

Cecilia Ortiz Batallas

La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana

Editorial  FLACSO
Ecuador



© 2022 FLACSO Ecuador
Ediciones Abya-Yala
Julio de 2022

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN FLACSO Ecuador
978-9978-67-610-3 (PDF)
978-9978-67-608-0 (impreso)
<https://doi.org/10.46546/2022-31atrio>

ISBN Abya-Yala
978-9942-09-815-3 (PDF)
978-9942-09-809-2 (impreso)

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593 2) 294 6800 Fax: (593 2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A
Apartado postal: 17-12-719, Quito, Ecuador
Telf: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800
e-mail: editorial@abyayala.org.ec
abyayala.org.ec

Fotografía de portada:
Grupo de misioneros con internos
Archivo Histórico de la Misión Salesiana. Carpeta 1893-1920

Ortiz Batallas, Cecilia

La evangelización del pueblo shuar en la Amazonía ecuatoriana /
Cecilia Ortiz Batallas. Quito : FLACSO Ecuador : Abya-Yala, 2022
xi, 290 páginas : tablas. - (Serie Atrio)

Bibliografía: p. 256-288

ISBN FLACSO Ecuador : 9789978676103 (pdf)
ISBN FLACSO Ecuador : 9789978676080 (impreso)
<https://doi.org/10.46546/2022-31atrio>

ISBN Abya-Yala : 9789942098153 (pdf)
ISBN Abya-Yala : 9789942098092 (impreso)

EVANGELIZACIÓN ; HISTORIOGRAFÍA ; PUEBLO INDÍGENA
SHUAR ; ANTROPOLOGÍA CULTURAL ; IGLESIA CATÓLICA ;
REGIÓN AMAZÓNICA ; ECUADOR

207.5 - CDD



En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

A mi madre, al recuerdo de mi padre,
a Juan, Martina y Alegría

Índice de contenidos

Agradecimientos	IX
Abreviaturas y siglas.....	X
Archivos consultados.....	XI
Introducción	1
Cómo descifrar al Estado en el suroriente.....	4
Los actores	5
Los respaldos escritos y orales de esta reconstrucción histórica	9
Capítulo 1	
La construcción del Estado en una franja de frontera	13
¿Qué es el Estado?	14
Más allá del “realismo de Estado”	16
El Estado se descentra para administrar en la frontera	19
El Estado y la nación	22
Desde los “márgenes”	23

Capítulo 2	
La historiografía sobre el Estado en el suroriente para la primera mitad del siglo XX	26
Los jíbaros y el Estado en la historiografía	26
Los misioneros católicos como “delegados” del Estado en la historiografía	34
Las expresiones institucionales del Estado.	44
La producción historiográfica sobre el Estado para el suroriente	50
Capítulo 3	
El suroriente antes de la presencia de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, 1850-1893	53
El suroriente del Ecuador: ajustes institucionales y poderes regionales	55
El pasado del suroriente ecuatoriano, la historia de un conflicto de frontera.	66
Estereotipos y distribución de los jíbaros	81
El “Oriente Azuayo” y la evangelización.	89
Capítulo 4	
La familia cristiana y la convivencia de la nueva sociedad jíbara	101
La unión de dos con la intervención de muchos.	103
El sistema preventivo en la formación del Estado	119
La familia monógama, una aspiración clerical y liberal	126
Capítulo 5	
Sevilla Don Bosco, la ciudad de Dios	140
El reasentamiento de los jíbaros, respuesta a las aspiraciones de colonización	142
La disciplina y la ecuatorianización en la escuela de la misión	157

Capítulo 6	
Las Exposiciones Orientalistas Salesianas, 1943-1944	176
Para leer al Estado en el suroriente	177
El ensamble de lo ideal, 1943.	179
<i>Deus ex machina</i> . El despliegue del Estado y la nación	182
El número cumbre de la “raza” jíbara	194
La distribución del poder en el suroriente plasmada en símbolos y alegorías	199
 Capítulo 7	
Frontera, defensa, militares y vigilancia	202
Las secuelas de una frontera no demarcada y la acción del Estado como portador legítimo de la violencia	203
La Guerra del 41 y la construcción del Estado y la nación	210
El Servicio Militar Obligatorio, fórmula para estatizar al mundo indígena.	219
Las relaciones entre salesianos y militares	225
 Epílogo	
La Federación de Centros Shuar	232
La colonización del suroriente ecuatoriano, los salesianos y la Federación de Centros Shuar	233
La organización shuar en defensa de su territorio	236
La dirigencia shuar administra a su gente	238
 Conclusiones	240
 Sobre las personas entrevistadas	251
 Referencias	256
 Sobre la autora	289

Tablas

Tabla 4.1. Inicio, consolidación, auge y decadencia de los internados salesianos en el suroriente	110
Tabla 4.2. Un día en el internado	124
Tabla 5.1. Contenidos de la enseñanza del curso superior primario del Instituto Normal Mejía, 1897	162
Tabla 5.2. “Registro de jibaritos de la Escuela Ángel Rouby”	168
Mapa I.1. Ubicación del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, 1894-1970	3

Agradecimientos

A FLACSO Ecuador, donde realicé mis estudios doctorales. Además, la investigación que respalda este libro contó con el apoyo económico de la institución, a través de su programa de becas.

A Mercedes Prieto, con cuya guía y acompañamiento conté a lo largo de la investigación. A quienes leyeron los resultados del trabajo, Frederica Barclay y Chiara Pagnotta, por sus pertinentes observaciones, aportes y comentarios a este trabajo. A Christopher Krupa, por su asesoría, ideas e interés.

A todas las personas entrevistadas, especialmente a quienes integran la nacionalidad shuar por su generosidad al contribuir con sus reminiscencias y las memorias de partes importantes de sus vidas, a fin de reconstruir un pasado consubstancial a su esencia presente. A los misioneros salesianos en Macas y Quito, quienes me abrieron sus puertas para el diálogo sobre su agencia en la Amazonía ecuatoriana como misioneros donbosquianos entre el pueblo shuar.

A Juan Bottasso (sdb) (†), por su interés en la marcha de mi trabajo, por las facilidades y apertura que me brindó para investigar en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana, en Quito. A la Congregación Salesiana en Macas, por su buena disposición y por la información que me ha permitido fundamentar estas ideas. A los miembros del Centro de Estudios Históricos del Ejército y de las Fuerzas Armadas, quienes me abrieron las puertas de su repositorio, y me ofrecieron sus vivencias y pensamientos a través de distintas conversaciones y entrevistas programadas. A las amigas y amigos documentalistas y bibliotecarios de los distintos repositorios revisados. Mi reconocimiento para Angélica Almeida por su apoyo incondicional en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana.

Por la dedicación y la seriedad de sus equipos de trabajo, agradezco a las editoriales de FLACSO Ecuador y Abya-Yala.

Abreviaturas y siglas

art.	artículo
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
CREA	Centro de Reversión Económica del Azuay
ELC	Ecuador Land Company (Compañía de Tierras del Ecuador)
ESPE	Universidad de las Fuerzas Armadas
exp.	expediente
FCSH	Federación de Centros Shuar
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FOIN	Federación de Organizaciones Indígenas del Napo
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
IRE	Instituto de Recuperación Económica
sdb	Salesianos de Don Bosco
SERBISH	Sistema de Educación Radial Bilingüe Shuar
SP	Servicio Pasivo

Archivos consultados

ABANE (Archivo Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador)

Constituciones de la República del Ecuador, distintos años.

AHCEHE (Archivo Histórico del Centro de Estudios Históricos del Ejército)

Fondo Decretos Ejecutivos

Fondo Notas de Prensa

Fondo Órdenes Generales

Fondo Reseñas Históricas de las Unidades

Fondo Revistas de Comisario

Fondo Trabajos Varios

AHMRE (Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores)

Serie Comunicaciones recibidas de la Santa Sede, 1888-1890

Serie Comunicaciones recibidas de la Legación del Ecuador en Francia, 1888-1893

AHMS (Archivo Histórico de la Misión Salesiana)

Fondo Avisos parroquiales

Fondo Casas Abiertas

Fondo Circulares

Fondo Crónicas Casas Cerradas

Fondo Crónicas Vicariato

Fondo Documentos Varios

Fondo Hermanos Fallecidos

Fondo Memorias y Relaciones

Fondo Protectorado

Fondo Relaciones Iglesia-Estado

ANE (Archivo Nacional del Ecuador)

Sección Judicial Ministerio del Interior, Oriente, 1943-1945

Introducción

Los procesos históricos descritos en estas páginas se ubican temporalmente a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX. En términos espaciales, tienen por escenario el suroriente ecuatoriano, específicamente la cuenca del río Upano. La región estuvo habitada por pueblos indígenas de matriz lingüística jibaroana (Taylor 1999, 191), entre quienes destaca el pueblo shuar, en el que me detendré en esta historia.¹ En parte del territorio que se extiende hacia los flancos externos de la cordillera Occidental, en el oeste, y la llanura amazónica en el este, se desplegó el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, creado en 1893, y cuya administración fue delegada, ese mismo año, a la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (salesianos).²

Parte de esta zona está atravesada por la cordillera del Kutukú que se separa de la cordillera Oriental, dibujando un tercer ramal montañoso que cierra y aísla al área, en cierta forma, del resto de la región atravesada

¹ Más allá de proponer una autoidentificación unitaria de los shuar como pueblo para el período de estudio, esta denominación resulta un recurso narrativo a fin de mencionarlo de una manera que los dote de unidad con fines analíticos. El proceso de autoidentificación sería también el resultado del proceso de estatización. Las Naciones Unidas conceptúan a las poblaciones indígenas como “pueblos”, genérico que adopta asimismo la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989, art. 1); se describen “como aquellos que tienen su propia cultura, lengua, costumbres e instituciones, que las distinguen de otros sectores de la sociedad al interior de la que se desenvuelven” (OIT 2022, párr. 1).

² Decreto de Erección del Vicariato, citado en Guerriero y Creamer (1997); ver también Bottasso (1993a, 397). Solicitud y confirmación de la Santa Sede de la creación del vicariato y asignación de su administración a los Hijos de Don Bosco (Guerriero y Creamer 1997, 45-46).

de norte a sur por el río Upano,³ que conforma la cuenca fluvial del río Santiago. El vicariato se expandió por el sur hasta el río Apotenoma o Tuntanganosa (Esvertit Cobes 2014, 482), al norte por el río Zamora, al este por los ríos Morona y Maraón, y al occidente por las diócesis de Cuenca y Loja (mapa I.1).⁴

A inicios del período republicano en el Ecuador (1830), este espacio devino franja de frontera con el Perú, con una línea divisoria no delimitada y en permanente disputa, situación que se prolongó durante más de un siglo, específicamente hasta 1998 (Bonilla 1999). Desde fines del siglo XIX, y en buena parte del período posterior, se consideró que este territorio estaba habitado por “salvajes” (Wolf 1892, 590),⁵ así, a la condición de espacio fronterizo (Espinosa 1999) se unió la de una población en supuesto estado de “salvajismo”, fuera de la civilización, del evangelio y sin autoridad alguna (Up de Graff 1996; Vacas Galindo 1895).

Estos aspectos condicionaron el desarrollo de las instituciones sociales y políticas y la imbricación de estas con el Estado. Dicho proceso se articuló a una agenda de nacionalización, civilización y colonización del territorio oriental y su población que se visibilizó desde la segunda mitad del siglo XIX (Bollaert 1860; Villavicencio 1858b), sin que mostrara resultados inmediatos.

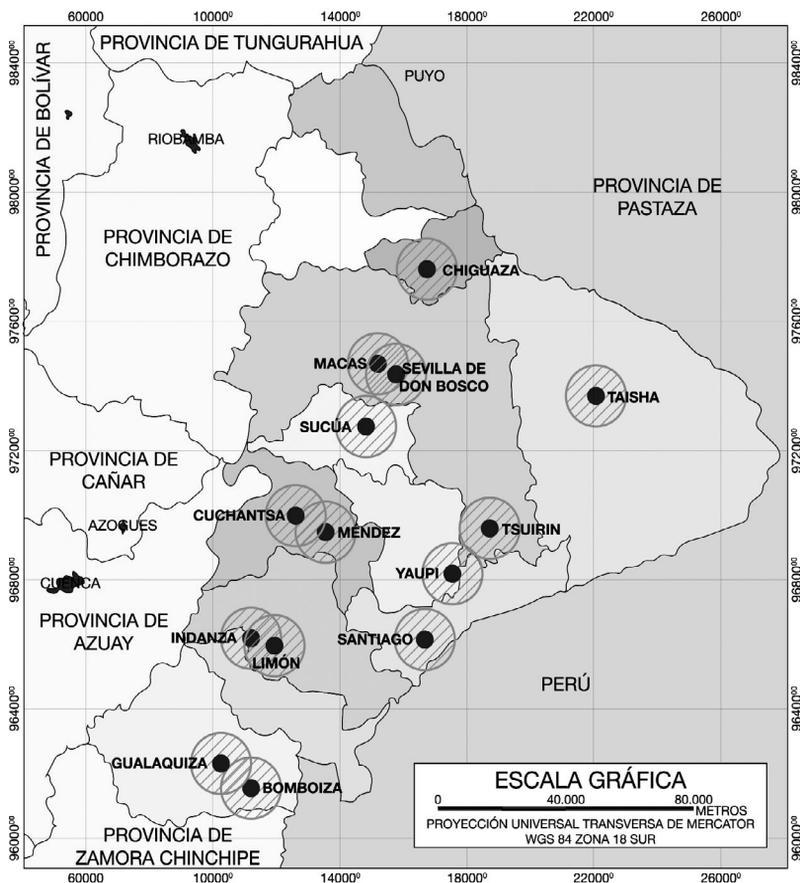
La región fue vista, hasta entrado el siglo XX, como territorio propio, pero con su conquista y su dominio entre las tareas pendientes (Jaramillo Alvarado 1922). Desde el siglo XIX, el área oriental ecuatoriana fue objeto de construcción de una imagen política (Jaramillo Alvarado 1936) en la que aparecía habitada por pueblos “bárbaros”, no obstante, poseedora de riquezas asentadas en una geografía salvaje y ajena a lo imaginado como “civilización”. Todas estas ideas se condensan en el tropo “Oriente” contrario al relato de espacio civilizado y, en el caso específico del suroriente, poblado por “indios infieles” cuya incorporación al resto del Ecuador aún no era una realidad (Rivet 1907).

