituirse como lugares de explotación de la mano de obra indígena, se configuraron como espacios de convivencia bajo los principios cristianos; pues las familias hacendadas -que fueron educadas por los Jesuitas- exhortaron a las comunidades indígenas, que explotaron, a practicar la doctrina católica rezando todos los días en las mañanas (Spiller 1974, 63).

Razón por la que los sacerdotes Josefinos aprovecharon sus expediciones por el territorio para entrar a las haciendas a celebrar eucaristías, bautizar, casar a los Napo Runas y darles medicinas, si lo veían necesario. Llegando incluso a registrar fotografías en algunas de ellas:

### Figura 2.7. Haciendas en el Napo



La Hacienda Cotundo al norte de Archidona



Monseñor Cecco en una hacienda en 1922

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Sin embargo, esta relación de complicidad entre los Josefinos y las familias hacendadas se tornó cada vez más compleja, pues aunque los misioneros se asentaron en terrenos donados o vendidos por los hacendados y en principio las haciendas se constituyeron como sus lugares de albergue y aprovisionamiento, las estrategias civilizatorias y de evangelización de los misioneros, implicaron una disputa por la apropiación de la fuerza de trabajo indígena. Puesto que para el desarrollo de la Misión y específicamente, para la construcción de obras de infraestructura y el mantenimiento de granjas agrícolas y ganaderas, fue requerida la mano de obra indígena (Spiller 1974) que poco a poco fue transformándose en un asunto de discordia.

De este modo, las visitas que los misioneros Josefinos hicieron a las haciendas no tardaron en convertirse en un motivo de conflicto con los hacendados, que por más católicos que se reconocieron, no dejaron de ver en estas actividades una pérdida de tiempo para las-os indígenas. Razón por la que empezaron a oponerse -aunque muchas veces no abiertamente- a que los misioneros fueran a las haciendas o buscaran a los Napo Runas con el fin de contratarlos para limpiar terrenos, alzar obras públicas o realizar las demás actividades que demandó la Misión. Pues si bien los pagos eran exiguos, estas contrataciones representaron la posibilidad de que los hacendados, contaran cada vez con menos mano de obra indígena para usufructuar.

Esta disputa entre los Josefinos y las familias hacendadas del Alto Napo se acrecentó con la centralización del poder religioso, político y económico que los misioneros lograron y que los llevó a figurar como una suerte de autoridades a las que los indígenas acudían para denunciar los conflictos, robos y delitos que se presentaron en la región, esperando de ellos alguna acción de justicia o castigo:

El Padre es la suprema autoridad de la aldea durante todo el tiempo de su permanencia y gobierna sea directamente, sea por medio de las autoridades locales nombradas por el mismo, y que son: el Alcalde, dos alguaciles, dos ayudantes, dos sacristanes, un tesorero y un maestro de capilla (Emilio Giannotti en Juncosa 1997, 185).

Fue entonces cuando los Josefinos se enfrentaron con los hacendados por el control de la tierra y la mano de obra indígena, que misioneros como Emilio Gianotti, denunciaron la situación que enfrentaban los Napo Runas en las haciendas y se opusieron a ella: “nosotros no somos ribereños ni esclavistas ni mercaderes de hombres: nosotros somos italianos y misioneros, lo cual significa que estamos dedicados al bien del prójimo y no al mal; a la liberación de los indios y no a la

esclavización” (Juncosa 1997, 102). Esta situación de esclavitud fue entonces aprovechada por los religiosos para argumentar que la evangelización sería la única herramienta para salvar las almas indígenas del pecado y de la miseria y la barbarie a la que estaban condenadas en las haciendas (Spiller 1974).

No obstante, si bien los Josefinos denunciaron las prácticas esclavistas y de violencia que se daban al interior de las haciendas, asegurando que estas eran inhumanas y que impedían el verdadero progreso de los indígenas a la civilización, es evidente que lo hicieron con el propósito de autolegitimar su accionar en el territorio. Pues ellos mismos se constituyeron también como usurpadores de tierra y mano de obra Napo Runa, en tanto que fueron poco a poco estableciéndose en terrenos cuya extensión iba aumentando sin control y terminaron expropiando las tierras más fértiles de las familias indígenas (María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN, entrevista, abril 2018). Apropriadose también de su fuerza de trabajo:

Más de 60 indios hasta las 12 trabajaron llevando desde el Tena hasta nuestra casa que está en la colina a más de 200 metros de distancia, 16 gruesas y largas vigas para la Iglesia, son de una madera durísima y eterna. Durante toda la semana estos pobres hijos de Dios fueron a la selva, bastante lejos, para tirar los árboles, deshojarlos, quitarles las ramas y la corteza, jalarlos hasta el río, donde con gran fatiga fueron transportados hasta aquí. Para tanto trabajo hubieran sido necesarios 8 pares de bueyes. Sin poder darles ninguna compensación, prometí hacerlo cuando el Gobierno nos dé el subsidio ofrecido. Todos estaban contentos y no pidieron más (Emilio Cecco 1923 en Spiller 1974).

Este conflicto entre los Josefinos y los hacendados por la tierra y la fuerza de trabajo indígena, además de haber contribuido al declive del sistema hacendatario, fue clave en la incorporación de los pueblos Kichwas del Alto Napo al proyecto de modernización del Estado ecuatoriano. En el sentido en que las estrategias implementadas por la Misión buscaron además de la evangelización, la tecnificación de la mano de obra indígena y la instalación de una infraestructura moderna en la región.

## 2.7 Misioneros Josefinos: entre la evangelización y la modernización

Si bien los Josefinos de Murialdo fueron convocados en Ecuador para continuar el proceso de cristianización de los pueblos indígenas del Napo, que tras la expulsión de la Compañía de Jesús en 1897, había entrado en un periodo de inestabilidad, estos misioneros desplegaron una serie de acciones estratégicas que trascendieron la conversión al cristianismo, desempeñándose en roles que debía ejecutar el Estado ecuatoriano.

De este modo, entre 1922 y 1932 los Josefinos y las Doroteas impulsaron una ideología de modernización que -vinculada a la educación técnica y a la instalación de infraestructura- les permitió apropiarse de la mano de obra indígena, para poner en marcha diferentes proyectos que incluyeron la construcción de dispensarios en Tena y Archidona; centros misionales en Tena (1922), Archidona (1929) y Puerto Napo (1927) y colegios en Archidona y Tena, como el "Técnico Industrial Juan XIII" (1927) en el cual edificaron una escuela de artes y oficios con ramas de carpintería y mecánica (Spiller 1974).

**Figura 2.8. Escuela en libertad**



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

A este equipamiento se sumó la creación de una estación meteorológica y una instalación hidroeléctrica en Tena; una acequia de 1.284 metros para almacenar agua potable; una sierra circular con una piladora de arroz y una lancha a motor. Además de las granjas agrícolas experimentales que fueron construidas en Tena y Archidona, para ser dirigidas por los Hermanos

laicos que se habían sumado a la Misión y que eran técnicos en agricultura y ganadería (Spiller 1974).

### Figura 2.9. Obras de infraestructura Misión Josefina



El canal artificial para la energía eléctrica



Estación meteorológica en Tena

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Labores que de acuerdo con sus consideraciones, les permitieron posicionarse como cooperadores y fieles entusiastas en el progreso de la región Oriental y la civilización de los indígenas del Alto Napo, pues sus propósitos no solo estaban orientados a la evangelización, sino también a llevar la luz de la ciencia a los pueblos indígenas y colonos; para enseñarlos no solo a orar, sino también a laborar, como la muestra efectiva del grado de modernización que podía lograrse en la Amazonía ecuatoriana (Spiller 1974).

La Misión Josefina logró constituirse entonces como un factor determinante en el proceso de incorporación del Alto Napo al proyecto de Estado-nación ecuatoriano, puesto que, además de fomentar la colonización de la Amazonía, contribuyó a la transformación de la mano de obra indígena en un producto de compra y venta. Favoreciendo también la construcción de proyectos de infraestructura vial y de tecnología, que permitieron la modernización de la región.

Promoviendo a su vez, formas de subjetivación de los Napo Runas vinculadas a la educación para el trabajo, que resultaron favorables a estos propósitos y que implicaron la puesta en tensión de los modos de vida y la cosmovisión indígena amazónica. Cómo se detalla en el siguiente apartado.

### **Capítulo 3 Representación visual y subjetivación de la alteridad indígena Napo Runa**

El corpus de 70 fotografías registrado en el Oriente ecuatoriano por los misioneros Josefinos fue considerado en esta investigación como vestigio (Kossoy 2001) de las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales (Lara 2015) características de la región del Alto Napo durante la década 1922-1932.

En ese sentido, se constituyó como una fuente de conocimiento antropológico que permitió comprender el modo de ver (Berger 2000) desde el que las-os indígenas Kichwas amazónicas-os fueron representadas-os en el marco de la Misión Josefina. Teniendo en cuenta que estas fotografías encarnan apenas un fragmento que fue elegido por quién las registró, como una selección entre múltiples posibilidades de ver, optar y fijar determinado aspecto de la realidad (Kossoy 2001, 83).

De ahí que estas imágenes también se hayan abordado como aquel símbolo de lo que en el pasado los Josefinos valoraron digno de ser conservado para el futuro (Lobo 2010) y que desde esa perspectiva, este archivo fotográfico se haya interpretado considerando las relaciones de poder que lo cruzaron (Bedoya y Wappenstein 2011). Es decir, reconociendo que fue producto de las decisiones, planificadas y fortuitas, que los misioneros ejecutaron con el propósito de elegir qué hechos y situaciones debían ser visibilizados y de cuáles no debía quedar ningún registro (Kingman 2011).

Este reconocimiento de las fotografías tomadas por los misioneros, como una selección en un universo más amplio de posibilidades, hechos y realidades fue lo que llevó a considerar aquellos aspectos de los que no había quedado registro, es decir, las situaciones que se habían ocultado a expensas de la visibilización estratégica de determinados elementos que representaron beneficios para la labor misional.