³ Este territorio corresponde aproximadamente al de la actual provincia de Morona Santiago (Avilés Pino 2019).

⁴ Decreto de Erección del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (Bottasso 1993a, 397).

⁵ Los enunciados de Wolf y su mapa tuvieron vigencia hasta las décadas de 1950 y 1960.

Mapa I.1. Ubicación del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, 1894-1970



Fuente: Bottasso (1982, 170).

Nota: En 1929 se amplió su área hacia la zona de Macas y Sevilla Don Bosco, y desde 1951 pasó a reconocerse como el Vicariato de Méndez, sin que el territorio sufriera variaciones por tal motivo (García 1999; <https://kripkit.com/vicariato-apostlico-de-mndez/>).

El Oriente ecuatoriano se construyó con base en fragmentos elaborados por eruditos y viajeros. Las élites orientalizaron a la región suprimiendo o potenciando una visión que se correspondía con la conveniencia de la centralidad política (Said 1990, 31-34). De tal manera, se pretendía dominar, reestructurar y tener autoridad sobre la Amazonía, a partir de

un discurso, construido sobre intercambios desiguales, en el que participaron distintos poderes: intelectuales, culturales y morales. Se asumió al Oriente como un segmento parte del Ecuador, pero con una identidad estatal precaria (Villavicencio 1858b) que requería ser incorporada de manera efectiva (Jaramillo Alvarado 1922). Profusa hasta inicios del siglo XX, la “literatura orientalista” fue una “corriente de pensamiento de la época que partió de la necesidad de defensa del territorio” (Esvertit Cobes 2014, 474). En buena parte del período que abordo en este libro, la región se popularizó como “Oriente”; la denominación “Amazonía” se difundió a raíz de la Guerra de 1941 con el Perú y de la firma del Protocolo de Río de Janeiro, en 1942 (Espinosa 1999). De ahí que utilice los topónimos de “suroriente” y “Oriente” a lo largo de estas páginas.

Cómo descifrar al Estado en el suroriente

Las aproximaciones historiográficas al manejo estatal del Ecuador en el Oriente, hacia el siglo XIX y la primera mitad del XX, encuentran a la región “débilmente controlada”, y como un espacio al que no se aventuraban sino “viajeros temerarios o religiosos llevados por el celo misionero” (Deler 1994, 348). Para Taylor (1994c, 48-49), los misioneros salesianos en el suroriente aparecen supliendo “la presencia del Estado” en cuanto al control de la colonización en la región, si bien esta problemática se irradió a otros campos. Desde otra mirada, el Estado se encuentra “ausente” (Salazar 1986, 35). Aun cuando se promulgaron leyes para administrar de alguna manera a la región, la autoridad no superó las aspiraciones de sus gestores, al tratarse de mandatos incumplidos, generalmente, o proyectos inconclusos. En interpretaciones válidas para la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del XX se percibe a las misiones católicas como “las únicas autoridades” en la región (Villavicencio 1858b, 358-359; Salazar 1986, 170), si bien no se las considera parte del Estado, al no aparecer entre los entes burocráticos. Desde esta narrativa, la autoridad está nucleada en Quito e irradia su poder hacia los márgenes, hasta donde llega débil o no llega. Se trata de una perspectiva fenomenológica (Krupa y Nugent 2015, 9-10), derivada de una lectura de la teoría clásica weberiana en la que el Estado aparece como una organización burocrática

racional y unitaria (Buchely 2014), arraigada en sus instituciones burocráticas y en la normativa y los objetos o insignias que lo representan, realidad que no se constata en la Amazonía para este período.

En este libro pregunto si este territorio y sus poblaciones se muestran fuera del alcance de la autoridad durante la primera mitad del siglo XX, si es factible pensar un Estado burocrático sin burocracia, habida cuenta de que las entidades de gobierno en el ámbito local, como las tenencias políticas u otras para aquella época fueron dependencias acéfalas, imposibilitadas de ejercer el poder del que supuestamente estaban investidas.⁶ También pongo en tensión la supuesta “ausencia” o “debilidad” del Estado en la región y argumento que, en esta franja de frontera, este estuvo presente a través de mecanismos de delegación del poder (Krupa 2010, 319) que recayeron en los misioneros salesianos en convergencia con los militares, agentes estatales visibles en la región, y no solo en las propias instituciones burocráticas o cuerpos legales.

En el orden temporal, la parte medular del libro abarca desde 1894, año en que los misioneros se establecieron en el vicariato –si bien formalizaron su presencia desde 1893–, hasta la década de 1960, con ciertos retrocesos cuando así lo ameritan el tema y avances en la época posterior (1980-1990), en que se perciben los efectos de las prácticas producidas en los momentos que analizo.

Los argumentos siguen un orden temático más que cronológico. Entre los capítulos quinto y sexto, por ejemplo, hay un salto temporal en retroceso desde los años 1950 hacia los primeros cuatro años de la década de 1940. Se trata de un movimiento intencional en tanto los eventos que someto a escrutinio a partir del capítulo 6 muestran otras presencias de agentes inmersos en esta historia, con énfasis en la acción de las Fuerzas Armadas.

Los actores

En esta frontera, el Estado reparte su acción en diversidad de actores procedentes de distintas entidades oficiales y no oficiales, entre las que se vislumbran eventualmente la escasa burocracia local, las Fuerzas Armadas,

⁶ ANE, Sección Judicial, Ministerio del Interior, caja 6, Oriente, 1943-1945.

la asistencia pública regional, el poder legislativo o los organismos operadores en apoyo al progreso de la región. Entre los agentes no oficiales se encuentran empresarios, comerciantes, viajeros, colonos y misioneros católicos y protestantes.

La agencia de las misiones católicas y los militares, por la estrecha relación que el ejercicio de sus funciones demandó frente al pueblo shuar, constituye uno de los temas que rastreó en este libro. Ambos realizaron actos de legibilidad de los territorios y sus poblaciones, organizaron mecanismos de estatización –introducción en la normatividad y disciplina del Estado– y ecuatorianización –nacionalización– de la población shuar. Bajo una misma lógica de defensa de la frontera, en alianza con las poblaciones locales, supervisaron el mantenimiento de la paz, entre otras acciones, para regular las relaciones entre el Estado y sus asociados. La investigación en la que se basa esta obra no incluye la influencia de los colonos específicamente ni de otras presencias que incidieron en los procesos vividos por los shuar; esto no implica que se les reste importancia, sino que el libro se enfoca en las misiones religiosas y los militares, puesto que en estas instituciones recayó la delegación oficial de las funciones estatales en la región.

Propongo que el Estado se “descentró” para gobernar en esta frontera (Krupa y Nugent 2015),⁷ a través de vínculos normativos, convenios, acuerdos y alianzas que garantizaran el respaldo oficial a religiosos y religiosas en el suroriente. La noción *state by proxy*, traducida aquí como “Estado por delegación”, resulta eficaz para los objetivos que persigo con estas reflexiones (Krupa 2010). El delegado materializaba al Estado y operaba, dentro y fuera de este ámbito, como apoderado o tutor de un grupo humano. Encuentro que esta figura se ajusta a la de autoridad que revisten los salesianos sobre el pueblo shuar.

Esa capacidad de desdoblamiento de la autoridad, con una presencia perceptible e imperceptible cargada de diversas apariencias, se acercaría, a su vez, a lo “sagrado” (Krupa y Prieto 2015, 11). Resulta válida la metáfora del *corpus mysticum* en la que el Estado aparece como una institución cuasi teocrática “prototipo de conceptos corporativos que todo lo abarca” (Kantorowics citado en Krupa y Prieto 2015, 13), en estrecha relación con la visión de la Iglesia anclada a la imagen cristiana. “Como Cristo, se

⁷ La traducción de los textos en inglés a lo largo del libro pertenece a la autora.

pensaba que el rey tenía ‘dos cuerpos’ —el suyo propio y el *regnum* o patria—, el primero no superior o separado del segundo, pero el segundo, como un equivalente corporizado del primero” (Krupa y Prieto 2015, 14).

A más de acatar su compromiso con el gobierno, los misioneros mantuvieron una agenda propia con fines particulares y énfasis en la evangelización-ciudadanización de los entonces llamados jíbaros. Este ciclo culminó con un nuevo momento en la delegación del poder, cuando esta recayó sobre los propios habitantes originarios, tras pasar por aquellos procesos que pretendieron sujetarlos al Estado y la nación, a lo largo de más de medio siglo. A inicios de la década de 1960, la dirigencia shuar organizada en la Federación de Centros Shuar (FCSH), creada en 1964, actuó al unísono con el poder y ejerció funciones, en el interior de su grupo étnico, que regularmente le corresponden al sector oficial (Scott 1998; FCSH 1976).

La presencia de los militares fue distinta pues respondió a una asignación de funciones, una vez que las Fuerzas Armadas forman parte de las estructuras estatales, en su rol de conductores legítimos de la violencia (Weber [1922] 1964). En el espacio de interés de este libro y al arranque de la época de estudio, en esta franja de frontera, los militares dejaron sentir su presencia en ciertos episodios, establecieron alianzas con la población originaria de la zona, con los colonos y con los misioneros cuyo trabajo acompañaron. Cuando las circunstancias lo exigieron, fueron árbitros del conflicto entre los miembros de aquella sociedad o mediaron para solucionarlo (Ortiz 2006a). Cumplían tareas de vigilancia como agentes de poder, no solo de la línea de frontera, sino también del desempeño de los misioneros quienes, a su vez, observaban la situación y prácticas de los militares.

Todas estas acciones se intensificaron de manera pausada y, hasta tanto, quienes alcanzaron protagonismo en la región fueron los misioneros. La presencia militar en el suroriente ecuatoriano, específicamente, se incrementó hacia la segunda mitad de la década de 1930, al agudizarse la tensión con los países vecinos, proceso que recrudeció a raíz de la guerra con el Perú (1941) y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942) cuyas resoluciones, desde la lente político-militar ecuatoriana, significaron la pérdida de territorios localizados al Oriente y sur de la República (Espinosa 1999, 12; Sevilla 2011; Ibarra 1999; Bustamante, Restrepo y Tamariz 1991; Ospina Peralta 1996).

El pueblo shuar fue incluido, de a poco, a través de prácticas de reclutamiento del sector masculino en el Servicio Militar Obligatorio. Entretanto, desde muy jóvenes, hombres y mujeres shuar recibieron la influencia religiosa en su proceso educativo, en la escuela y el internado, principalmente, instancias disciplinarias y de nacionalización. Entre misioneros y militares se establecieron relaciones de sinergia; sin embargo, se desataron sospechas, vigilancia mutua y conflictos por la competencia de poder, que se plasmaron en momentos de tensión. De tal manera, la confrontación interna entre misioneros y militares influyó al trazar la política para administrar a la población shuar.

La formación del Estado y la de la nación son acciones que suscriben una agenda tanto civilizatoria como colonialista, de nacionalización y “espacialización” (Trouillot [2001] 2003) del territorio y sus habitantes, en la cual misioneros y militares trabajaron conjuntamente para expandir el sentido del Estado a través de procedimientos que posibilitan su presencia “desde abajo” (Lagos y Calla 2007, 16-17). Efectivamente, el pueblo shuar no aparece como un actor pasivo en este escenario, sino como uno con habilidades de negociación al dotar de significado al mensaje de dominación que emana desde la autoridad (Abrams [1977] 2000). En este momento histórico, los indígenas suscribieron esta agenda según sus criterios y requerimientos de respaldo a la normativa estatal y adscripción nacional. El mensaje de dominación no llegó como una “idea fuera de lugar” (Palti 2004, 2007), sino como idea que se ha situado adquiriendo sentidos propios.

A lo largo de estas páginas menciono a estos pobladores originarios del suroriente sea como “shuar” o como “jíbaros”, tratamiento este último del que fueron objeto en el contexto de análisis. Al final de este ciclo, esa denominación fue rechazada por este pueblo, debido a sus connotaciones despectivas (Salazar 1977, 10).⁸ Construida por colonos, misioneros y científicos europeos en el siglo XIX, no tiene un significado específico y se ajustó a los sentidos que quisieron darle (Whitten 1989, 29). De ahí que, desde 1964, cuando este grupo reivindicó su adscripción identitaria, se lo reconoce como “shuar” (FCSH 1976, 121) que en castellano significa “gente”.

⁸ Entre las decisiones de la Federación de Centros Shuar consta la afirmación de su identidad como shuar (FCSH 1976). Los diversos autores escriben indistintamente “jívaro” (más apegado al uso hispánico) y “jíbaro”.