De este modo fueron articuladas como categorías analíticas la representación y la subjetivación, para entender estas imágenes como parte de las prácticas a partir de las cuales se configuraron sentidos (Hall 2010) en torno a los Napo Runas, que determinaron las estrategias empleadas por los misioneros con el propósito de constituir un campo de identidades indígenas homogéneas (Castro-Gómez 2000), funcionales al proyecto de integración de los pueblos amazónicos en la consolidación del Estado-nación ecuatoriano.

En términos metodológicos estas 70 fotografías fueron abordadas en tres niveles, dos detallados en este apartado y el último, expuesto en el cuarto capítulo<sup>15</sup>. El primer nivel de interpretación consistió en leer estos retratos fotográficos desde su materialidad, es decir, desde lo que como imágenes muestran y agruparlos en Secuencias, a partir de su puesta en diálogo con las apreciaciones que los Josefinos tenían sobre los Napo Runas y que explicitaron en las cartas que escribieron entre 1922 y 1932, para reseñar su experiencia el Oriente ecuatoriano.

En segunda instancia, estas fotografías fueron analizadas desde el circuito de la economía visual (Deborah Poole 2000), es decir, teniendo en cuenta las condiciones históricas en las que se crearon y en ese sentido, aquellos elementos sobre los que este archivo fotográfico no daba cuenta. Con el fin de comprender de qué forma las representaciones visuales creadas por los Josefinos en torno a los Napo Runas se articularon a las acciones que estos misioneros desarrollaron, con el propósito de intervenir el modo de vida indígena para hacerlo funcional al proyecto de modernización, nacionalización y posterior explotación de la Amazonía ecuatoriana.

### **3.1 Los misioneros Josefinos como reverso positivo de los Napo Runas**

Para el análisis de las fotografías producidas por los Josefinos se consideró la representación como un conjunto de prácticas mediante las que se configuran diversos sentidos en torno a todo lo que nos rodea (Hall 2010), en el marco de relaciones sociales históricas específicas que determinan las formas en que actuamos frente al mundo en relación a cómo lo vemos y representamos (Poole 2000).

De esta manera el primer acercamiento al corpus fotográfico de los Josefinos tuvo en cuenta que desde la perspectiva misionera, la llegada al Alto Napo ecuatoriano se justificó en “la conquista de miles de salvajes que yacían en el máximo abandono” (Porras 2003, 83) y que por tanto, el ideal de la Misión consistiría en “salvar almas y de paso, curar cuerpos y sanar enfermedades; dar

---

<sup>15</sup> Este tercer nivel de análisis hace referencia al trabajo de campo realizado con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN, con el fin de comprender de qué forma son interpretados en la actualidad los procesos de subjetivación y representación visual de los Napo Runas, desplegados en el marco de la primera década de la Misión Josefina.

de comer al hambriento, vestir al desnudo; y sobre todo, sembrar, a manos llenas, la simiente de la fe y de la caridad, entre [los] indiecitos” (Spiller 1974, 159).

En este sentido, los Napo Runas fueron representados visualmente a partir de la denominación de "yumbos"<sup>16</sup>, indígenas que sin ningún ideal de progreso, cultura y renovación vivían en estado miserable, abandonados en medio de la selva inhóspita con escasos atisbos de rebeldía, pero bastante desconfiados ante la presencia de los misioneros porque no estaban “acostumbrados a recibir gentilezas y a ser tratados con amor paterno” (Spiller 1974, 38). Por esta razón, argumentaban los misioneros que las-os indígenas amazónicos, en tanto "cristianos rudimentarios", debían ser conducidos a la evangelización para que pudieran respirar “una atmósfera de fe viva, en una esfera de acción en la cual, todo [les animara] a vivir una vida nueva, distinta de la pasada” (Spiller 1974, 92).

De ahí que en varios de sus registros los Josefinos incluyeran fotografías en las que los Napo Runas figuraban en espacios abiertos, en una suerte de "estado salvaje", realizando actividades cotidianas. Así como que en algunas imágenes, en las que igual estando en esos escenarios naturales, las-os indígenas aparecían con las misioneras-os y otras en las que eran representadas-os en los talleres de carpintería y modistería construidos por la Misión. Constituyendo de ese modo una evidencia del tránsito de estos pueblos amazónicos a la cristianización, la educación técnica, y en ese camino, a su civilización.

Esta hipótesis, pudo rastrearse en el análisis de este corpus de fotografías entre las que se incluyó una imagen que es referenciada en el archivo de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit y en uno de los álbumes encontrados en el Vicariato del Napo<sup>17</sup> con el texto “Niños masticando yuca

---

<sup>16</sup> De acuerdo con la antropóloga Blanca Muratorio (1987) este término ha tenido diversas acepciones. En principio en el siglo XVIII, fue usado para hacer referencia a las-os indígenas de las tierras bajas y calientes que estaban "sin civilizar". Tiempo después en el folklore Kichwa de la Sierra, fue empleado para caracterizar a una persona feroz, vanidosa, impulsiva, imperfectamente socializada y con cierto dominio de poderes mágicos. Finalmente y de acuerdo con la tradición oral del Alto Napo, este apelativo fue utilizado despectivamente, como sinónimo de indio de Oriente.

<sup>17</sup> Parte de las fotografías halladas en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit figuran en 3 de los álbumes fotográficos, encontrados en el Vicariato del Napo, referenciados con los años 1922, 1929 y 1932 y con los títulos: Camino al Oriente-Viajes de exploración, Los primeros misioneros Josefinos y Varios eventos de la Misión Josefina, respectivamente.

preparando chicha. Archidona-1924” y que, aunque está cortada en la parte inferior, permite ver que integra la serie "Uso e customi" (Usos y costumbres)<sup>18</sup>.

**Figura 3.1. Niños masticando yuca y preparando chicha Archidona-1924**



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

De la lectura de esta imagen se desprendieron varios hechos, el primero, que a juzgar por las poses de las-os niñas-os y la acomodación de los utensilios, no fue un registro espontáneo, sino que por el contrario se trató de una situación fotográfica planeada; teniendo en cuenta además, que en la cultura Kichwa quienes tradicionalmente se han encargado de la preparación de chicha han sido las mujeres adultas, cómo lo aseguran -desde una posición despectiva- los mismos misioneros:

Las máquinas para la fabricación de la chicha. He visto y confieso que me ha dado asco, ver a esas ancianas y jóvenes, sanas y enfermas, con la boca llena de yuca -la chicha de yuca es la más común-, que con el movimiento de sus mandíbulas se les escapaba de la boca, y ellas con sus manos la volvían a meter y masticaban, y masticaban, hasta que escupían todo el bloque de chicha mascado en un recipiente de manera y entonces se

---

<sup>18</sup> Los pies de foto de 36 de las 70 fotografías analizadas en esta investigación dan cuenta de la existencia de por lo menos 10 series fotográficas en las que los Josefinos clasificaron sus retratos del Alto Napo. Entre ellas, cómo se indicó en el capítulo anterior, se incluyen las series: Usos y Costumbres; Vida Misionera; Misión y Misioneros; Misioneros en viaje; Las Hermanas Doroteas; y Obras Misioneras.

metían otro bloque en la boca y así sucesivamente (S. Verdoya 1928 en Juncosa 1997, 287-288)

Por otra parte, el análisis de esta imagen permitió también considerar que, aunque se hayan identificado otras fotografías sin ninguna referencia textual, éstas pudieron haber sido registradas en el mismo instante o con el mismo propósito, evidenciar el estado primitivo de las comunidades indígenas del Alto Napo.

**Figura 3.2. Secuencia: Retratos Napo Runas**



Archidona



Pareja de indios del Tena





El sacristán de Archidona con toda su familia<sup>19</sup>

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

De estas fotografías en las que los hombres, mujeres, niños y niñas indígenas del Alto Napo son retratadas-os en "ausencia" de misioneras-os, se transitó a las imágenes en las que las-os misioneras-os y particularmente las Doroteas, empiezan a aparecer en los escenarios "naturales" en los que viven los Napo Runas. Como una suerte de evidencia de la intervención de las-os religiosas-os en los modos de vida amazónicos desde dimensiones como la evangelización y la medicalización.

**Figura 3.3. Secuencia: Primeros contactos con misioneras-os**



Serie VII Las Hermanas Doroteas

Comodidad extrema para un hombre moribundo



Serie VII Las Hermanas Doroteas

Una lección de catecismo

<sup>19</sup> Con estos pies de foto, son referenciadas estas fotografías en el Archivo de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit.



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

En relación con estas imágenes fue abordado otro conjunto en el que el escenario de registro ya no fue el medio "natural" de los "yumbos", sino los talleres de modistería y carpintería que fueron construidos por la Misión con el propósito de instruir a los Napo Runas en distintos oficios que les permitieran, a través del trabajo productivo, integrarse al desarrollo económico de esta región del Oriente.

Este tránsito entre estas secuencias de fotografías que inicia en aquellas en las que los Napo Runas aparecen en las que podrían ser sus comunidades, continúa en las imágenes que muestran a las-os indígenas junto a las-os misioneras-os y termina en los retratos en los que los Napo Runas aprenden nuevas técnicas, fue inspirado en las claves rastreadas a partir del análisis de las cartas que escribieron los Josefinos -específicamente Emilio Cecco, Jorge Rossi y Emilio Giannotti - con el propósito de contar a sus hermanos de congregación sus impresiones en torno a la labor misional que desempeñaban en el Oriente ecuatoriano.

En estos manuscritos, de acuerdo con el religioso Maximiliano Spiller (1974, 89), los misioneros revelaban además de sus preocupaciones apostólicas, su espíritu de sacrificio y la fuerza moral que los animaba en la tarea de penetrar “poco a poco, en el corazón de los indios aprendiendo a conocerlos y, por tanto, amarlos y dirigirlos”. Sin embargo, en estas cartas los Josefinos se referían a los Napo Runas con un tono despectivo como pobres indios infelices, de carácter tímido y huraño que vivían alejados de la civilización y a la espera de tiempos mejores; fiesteros; supersticiosos y consumidores de bebidas estupefacientes, como la ayahuasca, muy perjudiciales para su salud a tal punto que podrían llegar a embrutecerlos por completo (Spiller 1974).

Características a través de las cuales buscaban situarlos en contraposición a lo que eran ellos como europeos representantes de la civilización y la cultura:

El yumbo, en su estado salvaje, como la mayor parte de los selvícolas del Amazonas, tiene muy poco arraigado en su alma el sentimiento religioso [...] gusta de la libertad, de la vida nómada, sin trabas, ni leyes, ni obligaciones... ¡Ay del que intente hacerle cambiar de método de vida...! Entonces el *sustrato salvaje* de su naturaleza aflora de inmediato [...] El indio prefiere vivir lejos... muy lejos; si es posible a varias horas de distancia, de su inmediato vecino, ¡Pobre del Misionero que pretenda visitarlo...! (cursiva y negritas del original en Porras 2003).

En este contexto los Josefinos se referían a ellos mismos como pastores mártires; seres intrépidos, con autoridad paterna; hombres de sacrificios, de carácter positivo, recto y rígido; guardianes de la civilización y exterminadores de las "groseras" costumbres indígenas (Spiller 1974). Desde su rol de evangelizadores se reconocían como guerreros que libraban batallas en contra de la ignorancia, el vicio y la maldad que experimentaban un sentimiento de ecuatorianidad más fuerte que el de los mismos nativos y que se sentían dispuestos a dar la vida por la redención de sus "queridos salvajes" a quienes educaban con abnegación, paciencia y amor (Carletti 1984).

Los misioneros se autoproclamaban de ese modo como los embajadores de sociedades desarrolladas, que enfrentaban la dura vida de la selva para donarse por completo a los más necesitados:

La vida en estas selvas es sumamente dura, por los cambios bruscos; sobre todo, la alimentación, muy pobre en proteínas [...] en pocos meses, el cuerpo de los misioneros se adelgazaba y desaparecía el color rosa del rostro, para dar paso un color térreo, amarillento, como si fueran anémicos (Spiller 1974, 115).

Este énfasis en el supuesto valor heroico, inherente a la labor misional, fue usado por los Josefinos como el punto de partida para establecer una representación de la otredad indígena Napo Runa como el salvaje que debía ser civilizado. Una imagen que se constituyó en el marco de relaciones de poder y que buscaba legitimar la presencia de la Misión estableciendo fronteras identitarias (Hall 2010). Es decir, fijando y naturalizando las diferencias que los Napo Runas y su

territorio ostentaban en relación con los misioneros que procedían de otros referentes culturales y que se situaban como europeos, en un mundo desconocido que representaban como exótico:

Nada diré del largo y penoso viaje, a través de la selva. Nos parecía imposible, que más allá de tan horroroso camino, de tanta y espesa selva, vivieran seres humanos separados completamente de toda comunicación, con el mundo civilizado (Emilio Cecco 1925 en Spiller 1974, 93).

En el contexto de la Misión Josefina se marcó entonces una alteridad racial estructurada en la división binaria europeo/indígena y expuesta a un tipo de codificación visual/verbal, es decir, a la creencia de que lo indígena, como signo de identidad racial, era visto y nombrado desde lo europeo, situado como una suerte de “sujeto que ve y que habla en relación a un objeto que es visto y que, por lo general, permanece mudo” (Mitchell 2009, 164). Esta representación configurada en torno a los Napo Runas desde la perspectiva misionera, se insertó en el imaginario colectivo imperante de la época que los situaba como seres indignos; brutos; ignorantes; carentes de instrucción; débiles; sin carácter; e incapaces de vencer las tentaciones (Porras 1955).

No obstante, esta imagen negativa de las-os Kichwas amazónicas-os fue matizándose y a medida que éstas-os iban acercándose a la Misión empezaban a ser vistas-o como seres buenos y llevados a la piedad, en contraposición a aquellas-os indígenas que permanecían internadas-os en el bosque defendiendo su territorio y que se habían opuesto a entrar en contacto con los misioneros, quienes los caracterizaban como los "terribles aucas" salvajes, infieles, y agresivos:

Debo decir, en honor a la verdad, que de un año acá hemos constatado que los indios del Napo, es decir, de nuestra Vicaría, no son tan salvajes como creíamos, más bien no están muy lejanos de la civilización cristiana; comprender muy bien lo que se les dice, en general forman bien a sus familias, aman a sus hijos y cuidan de sus intereses; qué pena que todavía no son muy instruidos y sus inclinaciones son poco loables; pero Dios ha hecho a las naciones rescatables, y esperamos que con su santa ayuda podamos en no mucho tiempo, lograr instruirlos, corregirlos y rendirlos cristianos honorables y practicantes (Juncosa 1997, 253).

Fue esta consideración de las-os indígenas del Alto Napo como "cristianas-os rudimentarias-os", la representación que los Josefinos configuraron y buscaron impulsar, a través de sus registros

fotográficos, con el propósito de legitimar las acciones de escolarización, medicalización y tecnificación de la mano de obra que emprendieron durante esta primera década de Misión.

### 3.2 De "cristianas-os rudimentarias-os" a "indígenas civilizadas-os"

Teniendo en cuenta que la representación no se refiere a un acto meramente simbólico, sino que se constituye como un medio de intervención de la realidad (Poole 2000), este segundo nivel de interpretación de las fotografías registradas por los Josefinos, partió de la consideración de las condiciones históricas de su producción y de que este archivo fotográfico, tanto como la fotografía misma, da cuenta de fragmentos de la realidad que fueron elegidos conscientemente por quién los retrató<sup>20</sup>, con el propósito de recrear la labor de la Misión y establecer una realidad social indígena en transición a la civilización.

Desde la perspectiva misionera el proceso civilizatorio de los Napo Runas no solamente implicaba la evangelización, sino que -cómo se evidenció en las fotografías- debía abarcar dimensiones vinculadas a la medicalización y la escolarización, diferenciada en razón del género y con un énfasis en lo técnico que -aunque los misioneros no lo hicieran explícito- se constituiría como el medio idóneo de integración del sujeto indígena al "mundo mestizo" y por ende, a la economía capitalista (Muratorio 1987, 264):

La educación es el primer servicio que se debe dar a una población y, a la vez, el más importante porque es básico para todos los demás [...] quien no sabe leer y escribir, sufre también otros males, consecuencia de la ignorancia [por esta razón] la Misión Josefina del Napo, a pesar de su pequeñez y de los escasos recursos económicos, no descuidó la obra educativa. **Convencida de que la mejor inversión es la que se hace en favor de la promoción humana, dedicó el 80% de su exiguo presupuesto a la educación.** Su ideal consistió en que, por razones económicas, nadie quedara al margen de la escuela. Desde

---

<sup>20</sup> Que probablemente -cómo se detalló en el capítulo 2- pudo haber sido el sacerdote misionero Jorge Rossi a quién se le atribuye ser un perfecto fotógrafo (Porras 1955, 183).

los primeros años, los Padres Misioneros, junto a sus casas, crearon las escuelas, para los hijos de colonos e indígenas (negritas del original Spiller 1974, 273).

**Figura 3.4. Secuencia: Escolarización diferenciada por género**



Colegio de las Doroteas en Archidona



Escuela de costura en Archidona



Serie IX Obras misioneras

El aserradero operado eléctricamente

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

De esta forma la Congregación Josefina desarrolló técnicas de sujeción (Foucault 1991) de los Napo Runas que buscaron en principio cualificar su mano de obra para después apropiarla en la construcción de centros agrícolas y ganaderos, escuelas, iglesias, conventos e internados en los que pretendieron formar a las-os indígenas amazónicas-os en los valores del mundo blanco; a través de una educación técnica en áreas como agricultura, ganadería, mecánica, zapatería, y carpintería para lograr transformar económicamente esta región del Oriente ecuatoriano (Muratorio 1987).

Promoviendo de este modo en los "indios pobres" las sagradas costumbres cristianas, convenciéndolos de vivir una nueva vida (Spiller 1974) y autoproclamándose cómo los

cooperadores más fieles y entusiastas del Gobierno ecuatoriano en lo que se refería “al progreso de la región oriental y a la civilización de los indígenas” (Cecco 1931 en Spiller 1974, 129).

Por otro lado, debido a que los Josefinos aseguraron llegar a la Amazonía para cumplir el ideal de “salvar almas y de paso, curar cuerpos y sanar enfermedades” (Spiller 1974, 159), las estrategias de subjetivación de los Napo Runas que estos misioneros desplegaron incluyeron además de la evangelización y la escolarización, su medicalización. Así, junto a las Doroteas, los Josefinos procuraron ir constantemente a los tambos de las familias indígenas para llevarles aspirinas, analgésicos, antipalúdicos y vitaminas que repartían particularmente entre las-os niños porque consideraban necesario hacer bien a los cuerpos para poder llegar a las almas (Jorge Rossi en Spiller 1974, 80):

Al llegar los Padres Josefinos a la Misión del Napo, no encontraron ningún hospital, ni dispensarios médicos o puestos de enfermería; pero sí muchas enfermedades que casi, a diario, segaban las vidas de los moradores, especialmente indígenas. Las que tenían mayor incidencia eran: la malaria, la parasitosis, la viruela, la gripe y el mal de pian, llamado vulgarmente "cuchi-pe". A la vista de tantos sufrimientos, los Misioneros no podían quedar indiferentes; tenían que hacer algo, enseguida, la mayor parte de los Padres y de las Madres se convirtieron en piadosos samaritanos curando a los enfermos que acudían al centro misional o visitándolos en sus tambos para socorrerlos (Spiller 1974, 284).