Sin embargo, en el período de estudio, y en el medio salesiano y fuera de este, a la población shuar se la menciona como “jíbaros” o “jibaritos”.⁹ Si bien concuerdo en que se trata de una “denominación colonial y racista”, el lenguaje da cuenta de unas relaciones sociohistóricas, es decir, que se inscriben en una temporalidad y un contexto social determinados, a los cuales la narrativa de reconstrucción histórica les debe fidelidad (Nadeau 2009). Los documentos y la usanza de la época utilizan esta denominación de “jíbaros”, razón por la cual se la reproduce cuando se analizan esos momentos históricos, sin implicar con ello un tratamiento despectivo al pueblo shuar.

Los procesos observados muestran las maneras poco ortodoxas que adquieren los Estados postcoloniales, con formas “privatizadas” de gobierno. Cabe pensar estas condiciones fragmentadas de construcción del poder no como desviaciones de la pauta regular, sino simplemente como la forma en que se experimenta la autoridad estatal en muchas partes del mundo (Krupa 2010, 319-320). Este fue el camino seguido a fin de acordar un “pacto de asociación política”, denominado República del Ecuador en estos márgenes de frontera (República del Ecuador 1830).

Se registra un vacío historiográfico en la producción académica sobre el Oriente ecuatoriano, y en lo que respecta a la formación del Estado en el suroriente. Esta situación concuerda con la “marginalidad” histórica característica de la región en los campos social, económico y político. Aspiro a llenar este faltante con respecto a los estudios históricos de esta franja de frontera, con un enfoque en la formación del Estado, y ensayar una interpretación alternativa a la influencia que han ejercido las misiones religiosas y los militares en estos procesos.

Los respaldos escritos y orales de esta reconstrucción histórica

Las fuentes de primera mano que nutren estas reflexiones proceden, en su mayoría, del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS), testigo privilegiado de la historia que interpreto. Contiene los imaginarios que

⁹ Este lenguaje aparece en los distintos documentos que produce la Misión Salesiana. “Jibaritos” son especialmente los niños y las niñas y, en ciertos casos, también las personas adultas.

desde el Estado se construyeron sobre el jíbaro y sus transformaciones a lo largo del tiempo, así como las relaciones que establecieron las instituciones de poder con otras entidades para articularlos a su autoridad. Los integrantes de la congregación salesiana han conservado el registro escrito y fotográfico de sus actividades y se encuentra abierto para quien se interese en su investigación.¹⁰ Este registro contiene la memoria de la institución salesiana en el Ecuador desde su arribo, a fines del siglo XIX (1888), hasta la primera década del presente siglo.

Si bien este repositorio –como cualquier otro de su género– ofrece un gran potencial informativo, tiene también sus limitaciones, pues la visión que presenta puede ser parcializada (King 2012). Ello ha implicado la toma de medidas preventivas, entre las que cuenta su lectura “a contrapelo”, para contrastarla con información que ofrezca correlatos de este material en otros archivos, publicaciones o entrevistas con sus actores, a fin de triangularlos.

Con este mismo objetivo, y para escuchar la versión de estos testigos sobre el pasado, he acudido a la historia oral, al rescate de la memoria, con entrevistas a quienes protagonizaron, de una u otra manera, los hechos estudiados –en la sección “Sobre las personas entrevistadas” pueden hallar datos relevantes sobre dichos testigos–. Los documentos escritos hallan su correlato en las memorias de los religiosos, de los actores shuar y militares participantes en estos procesos. Realicé personalmente todas las entrevistas en una primera etapa, entre los años 2008 y 2009 (Ortiz 2010) y, posteriormente, entre 2015 y 2017, tanto en Morona Santiago como en Quito y sus alrededores.

A la documentación de archivo y las entrevistas se suman publicaciones periódicas procedentes de la institución salesiana y otras entidades. La prensa constituye un recurso importante con el que ilustro la gestión de los actores analizados y los efectos que genera, además de complementar los datos tomados del archivo.

La información referente al medio militar reposa en la Biblioteca y el Archivo Histórico del Centro de Estudios Históricos del Ejército (AHCEHE); esta se complementa con la memoria de algunos miembros

¹⁰ Este archivo se concentra en la Inspectoría Salesiana de Quito y reúne la documentación que se produjo en las casas salesianas a lo largo del país, hasta inicios del siglo XXI. Fue organizado por el misionero Juan Bottasso (sdb) para documentar su tesis doctoral (Bottasso 1982; Juncosa 2014, 23).

de las Fuerzas Armadas relacionados con los ámbitos shuar y salesiano, y con las experiencias de gobierno vividas por el sector castrense durante el siglo XX. Otros repositorios cuyo contenido contribuye con esta pesquisa son los siguientes: Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Archivo Biblioteca de la Asamblea Nacional del Ecuador (ABANE), Archivo Histórico del Ministerio de Relaciones Exteriores (AHMRE), cuya información se recoge especialmente en el campo normativo. También están la Biblioteca de Autores Ecuatorianos Aurelio Espinosa Pólit (BAEP), la del Ministerio de Cultura en su Fondo de Ciencias Humanas, la de FLACSO Ecuador y la de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, núcleo de Morona Santiago. En todo este acervo documental se almacena la historia “desde arriba”; la historia “desde abajo” la descifré en la memoria, en los diálogos estructurados con la gente shuar y con los agentes del Estado que participaron en los hechos analizados.

Los documentos, la utilización de la memoria de testigos vivenciales o de quienes reproducen lo que les ha sido relatado para reconstruir el pasado, obligan a pasar esta información por el tamiz de una evaluación previa. Al bregar con la memoria como herramienta informativa no deben perderse de vista las señas particulares de cada persona entrevistada y el objeto de recabar sus reminiscencias (Vansina y Undina 2007, 157). Las fuentes orales demandan un mismo tratamiento que las documentales, en cuanto a la necesidad de situar a los testigos en cuya información se sustenta el contenido de la reconstrucción histórica que se realiza. Como investigadora tuve en cuenta que quien narra sus recuerdos, los articula según sus emociones y subjetividad. Es importante, por lo tanto, cotejar estos datos con otras fuentes orales o escritas para dotarlas de un contexto y así captar el mensaje con mayor fidelidad. Un manejo adecuado de la subjetividad del interlocutor en la narración de sus memorias implica buscar los significados de los eventos, no solo del relato en sí mismo (Portelli 1981, 100).

El orden de los argumentos

Los argumentos están distribuidos en tres bloques temáticos. El primero incluye los capítulos 1, 2 y 3, en los que constan los fundamentos conceptuales y metodológicos en los cuales se sustentan los contenidos

de este libro. Aquí figura, asimismo, el diálogo historiográfico entre las propuestas que expongo y las de otros autores, cuyos estudios las complementan o se prestan para el debate. En el tercer capítulo sitúo el marco territorial, político y humano del suroriente del Ecuador, y presento las características de la región y su población antes del arribo de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales (1894), así como las disputas por la apropiación de la región y su gente, protagonizadas por distintas fuerzas políticas nacionales e internacionales.

En un segundo bloque temático, los capítulos 4 y 5, abordo las estrategias de los misioneros y misioneras salesianos para estatizar y nacionalizar al pueblo shuar en la escuela y el internado, donde los procesos civilizatorios apuntaron a las personas más jóvenes de la población.

Un tercer grupo lo constituyen los capítulos 6 y 7 en que examino la acción de los otros actores en escena, los militares, en relaciones cercanas y distantes con los misioneros y el pueblo shuar.¹¹ En los distintos contextos que analizo aparece la recepción de las políticas civilizatorias por parte de los jíbaros. Este último aspecto se plasma en el epílogo, en el que hago un acercamiento a la capacidad de respuesta shuar frente al mensaje de dominación que les llega desde el Estado.

¹¹ Una versión preliminar del capítulo 6 se publicó a manera de artículo de investigación bajo el título “Las ‘Exposiciones Orientalistas Salesianas 1943-1944’: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana”. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 45 (enero-junio 2017): 65-92.

Capítulo 1

La construcción del Estado en una franja de frontera

En este capítulo expongo las premisas analíticas y los instrumentos metodológicos y conceptuales que dan cuerpo a los hallazgos obtenidos en los archivos, en las fuentes secundarias y en el contacto directo con algunos actores de la historia que rastreo. En las líneas que siguen intento descifrar algunas interpretaciones conceptuales en torno al Estado, a partir de la visión teórica multidisciplinar de los autores que tomo como referentes y de mi propia experiencia investigativa presente y anterior.

Pongo en cuestión la historiografía que propone la “debilidad” o “ausencia” del Estado para el suroriente ecuatoriano hacia la primera mitad del siglo XX. Identificar el proceso de articulación del pueblo shuar a la ‘sociedad dominante’ y establecer el papel que jugaron militares y misioneros me ha permitido profundizar en otras formas institucionales que se erigieron para administrar este espacio (Ortiz 2010, 558). Investigaciones previas, en clave histórica, enfocadas espacialmente en el suroriente y otras regiones del Ecuador (Ortiz 2006a; 2010), me permitieron identificar que las formas institucionales del Estado han adoptado diferentes mecanismos a fin de llegar hasta los distintos espacios regionales y a la variedad de pueblos que integran la diversidad étnica y cultural del Ecuador. Estos mecanismos para articular a las poblaciones, vistas como alejadas de los márgenes del Estado y de la nación, aparecen como el objetivo de una gama de actores, de

manera que la construcción institucional adquiere una naturaleza sui generis en la región hacia la primera mitad del siglo XX (Ortiz 2017, 2010; Cuesta y Ortiz 2007).

Los militares y otros estamentos institucionales no vinculados directamente al aparato estatal han administrado históricamente la Amazonía y tierras bajas con la anuencia del Estado (Plaza [1852] 1925; Villavicencio 1858b; Bollaert 1860; Proaño 1878; Vacas Galindo 1905; Jaramillo Alvarado 1922, 1955; Brito 1942; García 1999; Nufrio 2017; Ortiz 2006a, 2006b; Cuesta y Ortiz 2007). Sin embargo, resulta distinto y menos estudiado el modelo que contó con las misiones religiosas para administrar a los habitantes de los límites territoriales con objeto de crear “fronteras vivas” (Prieto 2015a, 6), vallas humanas con qué reforzar la ocupación nacional del espacio y evitar intrusiones desde los países circundantes (Do Cuoto e Silva [1966] 1978). Comparto, a continuación, algunas reflexiones que despiertan este interés particular en torno a la naturaleza de la dominación política en la frontera suroriental, y busco respuestas a cómo pensar y cómo estudiar la historia política de las poblaciones localizadas en los “márgenes”.

¿Qué es el Estado?

En las primeras décadas del siglo XX surgieron nuevos debates en torno a la naturaleza del Estado. Radcliffe-Brown ([1940] 2010) siembra la duda al responder negativamente si al Estado se lo podía estudiar como un objeto (Trouillot [2001] 2003, 152; Taussing 1987). En lo posterior, Philip Abrams ([1977] 2000) coincide con Radcliffe-Brown. Se fundamenta en la sociología histórica, principalmente, en busca de nuevos sentidos para explicar la forma estatal de organización social.

Abrams ([1977] 2000, 93) alude al Estado como “idea”, en lo que Corrigan y Sayer (2007, 51) coinciden cuando afirman que esta idea se origina en un mensaje “ilusorio”, como “proyecto” (Abrams [1977] 2000, 94), una ficción creada para que los sujetos legitimen algo que no puede legitimarse de otra manera, “una dominación inaceptable” (Abrams [1977] 2000, 94). Así, este poder se convierte en un acto de ocultamiento de una realidad no mostrable, de intereses escondidos que disimulan la

sujeción “políticamente organizada” (Corrigan y Sayer 2007, 51) que de todas maneras se realiza (Abrams [1977] 2000, 83). ¿Qué es el Estado? Aún no se halla respuesta, sin embargo, se ha adelantado que se trata de “un objeto de práctica y análisis políticos” (Abrams [1977] 2000, 79), y no interesa quién sino cómo ejerce autoridad (Corrigan 1994, XVII). No resulta algo externo sino algo ligado a lo cotidiano, a los individuos, sus afectos y emotividad en tanto actores sociales y políticos, y a la cultura y la identidad. Es un proceso histórico en constante movimiento, presente en múltiples locaciones (Krupa y Nugent 2015).

En debate con distintas tendencias del marxismo, Abrams ([1977] 2000, 92) cuestiona a Poulantzas porque ve al Estado como una “relación” y, en tal caso, la relación se convierte en un agente del propio Estado. Las contradicciones de los análisis marxistas y la ambigüedad con la que proyectan su concepción sobre el Estado radican en aceptar o no que este sea un poder político institucionalizado que cohesiona a la sociedad, lo que trae, a su vez, implicaciones entre la teoría y la práctica (Abrams [1977] 2000, 94). Para los marxistas, el Estado es un dispositivo que explica la integración de las sociedades de clase y el objeto inmediato de la lucha política. Pero para Abrams este, además, pretende verse como la condensación del bien común, lo que resulta una ilusión al no cumplirse tal premisa en los Estados modernos.