**Figura 3.5. Secuencia: La medicalización en la Misión Josefina**



Serie VII Las Hermanas Doroteas  
La clínica de la Misión



Serie VIII Vida misionera  
La cura de la malaria a domicilio



Josefinos curando a un enfermo

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

La medicalización de los Napo Runas corrió a la par de las apreciaciones negativas que los misioneros Josefinos expresaron en torno a la medicina tradicional con el propósito de deslegitimarla. En no pocas ocasiones señalaron que hacía parte de las "groseras supersticiones" indígenas, aunque en algunas otras reconocían su valor:

Queremos hacer notar que los brujos son distintos de los curanderos. Estos son hombres que se sirven de hierbas y plantas medicinales que abundan en nuestra selva oriental, para curar las enfermedades logrando en muchos casos verdadera solución [...] La Misión Josefina desde sus comienzos ha luchado con denuedo contra la brujería combatiendo sus causas, la ignorancia y el vicio. La escuela, el dispensario médico y sobre todo el hospital, han dado un rudo golpe a esa plaga y esperamos que dentro de pocos años desaparezca completamente, siempre con la ayuda de Dios (Spiller 1974, 88).

Estos elementos permitieron considerar que efectivamente las acciones desplegadas por los misioneros, en tanto formas de subjetivación, pretendieron la constitución de un sujeto indígena escolarizado, medicalizado, con mano de obra cualificada, convertible en un producto de compra y venta y en negación constante de su cosmovisión, por reconocerla como un medio de anclaje al subdesarrollo. Situación que incluyó además de la deslegitimación de la diversidad social de los Napo Runas y de sus procesos culturales la constitución de una serie de prácticas de apropiación de la tierra y la fuerza de trabajo indígena.

En la medida en que incluyeron en la representación de las-os indígenas del Alto Napo la exaltación de sus capacidades asociadas al trabajo: "su resistencia a la fatiga es extraordinaria;

pueden caminar 10 o 12 días seguidos cargando hasta 70 libras y vadeando ríos corrientosos y cruzando altísimas montañas” (Cecco 1922 en Spiller 1974, 49).

Así como menciones de ofrecimientos voluntarios: “tenemos la ventaja de que los indios vienen espontáneamente a ofrecernos su trabajo” (Cecco 1922 en Spiller 1974, 49), pero nunca de un verdadero reconocimiento de que fue gracias a esta mano de obra, escasa o nulamente pagada, que pudo construirse toda la infraestructura de modernización que la Misión impulsó.

**Figura 3.6. Secuencia: Expropiación mano de obra indígena**



Serie V Misioneros en viaje  
Cómo llega el equipaje de los misioneros después de ocho días de camino.



Serie V Misioneros en viaje  
Un difícil vado a espaldas de los indios



Serie IX Obras misioneras  
Los hermanos misioneros construyen un canal artificial



Serie IX Obras misioneras  
La selva da paso al cultivo racional

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Desde esta perspectiva la Misión Josefina fue interpretada como una estrategia de integración de los pueblos indígenas amazónicos a la lógica de la modernidad capitalista, a partir de la configuración de prácticas representativas de significación y de subjetivación que aportaron a la constitución de determinados imaginarios en torno al mundo amazónico; que se articularon con el propósito de constituir un campo de identidades homogéneas en torno al ser indígena, es decir, de inventar a ese otro (Castro-Gómez 2000), a través de dispositivos de saber-poder y de patrones de racialización y jerarquización para integrarlo al proyecto de nación moderna bajo un presupuesto homogenizante.

Pues a través de la representación visual de los Napo Runas que de completos salvajes transitaban a cristianos rudimentarios y en ese camino de "evolución", llegarían a ser ecuatorianos civilizados, los misioneros Josefinos no solo reforzaron la imagen que construyeron de sí mismos como auténticos representantes de la cultura europea, sino que legitimaron la Misión como el camino al progreso y al desarrollo que las-os indígenas debían emprender para dejar de ser los salvajes del Oriente, sin importar lo que eso debiese implicar.

No obstante, estas pretensiones se confrontaron con los procesos de acomodación, lucha y resistencia que las-os indígenas Kichwas amazónicas-os desarrollaron para impedir su dominación, es decir, con las prácticas de libertad (Vignale 2014) que llevaron a cabo. En el sentido en que, si bien sus procesos de subjetivación estuvieron anclados a la injerencia de actores externos como la Misión Josefina, estos no lograron determinar completamente sus modos de vida.

Pues aunque los procesos de subjetivación sean los que posibilitan el establecimiento del orden y de la regulación social son también los que permiten poner en tensión aquello que pretende imponerse como norma. Pero como de estas prácticas de libertad de los Napo Runas no logra dar cuenta el archivo fotográfico de los Josefinos, se hizo necesario darle un uso cultural a estas imágenes (Edwards 2001), es decir, ponerlas en discusión a través de fotoelicitaciones para poder llegar a comprender esas historias otras que en ellas están inscritas.

#### **Capítulo 4. Archivo fotográfico Josefino: reinterpretación en el presente**

Con el propósito de comprender de qué forma son reinterpretados en la actualidad los procesos de subjetivación y representación visual que enfrentaron los Napo Runas en el marco de la Misión Josefina, se llevaron a cabo una serie de fotoelicitaciones con las integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN. Las reflexiones surgidas en estos encuentros dieron cuenta de las posibilidades que brinda el uso cultural de las fotografías (Edwards 2001) en la construcción de conocimiento antropológico y en la reflexión de cuestiones ligadas a la memoria y a la identidad. Consideraciones que son expuestas en este apartado.

Reflexionar desde el presente los archivos fotográficos que fueron creados en el pasado implica considerar que estos se configuraron en el marco de relaciones de poder, a través de las cuales se apropiaron determinados elementos, hechos y sucesos para instaurar una representación específica respecto al pasado (Kingman 2011). Sentidos que, aunque hayan pretendido establecerse como una suerte de verdad, no están exentos de que les sean atribuidas interpretaciones distintas a las que fueron asignadas en sus contextos de origen (Bedoya y Wappenstein 2011).

De ahí que esta investigación se haya propuesto poner en discusión el archivo fotográfico de los Josefinos a través de fotoelicitaciones, que se inspiraron en trabajos realizados por la antropóloga Elizabeth Edwards (2016) con los que se evidenció cómo las fotografías logran trascender su rol de imagen-documento, vestigio de la materialidad pasada (Lobo 2010) y llegan a transformarse en la puerta de entrada a un mundo simbólico complejo. En tanto que permiten que quienes se enfrentan a ellas hablen sobre su pasado, reflexionen en torno a su experiencia vital y en ese camino, permitan conocer las otras historias inscritas en los acervos fotográficos vinculados a prácticas de orden colonial como el de los Josefinos de Murialdo. Tal y como sucedió con las elicitaciones, llevadas a cabo con las integrantes de AMUPAKIN, durante los meses de marzo, abril, mayo y junio del 2018, que son expuestas a continuación.

#### **4.1 La Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN**

La historia de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN inicia en 1991 como la materialización de un sueño de María Antonia Shiguango, su fundadora, quien se oponía a que sus compañeros hombres tuvieran derecho a todo, mientras que ellas, como mujeres Kichwas, eran relegadas al cuidado de la chacra (siembra) y al de sus familias sin que sus conocimientos ancestrales fueran suficientemente valorados.

Fue así como esta mujer indígena amazónica decidió convocar a más parteras de la zona Tena-Archidona para juntas construir un proyecto que les permitiera, a través de la valorización de la medicina tradicional, encontrar una alternativa de participación política y económica (María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN, entrevista, abril 2018).

Así, con el propósito de querer “trabajar cómo mujeres, las ideas de mujeres y decidir cómo mujeres” (Ofelia Salazar, integrante de AMUPAKIN, entrevista, marzo 2018) se congregaron alrededor de 30 parteras de la región quienes lograron constituirse legalmente como Asociación en 1998<sup>21</sup>. En esta época empezaron a tocar las puertas de diferentes instituciones públicas y privadas con el objetivo de conseguir financiación y poder contar con una sede de fácil acceso para llevar a cabo su labor.

En esa búsqueda intentaron consolidar un espacio en la comunidad de Salazar Aitaka donde vivía María Antonia, pero el lugar no contaba con carretera para llegar así que tuvieron que trasladarse. Tiempo después, en Misahuallí, les donaron un terreno que también debieron abandonar porque quedaba al otro lado del río y en época de lluvias éste se desbordaba complicando la movilidad de quienes acudían a sus servicios (María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN, entrevista, abril 2018).

Las parteras decidieron entonces acudir a los Padres Josefinos para solicitarles la venta o donación de una parcela en la zona urbana, pero encontraron que la vendían a muy alto costo. Tiempo después consiguieron que el Municipio de Archidona les donara un terreno en la

---

<sup>21</sup> Contando con el apoyo de la Federación de Nacionalidades Kichwas de Napo (FONAKIN) que para esa época se denominaba como la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN).

comunidad de Sábata que fue escriturado a nombre de AMUPAKIN, gracias a la asesoría de la Fundación Sacha Kawsay. Luego, para el año 2001, lograron que la Cruz Roja Ecuatoriana y la Cruz Roja Española, con el auspicio de la Agencia de Cooperación Española y los Ayuntamientos de Madrid y San Martín de Valdeiglesias, implementaran un proyecto de construcción de la sede de la Asociación que denominaron "La Casa para la Vida AMUPAKIN" (Marilyn Salazar, socia AMUPAKIN, entrevista marzo 2018).

Este proyecto tenía como propósito crear un puente entre las medicinas occidental e indígena, para contribuir a la revalorización de la labor de las parteras, llamando la atención de las entidades locales y contribuyendo al fortalecimiento organizacional de AMUPAKIN y de su quehacer en torno a la promoción, valoración y visibilización de los saberes ancestrales y las prácticas culturales tradicionales.

Con la construcción del centro de salud y un bohío tradicional en los que prestaban sus servicios de atención en salud, así como con los talleres que empezaron a implementarse, la Asociación se fortaleció llegando a contar con un total de sesenta parteras y empezando a gozar de cierta legitimidad en la zona. Sin embargo, las socias de AMUPAKIN y las-os funcionarias-os de la Cruz Roja Ecuatoriana, que se encargaban mancomunadamente del funcionamiento de "La Casa para la Vida", tenían diferencias notables en torno al desarrollo del proyecto, que en principio pudieron ser dialogadas, de manera que las parteras lograron una mayor participación y poder de decisión para orientar el proceso.

No obstante, con el tiempo la falta de financiación y de claridad de la Cruz Roja Ecuatoriana en torno al manejo de los recursos, llevó a que se terminara la alianza con esta institución y a que las socias quedaran completamente a cargo del centro de salud. En estas condiciones se vieron obligadas a cobrar a sus pacientes por sus servicios, llegando al punto de no poder contar con un ingreso económico fijo debido a que las-os pobladoras-es de la zona prefirieron acceder a los servicios gratuitos que ofertaba el municipio.

Esta insuficiencia de recursos provocó que de las 60 mujeres que llegaron a integrar la Asociación, en la actualidad solo quedaran 10: Adela Alvarado, Marilyn Salazar, María Antonia Shiguango, María Narváez, Catalina Aguinda, Ofelia Salazar, Olga Chongo, Inés Tanguila, Serafina Grefa y María Tapuy. Quienes persisten en su lucha por visibilizar, promover y fortalecer su sabiduría como parteras tradicionales, contribuyendo al mantenimiento de la

organización comunitaria, trabajando en pro de la cobertura de la atención en salud desde la medicina indígena y heredando a sus hijos e hijas el legado cultural y de saberes que sus antepasados les compartieron.

Fue entonces con este grupo de mujeres sabias con quienes conviví durante cuatro meses, compartiendo el día a día de "La Casa para la Vida", acompañando rituales, curaciones y partos; yendo a la chacra; recorriendo el territorio y aprendiendo con ellas cómo han resignificado su lugar de mujeres indígenas amazónicas.

## **4.2 Fotografías misioneras: de documentos coloniales a historias familiares**

De acuerdo con la antropóloga inglesa Elizabeth Edwards (2016) desarrollar procesos de investigación en torno a archivos fotográficos, es decir, otorgarles un uso antropológico permite que las fotografías que fueron registradas con el propósito de referir cuestiones raciales y de aculturación, sean traídas a la actualidad para ser reinterpretadas desde aquellas narrativas que tiempo atrás fueron invisibilizadas.

Es decir que estas imágenes sean resignificadas desde aquellos sujetos que tiempo atrás fungieron como objetos de representación y prácticas de subjetivación ancladas a procesos coloniales. Logrando de ese modo, que en ese enfrentarse a las fotografías las-os interlocutoras-es desplieguen sus memorias, compartan sus visiones de mundo, deseos e intereses, tanto de su tiempo pasado como del presente y que en ese camino, estos registros dejen de ser documentos coloniales para convertirse en historias familiares.

Fue esta perspectiva la que orientó las fotoelicitaciones que se desarrollaron con las integrantes de AMUPAKIN, quienes analizaron, dialogaron e interpretaron desde sus experiencias y saberes, el archivo fotográfico de los misioneros Josefinos.

### **4.2.1 Las fotoelicitaciones con AMUPAKIN**

Durante los meses de marzo, abril, mayo y junio del 2018, se llevaron a cabo una serie de fotoelicitaciones con las integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo, AMUPAKIN, cuya sede se ubica en el cantón de Archidona, provincia del Napo, Amazonía ecuatoriana. Estas elicitaciones que se realizaron de forma individual iniciaron con la entrega del corpus de 70 fotografías que los Josefinos registraron entre 1922 y 1932 y que previamente, para efectos de esta investigación, se habían organizado de forma aleatoria en un álbum.

La intención de este primer momento era que cada una de las integrantes de AMUPAKIN se tomara el tiempo que creyera necesario para ir observando las imágenes, mientras que se prestaba atención a los comentarios, gestos y expresiones que estas fotografías iban detonando en ellas. En términos generales, en ninguna de las elicitaciones fue necesario iniciar con preguntas puntuales porque a medida que las participantes miraban las imágenes, iban comentando sus impresiones y era a partir de estas intervenciones que las conversaciones se iban desarrollando.

Las primeras intervenciones de las integrantes de AMUPAKIN eran preguntas que giraban en torno a quiénes habían registrado estas fotografías, en dónde lo habían hecho, quiénes aparecían en ellas y cómo se había llegado a obtenerlas. Cuestiones sobre las que se intentaba no dar tantos detalles porque justamente el interés estaba en ver qué impresiones generaban en ellas estas imágenes desde lo que mostraban. Una vez que terminaban de observar el corpus se les preguntaba qué opinión les merecía lo que habían visto, si les agradaba o si por el contrario les disgustaba.

Dependiendo el curso particular de los diálogos con cada una de las mujeres, de forma aleatoria se iban omitiendo o agregando distintas preguntas relacionadas con cuestiones como: qué veían en las fotografías; qué sensaciones les generaban; qué les llamaba la atención de lo que estaban observando; qué les gustaba; qué les desagradaba; con qué propósito creían que fueron registradas estas imágenes y en qué época y por quién suponían que fueron tomadas.

Teniendo en cuenta que se detenían observando las fotografías en las que figuraban únicamente las-os indígenas y sobre todo en aquellas en las que aparecían niños y niñas, se les invitó a que observaran de nuevo las imágenes en las que solo estaban hombres, en contraposición, a las que registraban solamente mujeres. Se les pidió entonces que compartieran sus impresiones de lo que veían y también que contaran en qué creían que se parecían estas fotos de las mujeres a las de los

hombres; en qué aspectos se diferenciaban; qué hacían los hombres; qué estaban haciendo las mujeres y si estaban de acuerdo con qué hombres y mujeres hicieran cosas distintas.

De ese modo esta suerte de mutua provocación entre las fotografías de los misioneros Josefinos y las integrantes de AMUPAKIN, permitió conocer parte de sus recuerdos en torno a los relatos que sus abuelas-os les compartieron de la época de las haciendas o de sus propias experiencias estudiando en los colegios de la Misión Josefina. Así como sus concepciones sobre aspectos como la colonización, la civilización, el salvajismo, la pobreza, el pecado y la medicina occidental. Reflexiones que posibilitaron nuevas claves de interpretación de estas fotografías y que la mirada de las participantes cobrara agencia ante aquel pasado que era representado en las imágenes y que estaba siendo reconstruido en el presente desde el que eran reinterpretadas.

### **4.3 Las fotografías en relación a nosotras mismas**

La fotografía en tanto producto histórico-social (De Las Heras 2015) se presenta como un artefacto que interpela, conmueve y abre la dimensión de la memoria, provocando múltiples sensaciones que transitan entre el placer y el dolor (Barthes 1989) y que surgen como producto de nuestros propios modos de ver. Es decir, de aquel acumulado de saberes, experiencias y creencias a través de las cuales observamos lo que nos rodea, no como objetos en sí mismos, sino en relación a nosotras-os mismas-os (Berger 2000).

En ese camino, de cada imagen fotográfica surge un *punctum* (Barthes 1989), aquel detalle que logra estremecer a quien la observa que invita a seguirla viendo o que por el contrario lleva a dejarla a un lado y que permite que quien contempla una fotografía, entre en una relación bidireccional con ella. En el sentido en que a través de sus interpretaciones, la espectadora anima la imagen, que es a su vez, el artefacto que motiva estas percepciones y que la lanza al deseo de ir más allá de lo que la misma imagen muestra (Barthes 1989, 74):

Yo cada vez que les veo [a los indígenas] así cruzadas las manos, yo veo como que por algo los hicieron asustar a ellos... como que no había que estar libre, como "no debes alzar la mano, no debes hacer nada"... en todas las fotos les veo así que "cuidado si haces

algo" ... están asustados, tristes, como obligados, nunca están alegres (Ofelia Salazar, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

Desde esta perspectiva fueron los rostros, gestos, acciones y expresiones de los cuerpos indígenas retratados por los misioneros Josefinos, los detalles que más llamaron la atención de las fotografías que las integrantes de AMUPAKIN tuvieron en sus manos y con las cuales entraron en diálogo:

**Figura 4.1. Secuencia: “Las costumbres de nosotros”**



Niños masticando yuca y preparando chicha



Archidona<sup>22</sup>

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Me gustó por ejemplo donde aparecen las niñas, todas las niñas que están comiendo, como nosotros hacemos siempre la comida, entonces ahí, están participando todas, en la comida, ahí en la mesa, pambamesa que decimos nosotros. Las niñas están ahí en grupo, es como que están las costumbres de nosotros, está la canasta, la cayana... todo eso (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

En ese sentido, se evidencia que lo que las participantes destacaron de las fotografías de los Josefinos estuvo determinado por su lugar de enunciación como Kichwas amazónicas, en la medida en que lo que empezó a llamar su atención estuvo relacionado con su implicación como entes afectados por lo que estaban observando; es decir, con su participación como sujetos indígenas en esos registros fotográficos. De ahí que hubieran empezado a narrarse en referencia a

---

<sup>22</sup> Los pies de foto usados en estos retratos son los textos de referencia de estas fotografías en el Archivo de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit.

las imágenes que contemplaban y en ese camino, moldeaban su experiencia vital (Didi-Huberman 2012):

¿O sea que así domesticaron a la gente? Pobrecitos, que pena me da verlos, porque están hechos un desastre, están tristes, están como que presionados... sí, así se ve en sus caras. Esta foto por ejemplo, no me gusta nada, porque yo pienso que cuando hacen caminar mucho, con cargas, es cuando se lastiman así. Eso me había dicho mi abuelo, que ellos si tenían sus curaciones, en la selva con todo, pero como [los misioneros] les traían castigando, cuando no caminaban, les golpeaban mucho los pies, entonces eso, lo que trajo la Misión, lo que ellos curaron, era lo que ellos mismos hacían lastimar (Ofelia Salazar, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

**Figura 4.2. Secuencia “Ellos curaron lo que hacían lastimar”**



Padres Josefinos curando a un enfermo



Serie VII Las Hermanas Doroteas La clínica de la Misión<sup>23</sup>

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Fueron estos *punctum* los elementos que llevaron a las mamás a experimentar sensaciones de alegría y nostalgia, pero también aquellos sentimientos de rabia e indignación al reconocer que la

---

<sup>23</sup> Traducción al español del pie de foto original escrito en italiano.

incursión de los misioneros en su territorio implicó una serie de prácticas violentas, entre las que reconocieron la expropiación de tierra y mano de obra indígena; la escolarización desde una lógica discriminatoria y la deslegitimación de las costumbres de los pueblos Kichwas amazónicos:

Y así poco a poco, fueron llamando a la gente, empezaron a hacer unas casitas, pequeñas chocitas [...] de ahí fueron llamando más niños, hombres y mujeres [...] para que se acostumbren y hagan parte de ellos, más o menos así veo yo las fotos que nuestros padres, que nuestros abuelos, han luchado, han sufrido, han mantenido, y así se han ido acostumbrando con la Misión (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

#### **4.4 La Misión Josefina: expropiación, violencia y discriminación**

Las fotoelicitaciones realizadas con las integrantes de AMUPAKIN permitieron enriquecer el análisis en torno a las implicaciones que tuvieron las prácticas de representación y subjetivación implementadas en el marco de la Misión Josefina, para el devenir de las sociedades Kichwas Amazónicas. En el sentido en que ser representadas como salvajes en camino a la civilización, justificó que los misioneros con apoyo del Gobierno ecuatoriano hicieran presencia en sus territorios y apropiara algunos de ellos; les educara, de acuerdo a su género y clase social; y deslegitimara sus saberes, apuestas y experiencias vitales:

Los misioneros entraban disque para civilizar, enseñar, pero igual se llevaban terrenos. Por ejemplo, la Misión Josefina, dicen, que habían pedido para hacer la iglesia, bueno hubiera sido solo esa parte, pero se adueñaron de graaandes extensiones. La Misión nunca compró, solamente quitó a la gente, entonces esos terrenos, ahora ellos los [Josefinos], los venden (Marilyn Salazar, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

Los misioneros no sufrían, tenían comida, casas, todo y a nosotros nos mandaban a sufrir [...] "no hay que mentir" decían los misioneros pero mintiendo pasaron acá, por eso mandaban a los nativos a que fueran al monte, al monte, porque al lado todo les quitaban

[...] cuando veo esas casas, digo, esas casas no las hicieron los Padres, sino todas las gentes de aquí que cargaban en la cabeza, hacían todo en minga, sin ganar (María Antonia Shiguango, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

Estas prácticas de apropiación de tierras indígenas, cómo relataron inconformes las mamás de AMUPAKIN, incluyeron la expropiación de la fuerza de trabajo de sus ancestros, que fue escasamente reconocida por los misioneros, pero que no haber sido por ella no se hubiera logrado edificar toda la infraestructura que durante estos años fue construida. Dinámicas que estuvieron vinculadas a su vez con procesos de formación<sup>24</sup> dirigidos a tecnificar esta mano de obra indígena, con el propósito de hacerla funcional a la transformación económica que viviría la región del Alto Napo a mediados del siglo XX:

Enseñaron a los jóvenes para que aprendan a trabajar desde pequeños [...] mire, aquí, tienen como esclava, eso es lo que estoy viendo, amarrada está [...] no me gustó cómo hacen trabajar obligados, a los hombres, a los niños, hacen cargar, eso es un maltrato hacia los Kichwas desde los misioneros (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, entrevista, mayo 2018).

**Figura 4.3. Secuencia: “Enseñaron a trabajar desde pequeños”**



Escuela de costura en Archidona<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Que se sustentaron en la idea de que el “trabajo constante, ordenado, y en vista de un objetivo práctico” (Spiller 1974, 123) se constituía como un medio para el mejoramiento de la vida “primitiva” de los nativos del Alto Napo.

<sup>25</sup> Textos de referencia que acompañan esta fotografía en el Archivo de la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit.



Serie IX Obras misioneras

El aserradero operado eléctricamente<sup>26</sup>

Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

En el curso de estas elicitaciones se evidenció también que las fotografías, en tanto detonadoras de sentidos (Barthes 1989), favorecieron los procesos de rememoración de las integrantes de AMPAKIN, activando una conciencia crítica respecto a su pasado-presente-futuro. A partir de sus recuerdos sobre la época de estudio con las misioneras que igual que todas las imágenes que tenemos los seres humanos de nuestro pasado, se han modificado de acuerdo a las experiencias, deseos y sentimientos que establecieron desde el tiempo en que estaba recordando (Candau 2002):

**Figura 4.4. Secuencia: “Nos tenían como esclavas”**



Fuente: Archivo Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit

Yo pasé en un internado con las monjas, las monjas nos tenían como maltratadas, como esclavas, decían que no teníamos que ser vagas, que a la escuela veníamos no solamente a

<sup>26</sup> Traducción al español, del pie de foto original, escrito en italiano.

escribir, sino a trabajar también. Entonces, nos mandaban a limpiar la chacra a limpiar así el patio, lavar baño, limpiar los dormitorios, aulas... entonces un poco como esclavitud. Como maltratando nos sabían mandar a la chacra, así fuéramos pequeñas, nos mandaban con machete, debíamos cortar racimos de verde, pelar y llevar a la cocina, aunque todavía éramos niñas y no podíamos cortar... en verdad nosotras si pasábamos todos los días trabajando (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

No obstante, si bien estas prácticas implicaron un grado de sometimiento para los Napo Runas, estos no llegaron a constituirse en los "yumbos" completamente aculturados y dominados que los misioneros pretendieron establecer como la representación hegemónica de estos pueblos indígenas puesto que, como las mismas integrantes de AMUPAKIN lo confirmaron y las investigaciones de la antropóloga Blanca Muratorio (1987, 258-259) lo refirieron:

La identidad étnica de los Napo Quichuas [...] ha constituido una fuente de resistencia para impedir su total incorporación a un mundo [...] siempre dominado por los blancos [que trataron] de socavar precisamente la fuerza simbólica de la cultura indígena.

#### **4.5 Napo Runas: resistencia y articulación ideológica**

Articulación ideológica fue la categoría que la antropóloga Blanca Muratorio empleó con el fin de evidenciar las múltiples estrategias llevadas a cabo por las sociedades Kichwas del Alto Napo, para hacer frente a las complejas dinámicas y relaciones que han establecido con los actores externos que han incursionado en sus territorios.

De este modo, la autora llama la atención sobre aspectos como el uso del humor y la ironía como una forma de autoprotección y reinterpretación de las situaciones históricas que han enfrentado; a través de las cuales han intervenido sus identidades de múltiples y contradictorias maneras, pues la “prolongada dominación no logró obtener la aceptación de su legitimidad por parte de los Napo Runas” (Muratorio 1987, 97):

Cuando se viaja por la selva, las bromas son de otro tipo, pero siempre con pocas buenas consecuencias. Algunas veces los indios dejan la carga en el bosque y se van, otras veces, la dejan caer a propósito en el río, dañándolo todo; otras veces se ponen o muy atrás o

muy delante, para que el patrón espere o sude con el hambre en el cuerpo y mojado como un pollo. Incertidumbres demasiado frecuentes para quien debe viajar por estos lugares salvajes (P. Verdoya 1928 en Juncosa 1997, 281-282).

Estas prácticas de resistencia a través de las que controvertían la representación misionera que los figuraba como los salvajes que aceptaban su redención, para lograr acceder a la civilización, se desarrollaron siempre de formas estratégicas y no tan manifiestas, abarcando diversos aspectos. Entre ellos la incorporación de ciertos elementos como la medicina occidental que fue traída por los Josefinos y que gozó de cierta legitimidad para la atención de emergencias, sin que esto significara la pérdida de los conocimientos de los Napo Runas en torno a la medicina ancestral:

Con medicinas llegaban los misioneros, pero los bisabuelos decían que tenían miedo porque de repente a veces los engañaban y si de repente ellos sin saber tomaban, podía ser que les pasara algo. Entonces ellos estaban acostumbrados que hasta saber bien, bien no tomaban esas pastillas, no utilizaban, claro recibían, pero botaban, pero más utilizaban la medicina nuestra, pero ya cuando supieron que tal pastilla les hacía bien entonces se cambiaron un poco (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

En este sentido, los procesos de rememoración de las integrantes de AMUPAKIN en torno a la medicalización que implicó la Misión Josefina, posibilitaron comprender el carácter eminentemente selectivo de su memoria, en la medida en que a partir de fragmentos que eligieron recordar de la vida con los misioneros pudieron reconfigurar apartes de su pasado, convirtiéndolos en una apuesta de luchas y poniéndolos al servicio de sus estrategias de resistencia:

Antes no había pastillas, no había boticas acá, ni farmacia, ni nada, solo con la medicina natural sanábamos, así vivíamos. Por eso yo aprendí de mi mamá, mi mamá nos sabía decir cuando estábamos enfermos, esto tiene que cocinar, esto tiene que tomar, nos daba consejos porque decía que no iba a estar con nosotros toda la vida, que cuando ella muriera nosotros teníamos que guardar estos consejos en nuestra cabeza y en nuestro corazón [...] La medicina tradicional es mejor porque la de la farmacia cura no más por un ratito y después sigue otra vez lo mismo, no sana [...] por eso yo vengo acá [a

AMUPAKIN] para hacer grupo, para saber más de medicina natural (Catalina Aguinda, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

Nosotras como AMUPAKIN estamos trabajando para valorar más los conocimientos nuestros, las medicinas, nuestra idea es que eso siga adelante, que siga fortaleciéndose, que no se pierda. Porque en verdad algunas personas no valoran, piensan que la medicina occidental es buena, entonces van a los hospitales, van a las farmacias, compran, toman y después están con dolores, después están como que sienten mal el cuerpo mismo. Entonces por eso ha sido la idea de AMUPAKIN que estas costumbres, que estos conocimientos ancestrales, no se pierdan y más bien que se vayan transmitiendo a nuestros hijos (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

De ese modo, los recuerdos y reflexiones que las mamás de AMUPAKIN compartieron a través del análisis de las fotografías misioneras, permitieron considerar cómo ellas han logrado a través de sus memorias remodelar y reinterpretar sus significados en torno a las prácticas que fueron adquiridas por la intervención de la Misión, para enfrentar de forma estratégica su experiencia vital contemporánea desde un “espacio cotidiano [que les] ofrece formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa participación en un mundo más amplio” (Muratorio 2000, 237):

Veo que en esas fotos, más antes, nuestros ancestros, en verdad han sufrido bastante, más que todo por mantener la cultura nuestra, y han luchado, y han salido adelante. Y ahora estamos nosotras también, luchando por sacar la cara, para nuestros hijos (Adela Alvarado, integrante de AMUPAKIN, fotoelicitación, mayo 2018).