Las dificultades para aprehender al Estado surgen de su propia naturaleza o de la perspectiva de quienes lo intentan; buscarlo en su faceta institucional para el espacio de estudio entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, presenta el riesgo de no lograr captarlo en su verdadera dimensión, de ahí que se lo asuma más bien como “ausente”. Estas perspectivas, que parten del “realismo de Estado”, tienen su contrapropuesta en las alternativas “abramianas” y “neo-abramianas”.¹² Philip Corrigan y Derek Sayer (2007) coinciden en desvirtuar la importancia del Estado moderno, visto solamente como aparato institucional, e introducen el factor cultural en el análisis. Desde esta mirada, se trata de una “revolución cultural”, “el establecimiento violento y la regulación permanente del ‘consentimiento’, orquestado por esta organización que se arroga, precisamente el monopolio del uso legítimo de la fuerza física

¹² Comunicación personal con Christopher Krupa, junio de 2014.

en la sociedad...” (Corrigan y Sayer 2007, 86). Las formas estatales son expresiones culturales y las imágenes culturales son continuamente reguladas por el Estado. Enfatizar en el atributo cultural implica, como punto a destacar, que el sentido de control estatal está inmerso en cada uno de los individuos, y estos lo asumen como producto de las relaciones sociales y políticas en el funcionamiento del sistema capitalista “burgués y patriarcal” (Corrigan y Sayer 2007, 86).

Si bien este poder llega como un “mensaje”, al integrar en sí la dimensión cultural, se suman las “prácticas de dominación”, lo cual lo convierte en un “mensaje de dominación” en el que lo cotidiano mantiene estrecha relación con el imaginario de poder en el que subyace (Lagos y Calla 2007, 19). Corrigan y Sayer van más allá que Abrams al anotar que esta autoridad, en esta dimensión, no puede verse solamente como idea, toda vez que en la sociedad hay prácticas culturales consentidas. Lo material no puede separarse de lo cultural. La regulación moral es el proyecto estatal de volver natural y obvio un conjunto de premisas ontológicas y epistemológicas, es parte de una forma particular e histórica de orden social fortalecido como “sistema mundo” (Wallerstein 2005). La regulación moral es, desde esta perspectiva, consubstancial a la construcción del Estado (Corrigan y Sayer 2007, 46), proceso disciplinario al que se ven sometidas las sociedades para involucrarse con el sentido de autoridad.

Más allá del “realismo de Estado”

En el aspecto institucional, el “realismo de Estado” proporciona una “mirada fenomenológica”, un mundo representable por completo del que depende la sujeción política contemporánea (Krupa y Nugent 2015). Ir más allá de este imaginario de la autoridad implica advertir cómo se establece este dominio en las relaciones sociales de la vida diaria. Cabe, por tanto, rastrear en las emociones que generan lazos entre los ciudadanos y esta autoridad. En este libro apunto a comprender la cultura que envuelve el poder estatal, las interpretaciones que se ensayan sobre la ciudadanía y los sentidos que genera el Estado entre quienes lo invocan.

¿Cómo se produce la fuerte inversión afectiva que deposita la gente en la presencia estatal, pese a que frecuentemente esta no responda a sus expectativas? ¿Cuál es la recepción de los ciudadanos hacia el mensaje de poder, y cómo lo interiorizan? La respuesta a estas interrogantes conduce a visualizar al Estado a partir de campos políticos en locaciones descentradas de análisis. Todo esto sin perder de vista las ilusiones, la vida diaria y no oficial y, sobre todo, las demandas conflictivas con la dominación legítima, presentes en la interacción social (Krupa y Nugent 2015).

Los autores que buscan “re-teorizar” al Estado para la región andina (Krupa y Nugent 2015) lo miran en las condiciones de flexibilidad en las que se despliegan variados modos de incorporación estatal, dirigidos a las sociedades que aparentemente no están aún insertas en esta forma de asociación política, así como de prácticas de autoridad con multiplicidad de presencias que arrojan “efectos”, y son estos los que generan la idea del Estado y su constante recreación (Pandey 2015, 261; Trouillot [2001] 2003; Mitchell 1991).

Sin embargo, quien se suma a la membresía de esta forma de poder político adquiere derechos, garantías y beneficios; ello demanda responsabilidades que, de incumplirlas, traen distintas cargas de sanción. Estas responsabilidades portan, asimismo, situaciones de peligro, como en el caso de los regímenes autoritarios o en aquellos signados por actos de corrupción, en los que amenaza y garantía son caras de una misma moneda, “un espacio conceptual donde los ciudadanos llegan a entender las formas arbitrarias de poder que garantizan la inviolabilidad de la ley...” (Poole 2009, 600). Es decir que, si por un lado se abren, por otro, se cierran posibilidades.

La violencia y el dolor como amenazas inherentes a la formación del Estado en espacios de frontera percibidos como marginales, no pueden dejarse de lado en este escrutinio de su formación en el mundo shuar, habida cuenta, además, de que el proceso involucró el afán de colonialidad de una cultura sobre la otra. Ello demandó estrategias para desarraigar del medio shuar aquellos rasgos de su cultura que lo alejaban de la realidad que buscaban construir los colonizadores,¹³ lo cual portó consigo actos de

¹³ En la documentación que surge del medio salesiano frecuentemente se utiliza el término “conquista” para referirse a las acciones que adopta la cultura dominante para avanzar sobre la otra cultura.

violencia física y simbólica (Bourdieu 1988). En el caso que analizo, la ley funciona con otras connotaciones que ubican a la cultura shuar ‘fuera de la ley’, en condiciones de “excepción” (Arretxaga 2003; Agamben 2005). Ello ocurre cuando las arbitrariedades del gobierno se vuelven latentes y atraviesan a las colectividades y a los individuos –sus cuerpos– (Das 1996), y son asumidas como formas naturales de gobernabilidad.

El conflicto aparece como otro de los elementos constituyentes al formarse este poder en el suroriente, cuya naturaleza se desprende de la presencia de múltiples actores en situación de competencia, al portar cada uno sus intenciones con puntos tanto de convergencia como de divergencia (Krupa 2010). No se trata, por tanto, de un ente unitario ni monolítico y la delegación de funciones entre varias presencias halla sus límites.

A partir de los hallazgos de este libro puedo afirmar que el poder estatal no puede estudiarse desde su condición de objeto solamente. Su inserción, en el Ecuador suroriental, respondió a un contexto histórico y tuvo alcances específicos, pero no es asible como entidad real ni formal (Abrams [1977] 2000, 98). Más aún, si se toma en cuenta la profundidad de las transformaciones implicadas en la intrusión en la cultura shuar de esta forma de gobierno, con la regulación y la coerción, a través de mecanismos que permean la identidad del pueblo shuar (Corrigan y Sayer 2007, 47). Desde este, a su vez, surge una respuesta que resignifica el mensaje que recibe; no es factible verlo como una simple asunción de la norma, esta es negociada, asumida, readaptada o rechazada.

El abordaje que ensayo para dar respuesta a la pregunta ¿qué es el Estado? en los contextos espacial y temporal que involucra el presente análisis, apuesta por el estudio de las microrrelaciones que se establecen entre quienes ocupan posiciones diferenciadas en una matriz de poder. Con tal finalidad observo cómo se cimientan las rutinas y rituales de mando con la juventud shuar, particularmente, al modelarse en este pueblo el control disciplinario. “La formación del Estado tiene un papel destacado en la orquestación de esa regulación constitutiva, por lo que es, y a la vez, por lo que hace...” (Corrigan y Sayer 2007, 43-44).

Corrigan y Sayer (2007, 43- 44) incorporan los aportes de Max Weber y hacen una relectura de la legitimidad entendida como aquello que confiere “autoridad al poder”. Los autores proponen prestar atención a las relaciones sociales de clase, género y raza, las cuales involu-

cran formas de subordinación y denuncian el carácter homogeneizador del Estado. Acogen del marxismo la visión de clase y del materialismo histórico uno de sus axiomas básicos, en cuanto a divisar el campo de resolución de la lucha de clases en el nivel político de las relaciones sociales (59). Asumen al Estado como la “sujeción políticamente organizada” (48), noción compartida con Abrams. Proponen seguir la pista a la idea del Estado y descifrar su mensaje de dominación en los sentidos de autoridad internalizados por los individuos e insertos en el comportamiento social en la vida diaria.

El Estado se descentra para administrar en la frontera

En contraste con una noción del Estado como centralizado y monolítico, en el suroriente, el descentramiento es otro de los mecanismos por los que opta esta autoridad para internarse en los márgenes y en todo su cuerpo social. Se constituye apartada del ‘centro’, sin que ello quiera decir que sea una desviación con respecto al deber ser, al no ajustarse a “tipos ideales” (Miliband 1969). Krupa y Nugent (2015) proponen desnaturalizar al Estado como el núcleo trascendental y símbolo de la vida política y atender a los procesos que generan diferentes tipos de sujetos y de sujeción política.

El Estado aparece, desde esta lente, en los “relevos sinápticos” de afirmación y reconocimiento de su poder (Krupa 2010, 323). Se superan así los límites en los que regularmente se lo ha colocado. Es decir que cabe observar los sentidos que atribuyen sus asociados a esta forma de poder y cómo asumen su autoridad. Ello está atravesado por sentimientos, deseos y esperanzas. Krupa y Prieto (2015) hacen un parangón con las aspiraciones de los ciudadanos frente al Estado y la garantía de salvación del alma, base de las creencias de la religión católica, como manifestaciones a futuro.

Una entrada sugerente que converge con las que examino y rompe la estructura estadocéntrica desde arriba son los “estudios subalternos” que parten de la India postcolonial desde la historia de la gente, desligándola de las intenciones de las élites ya fueran inglesas o indias (Chakrabarty 2009, 33). En estos estudios se mira la actoría de los sectores subalternos

como gestores de su propio destino al acoger la idea del Estado según sus aspiraciones, deseos, con agendas propias y capacidad de presión política para administrarse por sí mismos (Chatterjee 2004; Guha 2002).

Cabe cuestionar, sin embargo, la sumisión que supondría la subalternidad, pues estos sectores sociales no solo tienen voz, sino que se articulan a través de prácticas que les permiten conseguir sus objetivos (Prieto 2015a, 244). Desde la interpretación que ensayo, la inserción del pueblo shuar en las estructuras del Estado a través de su organización le concede esta posibilidad. “El proceso de formación del Estado va acompañado por una disputa del lugar, del espacio, en la cual los habitantes locales son actores centrales de la conversión del medio rural en escenario de gubernamentalidad” (Prieto 2015a, 238).

El Estado delega su poder

¿Cómo se descentra el Estado en el suroriente ecuatoriano en la primera mitad del siglo XX? Las evidencias que arroja el trabajo etnográfico llevado a cabo tanto en el archivo como con las personas que vivieron la experiencia que se narra analíticamente me conducen a afirmar que el que aquí operó fue un “Estado por delegación” (*state by proxy*) (Krupa 2010). Los estudios etnográficos enmarcados en el presente o en el pasado son una vía certera para identificar cómo se producen sentidos a través de una presencia estatal objetiva. Estas ideas rompen concepciones hasta ahora fundantes de la unicidad del poder político, una vez que se manifiestan otras fuerzas en actitud de competencia con el Estado que no se originan en los espacios de concentración de poder, sino desde sus locaciones particulares. La delegación se activa en las zonas asumidas como periféricas y funciona con formas de soberanía marginal, cuando existen disputas por materializar al Estado protagonizadas por diversas fuerzas políticas (Krupa 2010).

En Ecuador, la historia del Estado por delegación desafía a otros enfoques con los que se han estudiado los sistemas privatizados de gobierno. Estas configuraciones políticas “no oficiales” hallan distintas posibilidades de realización: cuando los sistemas centralizados de Estado y funcionalmente integrados colapsan o se debilitan, debido a conflictos internos o externos; y si, al carecer de tales condiciones, estos deben funcionar fuera de la ley en

situaciones ilícitas.¹⁴ El funcionamiento histórico de la hacienda en los Andes, por ejemplo, muestra que han existido prácticas privatizadas de carácter corporativo, una vez que esta institución integra la figura de autoridad y contribuye con la difusión de las agendas estatales. Las haciendas florícolas vigentes actualmente –caso de estudio de Krupa (2010)– han actuado como delegadas del Estado en la sujeción de los individuos al poder y en la distribución de atención en salud (Krupa 2010). Esta atención que las empresas ofrecen a sus trabajadores debe interpretarse, sin embargo, como una inversión para volver más eficiente el desempeño de la mano de obra.

La explicación a las formas que adquiere la dominación estatal busca una vía de entrada a través de la antropología del Estado y esta ofrece respuesta en los “efectos” del Estado. Ello porque este carece de “fijeza institucional en términos teóricos o históricos”. Tales efectos no se consiguen solo a través de las instituciones burocráticas al interior de los espacios nacionales solamente (Trouillot [2001] 2003, 151), sino como resultado de la interacción del espacio, la identidad y el aparato legal reconocido, es decir, como efecto de:

(i) Aislamiento: la producción de sujetos individualizados y atomizados, moldeados y modelados para la gobernanza como parte de un “público” indiferenciado pero específico. (ii) Identificación: la reordenación de las subjetividades atomizadas a lo largo de líneas colectivas donde los individuos se reconocen como iguales. (iii) Legibilidad: la producción de un lenguaje y de un conocimiento para la gobernanza; de herramientas teóricas y empíricas que clasifiquen, serialicen y regulen a las colectividades; y de las colectividades engendradas de esta manera. (iv) Espacialización... producción de las fronteras –internas y externas– de los territorios y de la jurisdicción (Trouillot [2001] 2003, 151).