#### **4.6 Parteras Kichwas: revirtiendo la imagen misionera**

El uso antropológico (Edwards 2001) que se le dio al archivo fotográfico de los misioneros Josefinos en el curso de esta investigación, permitió conocer la experiencia de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo y en ese camino considerar las otras historias que encarnan estas fotografías y que trascienden la intención primaria con la que fueron creadas.

Es decir, comprender que aun cuando estas imágenes hayan sido registradas con el propósito de configurar una representación hegemónica en torno a las-os indígenas Kichwas amazónicas-os como las-os salvajes que debían ser civilizadas-os, su análisis desde la actualidad posibilitó reinterpretar y controvertir estas prácticas de orden colonial desplegadas en el marco de la Misión Josefina. En el sentido en que dieron a conocer las historias de vida, acomodación, lucha y resistencia de las que este corpus no da cuenta, al tratarse de documentos que se constituyeron en el seno de una institución religiosa que buscaba legitimar y fortalecer su accionar en esta región del Oriente ecuatoriano.

De este modo, los recuerdos, sentimientos y reflexiones compartidas por las integrantes de AMUPAKIN durante nuestros encuentros, posibilitaron comprender que los procesos de representación visual y subjetivación de los que los Napo Runas fueron objeto entre 1922 y 1932, no fueron asumidos desde una postura pasiva de aceptación y sometimiento, sino que fueron respondidas desde diversas acciones estratégicas que han llevado a que por ejemplo, hoy por hoy ellas conserven los conocimientos que les legaron sus ancestros en torno a dimensiones que fueron desprestigiadas por los misioneros Josefinos, como la medicina tradicional, la lengua Kichwa, la gastronomía y en general todas sus prácticas culturales.

Estrategias que también posibilitaron que en la actualidad ellas puedan ostentar -no sin contradicciones- un rol de participación política preponderante, en contraposición al lugar de madres y esposas abnegadas que las-os misioneras-os buscaron cultivar en ellas a través de la educación religiosa que les inculcaron. Organizándose como mujeres para disputar el espacio público que había sido designado solo para los hombres; compartiendo los saberes que cada una había heredado y poniéndolos en práctica. Así como gestionando espacios de participación en las mismas organizaciones indígenas, con el Estado, con las ONG y con universidades extranjeras, para encontrar los medios necesarios que les permitan sostener su labor.

Estas transformaciones de su ser mujer indígena lideradas por ellas mismas, se constituyen como un conjunto de prácticas que abarcaron no solamente su dimensión como individuos, sino como miembros de un colectivo más amplio; una dimensión social mediante la que han podido construir un "nosotras indígenas" siempre en disputa y en relación con una práctica política de relectura crítica del pasado para la transformación del presente.

Pues si bien reconocen que tanto la Misión Josefina, como la cosmovisión Kichwa amazónica, han promovido formas diferenciadas e inequitativas de comportarse entre hombres y mujeres, ellas desde su cotidianidad le apuestan a trastocar estas prácticas, en la medida en que consideran que tanto unos como otras, están en la capacidad de poder hacerse responsables de las labores relacionadas con el cuidado del hogar y el mantenimiento de las chacras (siembras), por ejemplo.

En ese sentido, las prácticas desarrolladas por AMUPAKIN pueden leerse como estrategias que vinculan a estas mujeres consigo mismas y en relación -muchas veces de tensión- con sus núcleos familiares, a partir del cuestionamiento y lucha ética contra la sujeción que sobre sus ancestros se ha desplegado históricamente (Vignale 2014). De modo que, estas mujeres han desarrollado procesos de subjetivación, es decir, de constitución como sujetos indígenas para sí, a partir de un proyecto organizativo que les ha permitido posicionarse de otras maneras, problematizando el lugar que ha sido asignado a las mujeres para proponer nuevas prácticas.

Desde esa perspectiva la experiencia de AMUPAKIN permite dar cuenta de cómo los pueblos Kichwas del Alto Napo han logrado constituirse -no sin contradicciones- desde el “íntimo vínculo entre la actitud crítica, el diagnóstico del presente y la necesidad de emergencia de nuevas formas de subjetivación, de una nueva experiencia de sí mismos” (Vignale 2014, 1).

## Conclusiones

Analizar e interpretar desde la antropología visual, las 70 fotografías que la Misión Josefina registró en el Alto Napo entre 1922 y 1932, permitió comprender en primer lugar, la representación visual que construyeron los misioneros Josefinos en torno a los Napo Runas; en segunda instancia, de qué modo estas representaciones se articularon a formas de subjetivación de una alteridad indígena amazónica favorable al plan de modernización, nacionalización y posterior explotación de esta región del Oriente ecuatoriano y finalmente, entender cómo estos procesos son reinterpretados en la actualidad por parte de mujeres indígenas Kichwas amazónicas, como las integrantes de AMUPAKIN.

Las imágenes fotográficas registradas por los Padres Josefinos, en las que retrataron a las-os Kichwas del Alto Napo participando de las actividades que desarrollaron en el marco de la Misión -como las primeras comuniones, celebraciones de fiestas patrias, viajes de exploración, construcción de obras de infraestructura, enseñanza de oficios y medicalizaciones- les permitió construir una imagen de los Napo Runas como "cristianos rudimentarios" que podían a través de la evangelización, la educación y la medicalización convertirse en "indígenas civilizados", dignos de ser integrados al proyecto de construcción y consolidación del Estado-nación ecuatoriano.

En este sentido, los misioneros partieron de una representación visual de las-os Kichwas amazónicas-os como "yumbos", es decir, indígenas sin ningún ideal de progreso, cultura y renovación que vivían en estado miserable, abandonados en medio de la selva inhóspita. De ahí que en sus registros los Josefinos incluyeran fotografías en las que los Napo Runas figuraban en espacios abiertos, en una suerte de "estado salvaje", realizando actividades cotidianas. Una imagen que fue matizándose con el propósito de legitimar la acción misionera y que los situó como los "cristianos rudimentarios" que debían ser conducidos a la evangelización y en ese camino a la educación, para transformarse al ritmo en que su territorio iría modernizándose.

De este modo, además de las fotografías en las que sólo aparecían los Napo Runas en su "estado natural", los Josefinos incluyeron imágenes en las que igual estando en esos escenarios naturales las-os indígenas eran retratadas-os junto a los sacerdotes y a las Doroteas, cómo muestra de la apertura y transición de estos pueblos al proceso misional. En esta suerte de metamorfosis que los

sacerdotes buscaron develar, incorporaron registros fotográficos en los que los niños y niñas indígenas vestidas-os de forma similar a las-os misioneras-os, figuraron en los talleres de carpintería y modistería, así como en las escuelas que fueron construidas por la Misión; constituyendo así, una evidencia del tránsito de estos pueblos amazónicos a la cristianización, la educación técnica y en ese camino, a su civilización.

Esta representación visual además de legitimar la Misión permitió a los Josefinos situarse en contraposición a lo que habían determinado que eran los Napo Runas, es decir, presentarse como embajadores de sociedades desarrolladas, representantes de la civilización y la cultura que enfrentaban la dura vida de la selva con el fin de exterminar las "groseras" costumbres indígenas y contribuir notablemente al progreso de la región Oriental ecuatoriana. Desde esa perspectiva se marcó entonces una alteridad estructurada en la división binaria europeo/indígena que se insertó en el imaginario colectivo imperante de la época y que situaba a las-os Kichwas amazónicas-os como seres salvajes, ignorantes y carentes de instrucción que debían transformarse.

De esta manera, las prácticas representacionales de los Josefinos se articularon a los procesos de subjetivación de la alteridad indígena amazónica que estos misioneros desarrollaron para constituir un campo de identidades indígenas homogéneas, funcionales a la integración de los pueblos amazónicos al Estado ecuatoriano. De ahí que la Misión Josefina haya jugado un papel determinante en la colonización de la actual provincia de Napo, pues además de fomentar la exploración y explotación de esta región de la Amazonía, contribuyó a la transformación de la mano de obra indígena en un producto de compra y venta; promoviendo a su vez, la construcción de proyectos de infraestructura vial y de tecnología que permitieron la modernización de esta zona.

Estas estrategias de disciplinamiento, control y regulación de los pueblos amazónicos que fueron implementadas por los Josefinos, incluyeron no solo la escolarización de las-os niños-as indígenas y su formación en oficios como carpintería y modistería, sino la expropiación de las tierras más fértiles y la apropiación de la mano de obra indígena para la construcción de la infraestructura tecnológica como las escuelas, los centros agrícolas y ganaderos, los hospitales, las hidroeléctricas y las instalaciones de luz y agua potable que fueron construidas en el marco de la Misión. No obstante, si bien estas prácticas implicaron un grado de sometimiento para los

Napo Runas estos no llegaron a constituirse como los "yumbos" completamente aculturados y dominados que los misioneros pretendieron establecer.

Pues como permitió evidenciar esta experiencia de reinterpretación de los procesos de representación y subjetivación impulsados por la Misión Josefina, los pueblos Kichwas amazónicos han adelantado una serie de prácticas acomodación, lucha y resistencia que les han permitido controvertir la imagen estereotipada con la que los misioneros los representaron como los "salvajes" que dócilmente aceptaban su redención para lograr acceder a la civilización. En la medida en que emplearon estrategias como oponerse abiertamente a la incursión misionera; huir selva adentro para evitar su evangelización; o apropiar determinados elementos traídos por los misioneros sin que esto les implicara la pérdida de sus saberes y conocimientos.

Acciones que como relataron las integrantes de AMUPAKIN durante las fotoelicitaciones, hacen posible que en la actualidad los Napo Runas conserven gran parte de los conocimientos que les legaron sus ancestros, en torno a dimensiones que fueron desprestigiadas por los Josefinos como la medicina tradicional, la lengua Kichwa, la gastronomía y en general todas sus prácticas culturales.