Resulta equívoco, desde esta visión, estudiar estos efectos a través de prácticas, asumidas como observables inmediatamente desde las instituciones gubernamentales. Para la etnografía del Estado, este no es un concepto forzoso ni un objeto externo o autónomo con respecto a los individuos (Trouillot [2001] 2003, 153). Se lo asume más bien desde el plano de la subjetividad (Hansen y Stepputat 2001), desde cómo se internaliza en los gobernados. En su estudio sobre el fenómeno de la

¹⁴ Sin que este sea el caso del presente libro.

globalización Trouillot concluye que esta se apoya en la transferencia de responsabilidades y jurisdicciones entre actores, no necesariamente adscritos al aparato oficial, con la renuncia de los dominios de intervención que habían sido firmemente establecidos como parte del control del Estado, en un modelo que fuera válido para el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX. Este cuestionamiento apunta, asimismo, a la constitución de los espacios nacionales (Trouillot [2001] 2003). Resulta pertinente, en este punto, una revisión de la formación de la nación en el suroriente, entendida como un efecto del Estado.

El Estado y la nación

En suma, el Estado en el suroriente para la primera mitad del siglo XX, aparece como un sistema de poder, relaciones e ideas ejercido por agentes identificados dentro y fuera del aparato institucional, dinámica que resulta usual en áreas de frontera (Fischer 2014). La autoridad estatal emite un “mensaje de dominación” (Abrams [1977] 2000) cuya recepción se proyecta en el efecto que produce en los individuos o colectividades a los que administra. Desde esta mirada, la “formación del Estado” es una construcción histórica y tiene que ver con el proceso constitutivo de los sentidos que la población atribuye a esta autoridad y a su mensaje, al legitimarlos o no.

La nación, en este escenario, surge como un proyecto orquestado desde el Estado con la aspiración de formar el conglomerado humano sujeto al mandato de una misma autoridad, capaz de defender el territorio con un sentido de pertenencia nacional. La nación como el componente social que se asume y acepta ser parte del Estado, y el Estado como la instancia que la aglutina, disciplina y regula han sido analizados como un todo unitario e inseparable (Oszlak 1978; O'Donnell 1996, 20). Sin embargo, estos procesos no siempre son simultáneos ni paralelos.

La noción que naturaliza al “Estado-nación” resultó efectiva para los teóricos en un contexto decimonónico y cabe entenderse como un proceso histórico que aparece como un contrato social específico (Trouillot [2001] 2003, 153-155), sin que aplique necesariamente a todas las realidades. La articulación se produce entre “economía, nación y sistema de

dominación” –a los que habría que sumar el territorio–, con lo cual la construcción de la nación convoca a sujetos territorializados (Trouillot [2001] 2003, 58; Corrigan y Sayer 2007).

En su formación en la cuenca del Upano, el Estado y la nación aparecen como anclados el uno al otro, mas no como procesos necesariamente simultáneos ni en sincronía, lo que se plasma en la construcción nacional a través de una toma de conciencia y aceptación de esa pertenencia colectiva al Ecuador de parte del pueblo shuar por medio de eventos de evangelización-civilización que se intensificaron desde fines del siglo XIX. Este fin demandó el paso de este grupo étnico por procesos civilizatorios y de evangelización que consigan su adhesión a la disciplina del Estado y la asunción de su pertenencia a un conglomerado social que se identifica como ecuatoriano y católico. La nación, por lo tanto, es el resultado de un proceso en el que estos pueblos asumen esta condición, acorde con sus requerimientos de articulación a esta forma de asociación y de poder, pero también a instancias de sus demandas particulares (Pandey 2015; Trouillot [2001] 2003).

Como efecto de ese imaginario difundido entre los jíbaros, y su propio interés como grupo, ellos adoptaron la nacionalidad ecuatoriana conscientes de la situación de sujeción que implicaba la ciudadanía, de la que esperaban garantías y frente a la cual asumieron responsabilidades. Este pueblo ha vivido una “conversión” –o muchas conversiones– (Rubenstein 2005). Uno de los entrevistados, Leonidas Shakai, sintetiza este sentido de pertenencia a la patria ecuatoriana: “para nosotros es todo el territorio ecuatoriano y que todos los que estamos asentados en ese territorio somos ecuatorianos, por eso es que, desde niños, toda persona tiene ese pensamiento de que la patria es el lugar en donde hemos nacido, al cual debemos defender”.¹⁵

Desde los “márgenes”

En las teorías del Estado moderno se observan las estrategias de establecimiento de un orden racional de la política y la sociedad. Quedan fuera de esta distribución áreas dislocadas de una administración centralizada

¹⁵ Entrevista en Macas, abril de 2016.

con base en un orden determinado. Las sociedades inmersas en este estudio se ubican en esta categoría de margen, percibida como parte de las demandas del Estado para existir y, a su vez, como la excepción “componente de la regla” (Das y Poole 2004, 19). No procede en tal caso la catalogación de los márgenes en su aspecto espacial, sino en las prácticas legales colonizadas por otras maneras de regulación surgidas de las “urgentes necesidades de las poblaciones de asegurar su supervivencia política y económica” (Das y Poole 2004, 19).

La naturaleza del Estado en los márgenes se resuelve en el ejercicio cotidiano, allí se generan mecanismos reguladores que configuran la autoridad (Das y Poole 2004), y la relación entre legitimidad y dominación se vuelve tenue e ilegible. Tsing (1994, 279) los cataloga como aquellos sitios en los que se plasma la inestabilidad de las categorías sociales, “lugares fuera de la vía”. Los márgenes aparecen, así, como espacios diferenciados, donde existe dificultad para implantar la norma y las posibilidades de inclusión.

El Estado en los márgenes se ha divisado como “débil”, “fallido” o “parcial”, como formas incompletas o frustradas al no ajustarse al modelo ideal; sin embargo, la noción de “margen” distorsiona esta realidad y condiciona la comprensión de este poder. Una revisión del lenguaje parte por concentrarse, no en los límites que dicta la geografía política sino en el margen concebido como “ese espacio altamente movable, volátil, palpable y personificado en el que el poder del Estado se vive y se siente como un deslizamiento entre amenaza y garantía” (Poole 2009, 603). De tal manera, los márgenes del Estado son “dominios semánticos y culturales opacos” (Poole 2009, 629; Asad 2008), espacios donde la sociedad se mueve entre lo legal y lo ilegal, donde se realizan los vínculos entre las expresiones de la institucionalidad estatal y los regímenes privados de soberanía, ciudadanía y regulación.

En lo referente a las clasificaciones que establecen la diferencia entre lo local y lo global, Tsing (1994, 282) lamenta una separación como esta que propicia una visión dicotómica entre un núcleo complejo y activo con llegada transcontinental, y una periferia “estática y delimitada localmente”. Desde esta lente, la división centro-periferia impide identificar las preocupaciones de los pueblos europeos y apreciar el impacto global de la agencia en los no europeos.

Krupa y Nugent (2015) analizan los procesos transfronterizos en los que se construye el Estado, en los contextos regional e internacional. Sugieren que los modelos nacional-territoriales de formación del Estado se insinúan en el ejercicio de la vida cotidiana, proyectándose como núcleo-periferia, centralización y descentralización, o la opacidad que producen los centros burocráticos y sus márgenes para la comprensión de las múltiples formas de afirmación del poder.

Estos espacios asumidos como periféricos o marginales, son entornos con vida propia, en los que se transparentan las particularidades que asume esta idea de dominación política, y el Estado se muestra en sus diversas facetas. La historia política del suroriente en Ecuador visibiliza las múltiples formas en que esta autoridad se posicionó en las poblaciones de la región, y cómo se desplegó en la interioridad de los cuerpos sociales para convertirse en una forma de sujeción “políticamente organizada” (Corrigan y Sayer 2007, 51). Sin embargo, la marginalidad histórica del oriente, en cuanto a su gobernabilidad, resulta paradójica y contrasta con la importancia estratégica que la región ha revestido en el imaginario de los ecuatorianos en el transcurso del tiempo, ya sea como espacio a defender, encarnación de la patria y promesa a futuro desde el punto de vista económico.

Capítulo 2

La historiografía sobre el Estado en el suroriente para la primera mitad del siglo XX

En este capítulo examino otras lecturas historiográficas sobre el Estado en el suroriente, con especial interés en lo referente tanto al mundo shuar como a las interpretaciones que se han dado sobre el Estado y su presencia o ausencia en la región, particularmente en lo que concierne a las misiones religiosas y su agencia. Hallo los puntos de acercamiento y distanciamiento que muestra la propuesta que ensayo, en comparación con otras miradas que han buscado definir al Estado en la región. Analizo, en un primer momento, cómo vislumbran las etnografías clásicas, válidas para la época de estudio, la relación entre los jíbaros y el Estado. Analizo, a continuación, cómo entienden otras lecturas historiográficas la delegación del poder a las misiones católicas, concretamente a la salesiana, y la relación que se establece entre los gobiernos liberales de tendencia anticlerical y las misiones salesianas, a raíz de la Revolución Liberal de 1895, para culminar con la interpretación que ubica la llegada del Estado a partir de mediados del siglo XX. Planteo, como cierre del capítulo, algunas impresiones sobre la historiografía pertinente en el suroriente para el período de análisis.

Los jíbaros y el Estado en la historiografía

Los procesos de estatización y ecuatorianización del Oriente van en paralelo al de evangelización (Plaza [1852] 1925; Vacas Galindo 1895; Izaguirre 1925; Brito 1942; Jouanen 1941; Tobar Donoso 1953; García

1999). La estrategia de inserción estatal en la región amazónica se apoyó en las órdenes y congregaciones religiosas, instrumentos para construir soberanía en zonas no delimitadas entre Ecuador y Perú (García Jordán 1998). Ello responde a que, a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, la extracción de gomas elásticas dinamizó la economía de la cuenca amazónica e intensificó la presencia estatal peruana en la región (Soria 2007; Santos Granero y Barclay 2002). El presidente Antonio Flores Jijón, en 1888, llevó a la práctica las negociaciones con el papa León XIII para la creación, en el Oriente, de cuatro vicariatos apostólicos encargados a distintas misiones: Napo a los jesuitas; Macas y Canelos a los dominicos; Méndez y Gualaquiza a los salesianos y Zamora a los franciscanos (Izaguirre 1925; García 1999; Esvertit Cobes 2008). Este proceso configuró dos espacios diferenciados en el Ecuador: el primero refiere a la Amazonía norte, la cuenca del Napo, que está directamente vinculada al sistema cauchero dependiente de Iquitos (Gamarra 1996; Barclay 1998; Muratorio 1998; Santos Granero y Barclay 2002). Allí, el Estado se materializó en los “señores rivereros” (Gamarra 1996, 63), quienes establecieron una organización social y espacial afincada en torno a la figura del patrón. La expresión “señores rivereros” es utilizada en documentos ecuatorianos a partir de 1900, se la entiende como sinónimo de patrones caucheros. Posteriormente, estos fueron identificados como “blancos” y, para el año 1918, como “hacendados” (Barclay 1998, 132). Ellos se afincaron a orillas de los ríos navegables (Barclay 1998, 132).

El segundo espacio integra las cuencas del Morona y del Santiago; esta ecología, en cambio, ofreció condiciones menos favorables para la extracción del látex, con predominio de especies que generaban poca rentabilidad (Salazar 1986). Ello suscitó una mayor interdependencia con los ecosistemas serranos y, por consiguiente, un proceso de penetración azuaya a partir de la mitad del siglo XIX a esta subregión a la que denominaron el “Oriente Azuayo” (Esvertit Cobes 2001, 570), sobre todo durante el auge de la explotación de la cinchona y minerales extraíbles como el oro (Palomeque 1990).

Las descripciones correspondientes a esta época proyectan a esta y la del norte, como regiones alejadas de la institucionalidad y prefiguradas fuera de la civilización (Proaño 1878; Vacas Galindo 1895; Rivet 1907; Jaramillo Alvarado 1922; Up de Graff 1923; Saville 1929; Conde

[1931] 1981). Este tipo de apreciaciones sobre la región y sus ocupantes se deja leer desde distintos ángulos, ya sea desde la etnografía clásica que se refiere a los jíbaros y su entorno o desde la historiografía que ha abordado la región en un afán por elucidar su estatus político.¹⁶

El Estado y los jíbaros en las etnografías “clásicas”

Del shuar se ha dicho que es uno de los pueblos indígenas más estudiados y reconocidos de toda la región amazónica (Gnerre 2014).¹⁷ Esta etnia ha sido descrita desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales, así como por viajeros interesados en explorar su hábitat y obtener noticias sobre su potencial productivo, o como curiosidades exóticas. Parte de su atractivo fue la práctica de reducción de cabezas de sus enemigos, que fue prohibida en Ecuador en los años sesenta. Los estudios fundacionales sobre este pueblo, realizados a principios del siglo XX, evidencian las particularidades de esta cultura y dan cuenta de una época y forma de construir al otro desde la academia. Estos trabajos son los de Karsten ([1935] 2000) y Stirling (1938) cuya producción abarca buena parte de la época analizada. Esta sección se detiene en la visión de estudios etnográficos sobre la relación de los jíbaros con el Estado o sus representantes en la región, y la interpretación que a este respecto ofrecen los etnógrafos.

Karsten y “los cazadores de cabezas de la Amazonía occidental”

Rafael Karsten realiza su trabajo sobre los “indios jíbaros”,¹⁸ con un presente etnográfico situado entre los años 1916-1918 y 1928-1929. Enfoca su estudio en las inmediaciones de los ríos Upano y Morona. Para este autor, la denominación “jíbaro” abarca numerosas tribus semejantes entre sí en sus

¹⁶ Me remito a la historiografía que circuló en el siglo XX y que cito a lo largo del libro, cuando es pertinente.

¹⁷ La congregación salesiana mantiene, como parte de su política institucional, un aparato editorial. Para el caso ecuatoriano, se difunden variedad de estudios referentes al pueblo shuar, entre otras temáticas, a través de su editorial Abya-Yala.

¹⁸ El autor se refiere a este pueblo amazónico como “cultura jíbaro” o “tribus jíbaras”. Para mantener la terminología del autor, utilizo el gentilicio de “jíbaros” cuando aludo al pueblo shuar.

formas de vida y lengua, pero políticamente independientes y frecuentemente hostiles entre unas y otras. Los grupos jivaroanos a los que observó fueron shuar, achuar y aguaruna (Perruchon 2003, 11). Según este autor, este pueblo se autodenomina shuara, mientras llamarlos “jívaro” parece ser una distorsión del español (Karsten [1935] 2000, 18). Karsten observa a los grupos del norte, ubicados entre los afluentes del río Pastaza, con el objeto de establecer las diferencias entre quienes habitaron ese espacio y las “tribus jívaras” que vivieron entre los ríos Upano y Morona.

La cultura material de estas “tribus” se había mantenido inalterada y solamente registró ciertas modificaciones. Persistía, por ejemplo, “en su forma original”, la costumbre de “cazar cabezas” (Karsten [1935] 2000, 18), en tanto que las formas de percepción simbólica permanecen aún sin alteración. Cabe destacar, sin embargo, que esta mirada no podría generalizarse para toda la población shuar de la región amazónica, una vez que los misioneros ya habían incursionado en ciertos espacios y aplicaban estrategias civilizatorias a esta etnia.

El proceso independentista de principios del siglo XIX frenó momentáneamente los avances de la Iglesia católica y las órdenes seculares entre los pueblos que no se habían convertido aún a su credo. A ello atribuye Karsten que no se registre, hacia la primera mitad del siglo XIX, ninguna expedición de importancia a la zona de los jíbaros. Entrada la segunda mitad de ese siglo, en 1869, el presidente Gabriel García Moreno se apoyó en los jesuitas y los trajo de vuelta a sus antiguas misiones de las que fueran expulsados en 1852, durante la administración del presidente Urbina (Pareja Diezcanseco 1969). Iniciaría así una nueva etapa de evangelización, con la Iglesia y las órdenes seculares para pensar en la “sujeción o conversión de los paganos” (Karsten [1935] 2000, 20), aunque en lo concerniente a los “jívaros”, su éxito sería reducido. Eloy Alfaro, representante de las fuerzas liberales de corte anticlerical, llegó al poder en 1895, y proscribió nuevamente a los jesuitas en los sitios donde tenían misiones en la región oriental, y en el resto del país (Regalado Loaiza 2014).

Entre las escasas referencias que hace de la presencia de los misioneros salesianos, Karsten ([1935] 2000, 20) señala que esta congregación, conjuntamente con los dominicos y franciscanos, permaneció en la región, pese a la oposición alfarista. Relata ciertos intentos de fundar estaciones misionales o escuelas católicas entre los grupos que vivían alrededor del

río Santiago y sus tributarios, pero señala que estas tuvieron corta duración. Se cuentan entre ellas, una escuela de los franciscanos, existente hacia 1888, en los alrededores del río Arapicos. Otra por el río Upano, en 1899, fundada por el dominico Vacas Galindo. En la zona de Canelos, los mismos dominicos habían creado una escuela exclusiva para jíbaros.

Karsten se refiere brevemente a una misión salesiana en las inmediaciones del río Santiago. A más de las congregaciones católicas, otra de tendencia evangélica, la Unión Evangélica Misionera, procedente de Estados Unidos, se instaló desde 1902 (Karsten [1935] 2000, 21). Estuvo presidida por el pastor Freeland y, desde 1905, llegó otro de apellido Olson. Los evangélicos tuvieron menor éxito que los católicos porque, a su parecer, carecían de experiencia y portaban aspectos psicológicos distintos (Karsten [1935] 2000, 21). Durante su estadía entre los indígenas del Upano no había ninguno convertido a estas creencias. En el imaginario de Karsten, la conversión de los jíbaros al catolicismo o alguna otra religión se avizora como imposible. Afirma no haber hallado a ningún converso al catolicismo durante su estadía en el Upano. Según sus predicciones, estos indígenas no asumirían voluntariamente ninguna forma de cristiandad, “lo único que desean es mantener su independencia política y mental” ([1935] 2000, 21). Los jíbaros habrían mostrado heroísmo al resistir los intentos de los misioneros católicos para convertirlos. Ellos sabrían “instintivamente... que la introducción a la civilización cristiana significa el inicio de la esclavitud política y la degeneración cultural” ([1935] 2000, 21).

El texto no deja de lado la “fiereza” de los jíbaros y el recuerdo del levantamiento de 1599, cuando habrían destruido las ciudades hispanas edificadas para los exploradores de concentraciones auríferas en la región. Este episodio estigmatiza al pueblo shuar como violento, a más de otras características culturales que son muy destacadas por otros autores, entre las que sobresalen la cacería y reducción de cabezas, como su predisposición para la guerra.

El autor encuentra amistosas las relaciones de aquellos jíbaros antiguos con los blancos y con otros grupos étnicos, lo que sería positivo porque les facilitaba viajar por aquellos territorios y realizar intercambios comerciales. Tanto los mestizos de Macas como los comerciantes de caucho que algunas veces los visitaban, tendrían como regla ser prudentes en su trato con ellos.

La influencia de la cultura europea en el vestido entre los indios asombró a Karsten. La explica en el trueque con pantalones, camisas y telas que recibían a cambio de los trabajos que realizaban para los colonos. Destaca que esta influencia era solo en el vestido pues, a su parecer, aún mostraban tener una cultura homogénea, salvo ciertas variaciones en el dialecto hablado por las tribus del Upano y la Huambisa (Karsten [1935] 2000, 50).

En términos metodológicos, Karsten fue un “etnógrafo escrupuloso que registraba cuidadosamente lo que oía y veía” (Perruchon 2003, 15). Pero, en la práctica, hay momentos en que carece de la prolijidad que demanda una investigación como la que realiza. Sin embargo, Michael Harner califica a su trabajo como uno de los pocos estudios serios existentes sobre este grupo étnico para inicios del siglo XX, aunque al formular su crítica al trabajo de Karsten apunta que sus afirmaciones resultan “vagas” y “sumamente discutibles” (Harner 1978, 2).

El estudio de Karsten no es una etnografía *in stricto sensu*, por lo fragmentado y discontinuo, con un corto trabajo de campo (Beals 1937; Perruchon 2003, 14). Stirling comenta que pierde algo de su valor porque aplica demasiada teoría antropológica y, en oportunidades, es difícil detectar qué información ha sido recabada directamente desde los indígenas y cuál es el resultado de la interpretación del autor (Stirling 1938, IX).

M. W. Stirling, estudio histórico-etnográfico sobre los indios “jívaros” (1938)

M. W. Stirling (1938) inicia su trabajo comentando la cantidad de producción intelectual existente sobre los “indios Jívaro”, quienes desde 1540 ya establecieron contacto con la cultura europea. Se considera que el mayor valor de su obra, y lo que la justifica, radica en la articulación que consigue entre las fuentes escritas más tempranas conocidas sobre el grupo étnico shuar, con las ilustraciones que los representan (Stirling 1938, IX). El levantamiento de la información etnográfica realizado entre los jíbaros, ubicados en las inmediaciones de los ríos “Paute, Upano, Yaupe y Chinganasa y Alto Marañón”, data de los años 1930-31. Stirling (1938, X) formó parte de la expedición latinoamericana de carácter científico.

En su obra, Stirling no aspira a delinear una descripción etnológica completa de los jíbaros, sino que intenta presentar al máximo el material factual con muy poca especulación teórica. Harner (1978) señala la

problemática del trabajo de Stirling (1938) en el que sus datos resultan limitados. El propio Stirling, citado por Harner (1978, 2), habla de los inconvenientes metodológicos para la realización de su trabajo, relacionados fundamentalmente, con la falta de tiempo suficiente para describir los sitios explorados. No obstante, realiza una selección de algunas características de la cultura shuar: sus creencias acerca de lo sobrenatural, sus formas de guerra y la reducción de cabezas. Busca demostrar que estas prácticas no fueron privativas de los jíbaros, sino que las compartieron los habitantes de gran parte del norte de los Andes. Esto como parte del “método histórico” que permite ver los cambios de población y la introducción, aparentemente en el período posthispánico, del uso de la cerbatana. Stirling encuentra que las altas civilizaciones de los Andes occidentales, a inicios del siglo XVI, diferían de la cultura “casi primitiva” de los jíbaros solo en aspectos superficiales y mostraban únicamente distintos niveles de desarrollo de una misma trayectoria cultural (Stirling 1938, XI).

El autor reconoce que estos indígenas se identificaban a sí mismos como “shuaras”, sin embargo, los llama “jíbaros”. Los describe como grupos que vivían dispersos con muy poca conciencia de algún tipo de unidad política (Stirling 1938, 2). Se los ha nombrado según el topónimo de los ríos mayores y afluentes de la zona, por lo tanto, se los conoce como pastazas, moronas, santiagos, etc. Stirling reconoce que existen grupos con alguna permanencia geográfica que muestran tener cierta unidad. Los jíbaros se han asentado en los valles de los ríos Zamora, Upano y del Alto Pastaza. A más de compartir un amplio territorio, lengua y cultura, estos pueblos contrastaban notablemente con sus vecinos, a inicios de la década de 1930. La diferencia radica en su “fina apariencia física, vivacidad, energía y amor a la libertad” (Stirling 1938, 2).

El autor muestra cómo la imagen de fiera que ha caracterizado al pueblo shuar históricamente fue construida desde la dominación hispánica temprana, con Benavente en 1540, quien los describió como la “más arrogante de todas las tribus de las Indias” (Stirling 1938, 2). La misma versión continuó repitiéndose siglos después, cuando el franciscano Prieto (1815) describe a los jíbaros como los “infeles más crueles de esta parte de América”, aclarando que no eran bárbaros sino más bien extremadamente inteligentes. Su amor por la libertad y la independencia

permitió que resistieran a los afanes de sometimiento que ya los incas mostraron. Por más de 400 años, ellos han resistido a los intentos de dominación de parte de los blancos (Stirling 1938, 2-3).

Se trató de pueblos sin jefaturas y políticamente no aparecen muchos cambios de lo que se describe para el siglo XVI, pero Stirling señala que son tribus que viven en constantes guerras entre sí. Los jefes lo eran solamente para los enfrentamientos bélicos y se los seleccionaba entre los más crueles (Stirling 1938, 38). Su organización política era muy simple, bajo una lógica patrilineal. Perruchon (2003) identifica que el propio Karsten se contradice al afirmar que cuando un niño jíbaro llegaba a los dos años de edad, se le celebraba una fiesta en la que un anciano –o anciana, si era niña–, le transmitía identidad social, lo que muestra que ello no era privativo de los varones.

La autoridad emanaba, por lo general, del más anciano, identificado como *curaka*, y se lo seleccionaba por sus destrezas guerreras, triunfos que se plasmaron en las cabezas reducidas de los enemigos muertos por sus lanzas. Se organizaban en torno a grupos de parentesco que compartían el mismo techo, constituían unidades autosuficientes y estarían constituidos en términos de su funcionalidad para la guerra. En teoría, la sucesión de estas jefaturas sería hereditaria hacia el hijo mayor, siempre y cuando este tuviera aptitudes bélicas (Stirling 1938, 41). Stirling no deja ver las alteraciones que se producían en la cultura shuar por influencia de los contactos externos, aunque sí menciona la apropiación de instrumentos tecnológicos de la cultura occidental, a lo largo de los siglos de contacto.

Los estudios etnográficos mencionados llaman la atención por las pocas apreciaciones que contienen sobre la influencia de los misioneros y los cambios que su presencia introdujo en la cultura jíbaro. Las apreciaciones de Karsten y las de Stirling son muy escasas en este sentido, al igual que el proceso de cristianización que vivían los habitantes del suroriente. Más aún si se toma en cuenta que, a lo largo de los períodos en que se llevaron a cabo estos estudios (1916-1918 / 1928-1929 Karsten y década de los años 1930 Stirling), los salesianos avanzaban con la creación de centros misionales: Indanza, 1914; Cuchanza, 1915; Aguacate, 1916; Macas 1924.¹⁹ No obstante, los trabajos etnográficos entran en

¹⁹ AHMS, documentación de los distintos fondos y casas de las misiones en el Oriente.

una recolección extensa de los comportamientos culturales, pues desde la óptica positivista de la época era importante describir estas formas de vida que se enfrentaban a cambios inminentes en sus culturas e incluso a su desaparición (Penny 2003).

Sobre la presencia salesiana y su influencia en la cultura jíbara, Stirling (1938) no hace avance alguno, la mención a las misiones católicas y protestantes es superficial. Al hallar a los jíbaros vestidos a la usanza de los colonos, por ejemplo, no relaciona esta situación con la entrega de ropa y telas que realizaban los misioneros y la infiere solamente como parte de la influencia de los comerciantes. Esta indiferencia frente a la acción misional se desprende quizá del afán de estos estudios por hallar aún en “estado puro” a estos grupos étnicos, invisibilizando otras realidades que se volvían latentes en aquellos momentos. Se ha planteado a las sociedades selváticas como conglomerados que funcionan sin intervención del Estado (Clastres 1981), lo que contribuye a que se las mire como “primitivas” o pre-políticas (Hobsbawm 1983). Hay planteamientos que conciben a las selváticas como sociedades que se han construido evitando la aparición del Estado, lo que implica que no se visualicen autoridades con poder y que, cuando se las percibe, se les atribuyan sentidos solo para la guerra y la venganza. Se interpretan estas lógicas como formas de rechazo a la aparición de cualquier tipo de autoridad (Clastres 1981).