Constituyéndose a su vez como estrategias que también les han permitido que como mujeres indígenas ostenten un rol de participación política preponderante, en contraposición al lugar de madres y esposas abnegadas que las-os misioneras-os buscaron cultivar en ellas, a través de la educación religiosa que les inculcaron. Disputándose el espacio público que había sido designado para los hombres; compartiendo y poniendo en práctica los saberes que cada una ha heredado y gestionando espacios de intervención en las organizaciones indígenas, con el Estado, con las ONG y con universidades extranjeras, para contar con los medios necesarios que permitan sostener su labor.

## Referencias

- Abram, Matthias. 1994. "Fantasía de Indios Apuntes para una iconografía del indio ecuatoriano". En *Identidades Desnudas Ecuador 1860-1920. La temprana fotografía del Indio de los Andes* coordinado por Lucia Chiriboga y Silvana Caparrini. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Amador, Pilar. 2004. "La imagen fotográfica y su lectura" Segundas Jornadas Imagen, Cultura y Tecnología Universidad Carlos III. Madrid: Editorial Archiviana.
- Ardèvol, Elisenda. 1994. *La mirada antropológica o la antropología de la mirada: de la representación audiovisual de las culturas a la investigación etnográfica con una cámara de video*. Tesis doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Barcelona Bellaterra.
- Barriandos, Joaquín. 2011. "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual epistémico". En *Revista Nómadas Universidad Central de Colombia*. No. 35 13-29.
- Barthes, Roland. 1989. *La cámara lúcida*. Barcelona: Espasa Libros.
- Barclay, Federica. 1998. "Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930". En *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina Siglos XIX y XX*. Editora Pilar Jordán. Perú: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- Bedoya, M. y Wappenstein, S. 2011. (Re) "Pensar el archivo". En *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*. No. 41 11-16.
- Berger, John. 2000. *Modos de ver*. España: Editorial Gustavo Gili.
- Broquetas, Magdalena. 2011. "Las fotografías en la construcción de conocimiento histórico: usos, límites y potencialidades. Reflexiones teórico-metodológicas a partir de la presentación del trabajo del 'Núcleo interdisciplinario de investigación y preservación del patrimonio fotográfico uruguayo'". En *Revista electrónica de fuentes y archivos*. Argentina. Año 2, No. 2 173-187.
- Burke, Peter. 2005. *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. (T. Lozoya, trad.) España: Editorial Crítica.
- Candau, Joël. 2002. *Antropología de la memoria*. Argentina: Nueva Visión.
- Carletti, Antonio P.C.S.J. 1984. *Misioneros Josefinos en el Ecuador*.
- Castro-Gómez, Santiago. 2000. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"* Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR.
- Chartier, R. y Pons A. 2013. "El sentido de la representación". En: *Pasajes*. No. 42, pp. 39-51
- Crary, Jonathan. 2008. *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. Centro de documentación y estudios avanzados de arte contemporáneo.
- Collier, John. 1967. "Antropología visual. La fotografía como método de investigación". En: *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Editado por: Juan Naranjo. España: Editorial Gustavo Gilli.

- Corredor-Álvarez, F. e Íñiguez-Rueda, L. 2016. “La foto-provocación como método. Su aplicación en un estudio de la autonomía en personas con diagnóstico de Trastorno Mental Severo”. En: EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales. No. 35 175-204.
- De las Heras, B. 2015. “Testimoniando con imágenes. La fotografía en el estudio de la historia”. En *Fotocinema. Revista científica de cine y fotografía*. 10 27-55.
- Didi-Huberman, Georges. 2012. *Arde la imagen*. México: Ediciones Ve S.A. de C. V.
- Dubois, Philippe. 2008. *El acto fotográfico y otros ensayos*. Argentina: La Marca Editores.
- Edwards, Elizabeth. 2001. “Replantear la fotografía en el museo etnográfico”. En: *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Editado por: Juan Naranjo. España: Editorial Gustavo Gili.
- Edwards, Elizabeth. 2016. “Rastreando a fotografía”. En *A experiênciã da imagem na etnografia*. São Paulo, Terceiro Nome.
- Esvertit, Natalia. 1995. “Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana, 1890-1930”. En *La construcción de la Amazonía Andina (Siglos XIX-XX)* coordinado por Pilar García Jordán. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Esvertit, Natàlia. 2002. “De la marginalidad a la nacionalización del oriente: reflexiones sobre la violencia en la Amazonía ecuatoriana durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX”. En *Conflicto y violencia en América* coordinado por Gabriela Dalla Corte, Pilar García Jordán, Miguel Izard, Javier Laviña, Ricardo Piqueras, Meritxell Tous y María Teresa Zubiri. España: Universidad de Barcelona.
- Esvertit, Natalia. 2005. *La incipiente provincia. Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado nacional (1830-1895)*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Fischer, M. y Marcus, G. 2000. “Una crisis de representación en las ciencias humanas”. En: *La antropología como crítica cultural Un momento experimental en las ciencias humanas*. Argentina: Amorrortu editores S. A.
- Feld, Claudia y Stites, Jessica, comp. 2009. “Imagen y memoria: apuntes para una exploración”. En: *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*. Argentina: PAIDÓS.
- Foucault, Michel. 1990. “Tecnologías del yo” En *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Argentina: Editorial Paidós/ICE-UAB.
- García, Lorenzo. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonía Ecuatoriana*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- García Jordán, Pilar. 1998. *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (Siglos XIX y XX)*. Perú: Pontificia Universidad Católica.
- García Jordán, Pilar. 2002. ““En medio de estos bárbaros y barberos ¿Qué debemos esperar?” A propósito de los conflictos en el vicariato del Napo, 1860-1875”. En: *Conflictos y violencia en América*. España: Publicaciones Universidad de Barcelona.

- García Jordán, Pilar. 2009. *Unas fotografías para dar a conocer al mundo la civilización de la República de Guaraya*. España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Hall, Stuart. 2010. “El trabajo de la representación” En *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich Comp.) Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, Stuart. 2010. “El espectáculo del otro” En *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, y Víctor Vich Comp.) Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Harlan, Teresa. 1998. “Ajuste de enfoque para una presencia indígena”. En: *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*. Editado por: Juan Naranjo. España: Editorial Gustavo Gilli.
- Juncosa, José. 1996. *Viajes por el Napo. Cartas de un misionero (1924-1930) Emilio Gianotti*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- Kingman, Eduardo. 2012. “Los usos ambiguos del archivo, la Historia y la memoria”. En: *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*. No. 24 123-133.
- Kossoy, Boris. 2001. *Fotografía e historia*. Traducción: Paula Sibia. Argentina: Editorial La Marca.
- León, Christian. 2010. “Visualidad, medios y colonialidad. Hacia una crítica decolonial de los Estudios Visuales” En *Desenganche visualidades y sonoridades otras*. Ecuador: La Tronkal.
- Lobo, Ana. 2010 “Reflexiones teórico-metodológicas sobre uso de la fotografía en la investigación social: Identidades de clase de media y memoria piquetera en el Puente Pueyrredón (Avellaneda, 2002-2009). En: *Revista Chilena de Antropología Visual* No. 16.
- Lara, Emilio. 2015. “El historiador y la fotografía: una relación antropológica” En: *Fotocinema Revista científica de cine y fotografía*. No. 10 75-99.
- Merlo, T. y Jara, H. 2014. *Las religiosas Doroteas en Ecuador 90 años... como el primer día de Sor María*. Ecuador: Ministerio de Cultura y Patrimonio.
- Mitchell, W. J. T. 2009. *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. Traducción: Yaiza Hernández Velázquez. España: Ediciones AKAL.
- Moreno, Jaime. 2012. “Microhistoria de una sociedad microscópica: aproximación a la misión jesuita en el Alto Napo (Ecuador), 1870-1896”. En: *Revista Complutense de Historia de América*. Vol. 38, 177-195.
- Muratorio, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Ecuador: Ediciones Abya Yala.
- Muratorio, Blanca. 1992. “Dios en la selva. Aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana”. En *Las religiones amerindias 500 años después*. Ecuador: Ediciones ABYA-YALA.

- Muratorio, Blanca. 2000. "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En: *Etnicidades*. Compilador Andrés Guerrero, 235-266. Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador. <http://www.flacso.org.ec/docs/etnicidades.pdf>
- Muratorio, Blanca. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia" En: *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Núm. 21 129-143.
- Murguía, Eduardo. 2011. "Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes". En *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*. No. 41 17-37.
- Munévar, Dora Inés. 2011. "La experiencia de mujeres con discapacidades en los proyectos archivísticos del siglo XXI". En *ICONOS Revista de Ciencias Sociales*. No. 41 89-107.
- Pineda, Roberto. 2005. "La historia, los antropólogos y la Amazonía" En *ANTIPODA Revista de Antropología y Arqueología* N°1 121-135
- Poole, Deborah 2000. *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Porras, Pedro. 1955. *Entre los Yumbos del Napo anécdotas de Monseñor Jorge Rossi*.
- Reyero, A. y Giordano, M. 2008. La imagen del otro a través del otro. Una experiencia etnográfica con comunidades indígenas chaqueñas y las fotografías de sus antepasados.
- Serrano, A., Revilla, J. y Arnal, M. 2016. "Narrar con imágenes: entrevistas fotográficas en un estudio comparado de "resiliencia" social y resistencia ante la crisis". En: *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. No. 35, pp. 71-104.
- Spiller, Maximiliano. 1974. *Historia de la Misión Josefina del Napo*.
- Tisseron, Serge. 1996. *El misterio de la cámara lúcida. Fotografía e inconsciente*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Vargas, Gonzalo. 2013. "Ambivalencias en la representación fotográfica del Otro: Paul Rivet y Rolf Blomberg. En *Trascámara la imagen pensada por fotógrafos [prácticas teóricas desde el lugar de la creación]*. Ecuador: Plataforma\_SUR Ediciones.
- Vignale, Silvana. 2014. "Foucault, actitud crítica y subjetivación". En *Cuadernos de filosofía*. No. 61 5-17.