Los misioneros católicos como “delegados” del Estado en la historiografía

Desde la época hispánica, se delegó la administración del Oriente a las misiones católicas, situación que se mantuvo hasta el siglo XX, con las adaptaciones del caso. Se percibió un proceso de “misionarización” que se explica en la “incapacidad” de los gobiernos para administrar los extensos territorios de su jurisdicción (Taylor 1994c, 20). Los misioneros tendrían una suerte de “relevos” que aseguraron la presencia de la Corona en zonas mal delimitadas, codiciadas e invadidas por Portugal. No obstante, se debe recordar que, en la época hispánica, la Iglesia católica compartió sin reservas el poder político con la Corona, lo que vuelve común el hecho de que los religiosos detentaran poder en el manejo estatal (Taylor

1994c, 20). Las tierras orientales estaban ocupadas por poblaciones que, por lo general, mostraban actitudes hostiles hacia quienes intentaran imponerles su cultura. Asumidas como las llamadas a acercarse a estas poblaciones, por disposición de la Corona, las misiones se encargarían de abastecer y supervisar la mano de obra y el tributo indígenas, sostén de la economía en el período hispánico (Taylor 1994c, 26).

Durante los primeros años de la República, los curas de montaña dependientes de la Iglesia secular se hicieron cargo de las misiones. En aquel entorno religioso se vio la estadía en esta región como una etapa de transición en la formación sacerdotal-misional o como escarmiento. Los jesuitas fueron los únicos llamados a “civilizar” a estas poblaciones (Esvertit Cobes 2008, 36). Las misiones, en general, en este período, serían el “único recurso” para tener cierto control sobre estas poblaciones y territorios, y las que paliaron de alguna manera la falta de efectividad de la administración civil (Esvertit Cobes 2008, 37). Para la segunda mitad del siglo XIX, los curas eran verdaderas autoridades en el Oriente (Villavicencio 1858b). Los misioneros conformaron varias reducciones en Macas, Gualaquiza y Zamora, aunque estas se mantuvieron en estado precario tanto por la escasez de presupuesto y misioneros como porque los jíbaros impedían que estos establecimientos fueran permanentes (Vacas Galindo 1895; Rivet 1907; Izaguirre 1925; García 1999). Las reducciones, mencionadas también como “reservas”, fueron formas de control de la población local que refieren a su agrupamiento en áreas delimitadas espacialmente. Las misiones en el suroriente fueron las autoridades visibles en la región hasta avanzado el siglo XX (Salazar 1986; Restrepo 1991; Ruiz Mantilla 1991; Rubenstein 2005).

Villavicencio (1858b) menciona que, para mediados del siglo XIX, no solo las misiones materializaron la presencia ecuatoriana en el Oriente, allí aparecen distintos agentes económicos y un sector de la población nativa que se reconocía como ecuatoriana. Entre aquellos agentes se incluyeron viajeros, patronos, comerciantes, colonos, soldados, policías, misioneros quienes, en conjunto, serían la expresión de la “cultura dominante” en las relaciones cotidianas en el nororiente ecuatoriano y con los Naporuna específicamente (Muratorio 1998, 34). Este conjunto de actores no constituyó un todo unitario, pero frecuentemente ejerció la dominación como clase.

Aquella estrategia de administración de poblaciones, a través de las misiones y como mecanismo de cuidado de la frontera, estaría vigente a fines del siglo XIX, en la etapa de los gobiernos “progresistas” (1884-1895), como efecto del interés que provocaba el Oriente en distintos sectores por su producción, tanto de gomas elásticas como de otros recursos de origen vegetal o animal.

Ubicada en la tendencia liberal-católica, la historiografía inscribe como “progresistas” a los gobiernos de José María Plácido Caamaño (1884-1888), Antonio Flores Jijón (1888-1892) y Luis Cordero (1892-1895) (Pareja Diezcanseco 1979, 515). Como mencioné en párrafos anteriores, la región se repartió en cuatro vicariatos apostólicos y estos se asignaron a distintas congregaciones católicas, de manera que los misioneros actuaron, una vez más, como base importante de la estrategia para gobernar a la Amazonía. En la misma tónica, Taylor (1994c, 26) se detiene en la temática de la implantación misionera entre 1800 y 1960, en la región, y encuentra que aquella presencia sería el reflejo de la evolución política y económica del Alto Maraón durante este período.

Así, en el Oriente, el Estado habría “delegado” las responsabilidades que le fueran inherentes hasta cuando inició su proceso de expansión, como resultado de la explotación y exportación petroleras, hacia la década de 1970, con mayor influencia en el nororiente donde se hallan los campos petroleros. Esta “delegación oficial” de la administración de la población y territorio en el Oriente a los jesuitas, permitiría que estos religiosos ejercieran directamente el poder hasta que el gobierno liberal los desterrara en 1896. A raíz de la Revolución Alfarista (1895), se anuló el Concordato, acuerdo firmado con la Santa Sede en el contexto garciano, que respaldaba la influencia del gobierno en la acción de la Iglesia católica y otorgaba, a su vez, amplio poder a esta institución sobre la sociedad, en los campos ideológico y político. Con el advenimiento del liberalismo, se separaron en el plano formal los poderes de la Iglesia y el Estado.²⁰ Culminaría así aquella relación, lo que no entrañó que las misiones perdieran el control y el poder sobre la región amazónica. Este proceso fue modificado a partir de 1950, con el inicio de la ampliación del aparato institucional, cuando el Estado consiguió una presencia más

²⁰ Si bien el Concordato se había roto en 1877 durante el mandato de Ignacio de Veintemilla.

evidente en la región por la vinculación de la zona nororiental a la explotación petrolera (Chamorro y Cuesta 1996; Gómez y Moreno 1996). Sin embargo, el suroriente, por su vinculación marginal a la producción del petróleo, adquirió otro talante y la presencia misional salesiana fue gravitante hasta entrada la década de 1970 (Regalado Loaiza 2014).

La “delegación” del poder a los salesianos

De los misioneros en el suroriente, para el momento que abarca este análisis, se percibe que ejercieron el mismo papel que los hacendados jugaron en la Sierra, como representantes estatales expresamente entre las comunidades shuar. “La misión ordenó lo fundamental de las actividades económicas, educativas, sanitarias, viales, etc. y tuvo un gran peso político en el escenario regional” (Restrepo 1992).

A Taylor le resulta “impresionante” (1994c, 50) el crecimiento de la Misión Salesiana, a la que observa entre 1894 y 1959, a través de sus internados para niños y niñas y sus centros misionales. A partir de 1890, estas misiones gozaron del apoyo del Estado porque este vio en ellas un medio de defensa contra el avance peruano (Taylor 1994c, 50). Los misioneros serían los únicos que iban a conseguir mantenerse en el lugar, gracias a la “fuerza que les proporcionaba el ideal evangelizador” (Salazar 1986, 35).

Desde la antropología y la etnohistoria, Rubenstein se remonta al siglo XVI, para argumentar que los Estados español y republicano tendieron a ignorar a los jíbaros desde la conquista europea hasta entrado el siglo XX, ante la resistencia que opusieron a la civilización. Los misioneros católicos desempeñaron un papel protagónico como autoridades en aquel espacio, con una estadía definitiva en el siglo XX. En el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, los salesianos respondieron a las presiones territoriales desde el Perú. Sería la carencia de recursos por parte del gobierno ecuatoriano para propiciar la colonización de la región a gran escala y la construcción de vías para comunicarla con el resto del país, lo que lo llevaría a “delegar” a las misiones la conversión del pueblo shuar al catolicismo y, con ello, la adquisición de ciudadanía. Desde esta visión, la “debilidad” del Estado se expresa en la necesidad de delegar funciones a los salesianos (Rubenstein 2005, 31).

En este punto, la interpretación que ensayo toma distancia de la propuesta de Rubenstein, en tanto la delegación no deriva de una debilidad del Estado sino, al contrario, informa de una estrategia para fortalecerse al contar con quien pudiera erigirse como regulador de las relaciones sociales en una zona marginal de la frontera suroriental. Desde esta lectura, no fue la debilidad del Estado lo que llevó a los misioneros a trabajar en la Amazonía, sino que el Estado se hizo presente en la región a través de las misiones, ellas lo encarnaron y eso no implicaba que fuera débil o fuerte, sino que este poder buscaba otras formas de legitimarse entre los gobernados (Nordstrom 2000).

De tal manera, la historiografía que analiza la participación de las misiones católicas en las atribuciones del Estado menciona la delegación de poder a los religiosos y religiosas, pero no los identifica como detentores de la autoridad estatal, sino más bien como sustitutos de este poder (Taylor 1994c, 49).

Los gobiernos liberales y las misiones católicas

En 1899, tras la Revolución Liberal (1895), quienes siguieron esta tendencia ideológica y política mermaron las prerrogativas de la Iglesia católica y disminuyeron su protagonismo al imponer la educación laica, entre otros mecanismos que perseguían restar la influencia clerical en la vida política nacional. Sin embargo, en la Amazonía esta separación ha sido categorizada como “ficticia” porque allí la Iglesia mantuvo privilegios, sin dejar de constituir “el sector protagónico con el objetivo siempre presente de incorporar a la cultura ‘occidental’ y ‘cristiana’ a las sociedades que no se regían por sus normas y paradigmas” (Restrepo 1991, 135).

Con el liberalismo en el poder desde 1895 y la postura anticlerical de los gobernantes las misiones dejaron de tener el reconocimiento oficial. Los jesuitas del Napo, por ejemplo, fueron expulsados al igual que los capuchinos y salesianos que trabajaban en las zonas urbanas (Guerriero y Creamer 1997, 33). No obstante, la presencia de los misioneros salesianos en la Amazonía fue tolerada a fin de garantizar cierto control sobre el territorio shuar y sus habitantes (Bottasso 1982, 57). Las misiones ofrecieron el espacio político, económico, cultural e ideológico en el que se condensaría la intersección entre el mundo indígena y la ‘sociedad

nacional³; los gobiernos liberales seleccionaron, para permanecer en la Amazonía, a quienes resultaban funcionales a su proyecto, más allá de su posición anticlerical.

La historiografía procedente del medio salesiano reconoce que los misioneros ejercieron quehaceres estatales a más de las “tareas exclusivas” relacionadas con su acción pastoral. Dedicarse a las “tareas materiales” no siempre ha sido favorable para la institución tanto porque la ha distraído de objetivos que le resultan más importantes como porque el vínculo con el poder le ha restado “libertad y credibilidad” (Bottasso 1993c, 90). ¿Por qué entonces, los misioneros habrían asumido los planos material y espiritual del Estado en este escenario? Para Bottasso, quien se posiciona desde la esfera misional, el poder de la congregación en la región fue la respuesta a la obligación de la Iglesia de “defender a los débiles, denunciar los abusos, ser la voz de los que no la tienen y, sobre todo, proponer a los hombres unos valores para los cuales valga la pena vivir” (Bottasso 1993c, 90). Lo cual en cierta medida delinea el proyecto particular de los Hijos de Don Bosco, su estímulo para trabajar en el medio selvático. Sin embargo, esta opinión no asume la estrecha relación entre las misiones salesianas amazónicas y el plano estatal.

Es oportuno anotar que en el discurso militar del siglo XX se identifican contenidos similares referidos a que la institución, por atender asuntos de la comunidad, descuida su tarea esencial relacionada con la defensa y seguridad del Estado (Ortiz 2006a). Esto deja ver que la autoridad se adaptó a los requerimientos de cada región. No existe un esquema uniforme en la construcción del poder estatal.

Los argumentos de Bottasso aluden, además, a la situación económica que debía enfrentar la misión, echando mano de la limosna de los feligreses. Hay que destacar que los misioneros y su gestión se sostuvieron con limosnas, lo cual contribuye a la victimización de los actores y, a su vez, ennoblece su trabajo. No se pierda de vista que esta estrategia de financiamiento estaba prevista por la Iglesia, justamente para propagar la fe y potenciar la cobertura universal de la cristiandad. En el mundo católico la caridad cristiana es una vía para la salvación del alma, como uno de sus dogmas de fe; y este medio ha movido históricamente la

expansión de la cristiandad, al dotarla de recursos económicos para la continuidad de su proyecto (Lenti 2010). Este medio, a su vez, exhibe la condición sagrada del Estado como uno de los estatutos en los que funda su poder (Krupa y Prieto 2015).

La defensa de las fronteras fue uno de los objetivos compartidos por esta diversidad de actores presentes en el suroriente.²¹ Los intereses del Estado liberal de imponer su dominación en la región no fueron distintos a los perseguidos por los gobiernos anteriores. Entre los objetivos principales estaba ocupar los territorios orientales para frenar los avances del Perú y, a su vez, buscar líneas de comunicación con el Atlántico (Plaza [1852] 1925; Proaño 1878; Vacas Galindo 1895; Jaramillo Alvarado 1922). La principal estrategia para conseguirlo apostó por las misiones como un aparato civilizatorio y para crear, concomitantemente, una infraestructura de comunicación (Muratorio 1998, 169). Los propios misioneros abrieron trochas para facilitarse el conocimiento y avance de su proyecto y, por lo tanto, el control de la región.²²

Pese al antagonismo aparentemente existente de parte de los liberales hacia la acción salesiana, hubo posturas de exponentes del pensamiento liberal con respecto al Oriente, que consideraban importante sostener a los misioneros en la Amazonía y sugerían al gobierno que así lo hiciera (Esvertit Cobes 2014, 475). Fue el caso de Eudófilo Álvarez, reconocido liberal que desempeñó cargos administrativos de importancia en la región y promovió la colonización de Macas a inicios del siglo XX. La presencia de las misiones era importante por lo que el gobierno debía apoyarlas (Álvarez y Tufiño 1912, 75-77; Esvertit Cobes 2014, 475). La representación y acción de los salesianos llevaría a los liberales a replantear su posición frente a las misiones religiosas en el Oriente. Siendo jefe civil y militar del Azuay, el general liberal Julio Andrade habría ordenado que se escoltara al obispo Santiago Costamagna (sdb) en su entrada

²¹ Como lo muestran los informes que periódicamente enviaron los salesianos a los ministerios de Relaciones Exteriores (AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia). El material en este repositorio da amplia cuenta de esta afirmación.

²² En las distintas épocas de su estadía se registran datos de la agencia de los misioneros en la apertura de caminos, construcción de puentes y trochas, para cuya ejecución se apoyan en los auspicios de los feligreses y de los cooperadores salesianos. AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja Vs LB2, exp. Cutchanza. Registro Oficial n.º 86, Quito, 23 de octubre de 1925.

al Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. El obispo entró acompañado por un piquete de 9 soldados, pese a que deseaba llegar “con su crucifijo y sin armas”.²³

Los liberales pusieron en práctica el discurso patriótico y civilizatorio, en concordancia con el resto de élites, dirigido hacia la colonización y la articulación de la subregión, con el resto del territorio ecuatoriano. El presidente liberal Alfredo Baquerizo Moreno ofreció, hacia 1916, su apoyo y asignó fondos a la Misión Salesiana (Esvertit Cobes 2014, 475). Lo interesante es que mientras los liberales apoyaron a los Hijos de Don Bosco, en el suroriente, en el resto del país se expatriaba a los representantes de las distintas congregaciones o las relaciones se volvieron sumamente tensas (Ortiz 2010).

En 1920, durante la administración de José Luis Tamayo, miembro de la “plutocracia”, fuerza bancaria del liberalismo, las misiones fueron restablecidas oficialmente.²⁴ El presidente José María Velasco Ibarra, en dos de sus mandatos (1934-1936/1944-1947),²⁵ otorgó mayores atribuciones a las misiones, situación que se mantuvo hasta mediados del siglo XX. Se crearon las escuelas fiscomisionales con financiamiento del Estado y se firmaron los primeros contratos de colonización entre el gobierno y los salesianos, iniciativa liderada por Juan Vigna (sdb) (Esvertit Cobes 2014, 475).²⁶ En 1937, en el gobierno de facto de Federico Páez, también liberal, se firmó un *modus vivendi* con las autoridades eclesiales, lo que superaba la ruptura de relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, a raíz de la Revolución de 1895. Paradójicamente, el anticlericalismo se convirtió en respaldo a las misiones de parte de los gobiernos liberales, lo cual explica el poder que adquirieron en la región y la convergencia de intereses que juntó a tendencias que a primera vista parecerían contrarias.²⁷

²³ AHMS Gualaquiza [hechos de] julio de 1902. Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza (1893-1898), exp. I G1.

²⁴ ABANE, República del Ecuador, Registro Oficial Año 2, n.º 96: 4, 1921.

²⁵ Este personaje ocupó el poder ejecutivo en cinco oportunidades, ya fuera por elección democrática o por golpes militares dictatoriales.

²⁶ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, exp. Contrato Misional y de Colonización, 1944.

²⁷ Los discursos de los sacerdotes católicos en contra del liberalismo a raíz de su instauración son elocuentes en este sentido. Mons. Federico González Suárez establecía la diferencia contundente entre el liberalismo y el catolicismo (Ayala 1946, 131).

El financiamiento de las misiones

Desde la formación de la República (1830), se pensó en estos actores para la administración de los pueblos selváticos, como ya se había realizado durante la época hispánica. Para tales casos, la Iglesia católica contaba con los mecanismos idóneos, de manera que la cristianización del mundo no tuviera límites. Los gobiernos realizaron las gestiones necesarias para contar con la bula de la Santa Cruzada para la financiación de las misiones en el Oriente.²⁸

La Convención Nacional (1843) aprobó la iniciativa del vicario capitular de Cuenca para fundar en esa diócesis una entidad recolectora de fondos que permitiera el funcionamiento de un colegio misionero, y emitió un decreto ejecutivo que estableció la institución de la fe en el Ecuador como dependiente de Roma. En 1843, el presidente Juan José Flores negociaría los fondos de la Santa Cruzada para el financiamiento de las misiones (García 1999, 222). Antonio Flores Jijón gestionó, en 1888, con la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, De Propaganda Fide, a fin de que se tomara en cuenta al Ecuador en la distribución económica de las misiones católicas en sectores periféricos. En las últimas décadas del siglo XIX, se tramitó, por solicitud del propio Flores Jijón, la llegada de los salesianos al Ecuador. De Propaganda Fide era el ala del Vaticano dedicada a financiar las misiones y difundir la cristiandad en el mundo (Lenti 2010; García 1999).

La Iglesia católica contaba con las estructuras para sostener a las misiones: operó a través de la recepción de limosnas y donaciones entre los fieles en todo el mundo. Parte importante de las tareas misionales se destinó a integrar adeptos dispuestos a conseguir los medios para apoyar el avance de la cristiandad.²⁹ A raíz de su posesión presidencial

²⁸ De allí se financió el estipendio para los curas de montaña y los costos de los objetos con los que se obsequiaba a los "neófitos", como estrategia de acercamiento (Esvertit Cobes 2008, 38).

²⁹ En el AHMS existe una variada información que grafica la relación que los misioneros mantuvieron con De Propaganda Fide, así como los justificativos de gastos y requerimientos presupuestarios que cubrió esta institución (García 1999; Bottasso 1982; Guerriero y Creamer 1997). Las demandas por mejora de presupuesto y las quejas por la situación económica eran frecuentes de parte de los misioneros (AHMS, Fondo Casas Cerradas, exp. 31, Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, 29 de enero de 1963).

(1888),³⁰ Flores Jijón solicitó al papa León XIII que asignara fondos para que el Ecuador administrara los vicariatos de reciente creación. Como mencioné en líneas anteriores, estos recayeron en Canelos y Macas (dominicos), Méndez y Gualaquiza (salesianos) y Zamora (franciscanos). Flores Jijón pedía al papa que, a excepción del Vicariato Apostólico del Napo, a cargo de los jesuitas, “los otros tres vicariatos queden bajo la dependencia de De Propaganda Fide...” (García 1999, 233).³¹

El proyecto salesiano estaba planificado a largo plazo y preparado para enfrentar situaciones como aquella en la que el anticlericalismo alfariista expulsó a las congregaciones religiosas y les restó atribuciones económicas, bienes y canonjías (García 1999).³² Las estructuras salesianas contaron con los cooperadores, una rama seglar de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, dedicada al apoyo de la gestión misional con limosnas y otras formas de aporte (Regalado 2014). Por otro lado, si el gobierno ecuatoriano incumplió el trato inicial de financiar a las misiones amazónicas,³³ la casa de Don Bosco podría haberlo rescindido, pero más bien persistió en el intento hasta conseguir afianzarse, lo que se evidenció medio siglo después. Para los gobiernos liberales era beneficioso que los misioneros administraran a los jíbaros “con plata y persona”, así, a su vez, los religiosos garantizaban el avance de su proyecto de cristianización.

Pese a las constricciones que de cierta forma tuvieron que enfrentar los misioneros salesianos, ante la aparente falta de compatibilidad con los intereses liberales, consiguieron permanecer y sostener su proyecto de largo aliento. La influencia ideológica de la religión católica logró sostenerse en el entorno nacional, pese a las restricciones que impuso el liberalismo a través de mecanismos que involucraban los espacios público y privado de la población y, más bien, contó con los medios para mantener su protagonismo en la vigilancia y control de la cotidianidad de los individuos (Herrera 2006a, 2006b).

³⁰ Antonio Flores Jijón fue hijo del primer presidente del Ecuador, el general Juan José Flores. Fue protagonista de la política interna e internacional ecuatoriana desde el período garciano (1861-1875), cuando trabajó a favor del traslado hasta el Ecuador de las comunidades católicas que educarían a la niñez y juventud desde mediados del siglo XIX (Ortiz 2011).

³¹ Los jesuitas tenían sus propios medios para la consecución de fondos (García 1999).

³² Datos que ratifican esta circunstancia se hallan también en las crónicas escritas por los misioneros. AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza, exp. AG1, “Crónica de Gualaquiza 1893-1917”.

³³ “Carta de Antonio Flores Jijón solicitando que el Vicariato de Méndez y Gualaquiza sea confiado a los Salesianos”. Quito, 6 de octubre de 1888; Guerriero y Creamer (1997, 342-343).

Las expresiones institucionales del Estado

Las dificultades que opone el Estado moderno en el suroriente se agudizan si se pretende estudiarlo desde su componente institucional. Más aún, si se intenta captar este accionar en espacios en los que la burocracia no se ha consolidado para administrar a una población. Se trata de interpretaciones ancladas en la teoría clásica, fija en las nociones de poder (Buchely 2014). Es una lectura de las ideas weberianas en las que el Estado adquiere la forma de una “organización burocrática, racional y unitaria” (Buchely 2014, 11). Esta acepción ha pervivido por más de un siglo en la academia, pese a no dar respuesta a las expectativas cotidianas y a las necesidades sentidas por las personas.

¿A qué se hace referencia cuando se habla de la burocracia? Son estructuras que responden a un esquema de organización racional, en las que cuentan los conceptos de competencia y jurisdicción. Tienen un mecanismo específico de división del trabajo y una organización jerárquica de sus miembros que se ajusta a unas normas diseñadas con base en el respeto a los escalafones, estructuras que se aspira marchen de manera impersonal e independiente. Hablo de funcionarios remunerados con fondos públicos, cuyo salario responde a la distribución jerárquica y niveles de responsabilidad del cargo. El sistema está pensado para una organización que se fundamenta en la separación entre política y administración. Se supone que esta forma de operación estatal dará paso al crecimiento económico (Buchely 2014).

La teoría social ha confiado en la burocracia como una característica propia del pensamiento moderno. Weber construyó a la burocrática como la forma de gobierno más ajustada a una organización racional, y ese sería el canon que se asimilaría como universal y la vía regular en el imaginario de los Estados. Sin embargo, como propongo en esta obra, no existe homogeneidad en la manera cómo se construyen los Estados, habida cuenta de la diversidad de sociedades y procesos de configuración interna, lo cual demanda rastrear en otras expresiones, no solo en las instituciones, leyes y oficinas del gobierno (Trouillot [2001] 2003); Krupa y Nugent 2015; Abrams [1977] 2000).

El Estado presente en leyes y proyectos de ley

El Estado ecuatoriano mantuvo presencia en la región oriental, pese al “estancamiento e inmovilismo que la caracteriza para la época”, y lo hizo a través de “algunos de los proyectos políticos que se desarrollaron en el país” (Esvertit Cobes 2008, 8),³⁴ dirigidos a la construcción de vías de acceso, y a volver efectiva la administración estatal. Sin embargo, durante las tres primeras décadas de existencia republicana, caracterizadas por la desarticulación económica y la inestabilidad política, se plantearon algunas propuestas destinadas a colonizar, construir vías de acceso y hacer efectiva la administración del Estado en el Oriente, pero tuvieron un alcance muy limitado, fueron inviables o no llegaron a implementarse por diversos motivos (Esvertit Cobes 2008, 8).

Si para su estudio de la generalidad del Oriente durante el siglo XIX Esvertit Cobes (2008) menciona que el Estado tiene presencia a través de proyectos de ley, para el suroriente encuentra que ocurre lo mismo, pero solo a raíz de las décadas de 1940-1950, ante distintos cambios que se suscitaron en la región, los cuales comprometían el proceso de ocupación territorial, a partir de la colonización y actividades extractivas de baja escala (Esvertit Cobes 2014, 476). Esta presencia se plasmó en la emisión de leyes y la creación de instituciones que viabilizarían proyectos de colonización “a gran escala”. En ese contexto, las misiones habrían perdido el papel protagónico detentado hasta tanto, aunque conservaron ciertos espacios de poder (Esvertit Cobes 2014, 476).

Al restringir la mirada hacia el Estado a su faceta material, se vuelve opaca la visión de otros actores que se involucraron en el proceso de forma efectiva, como los misioneros. Ignorar la presencia de la autoridad estatal hasta las décadas de 1940 y 1950 en el suroriente implica invisibilizar los procesos de ecuatorianización vividos por el pueblo shuar; es desconocer el cuidado de los territorios de frontera que tomaron a su cargo los misioneros de Don Bosco,³⁵ desde su arribo a las tierras ama-

³⁴ Si bien Esvertit Cobes (2008) se refiere al período previo al liberalismo (1895) la situación que ella describe no se altera significativamente hasta las primeras décadas del siglo XX. Esvertit Cobes (2014) cubre otro marco espacio-temporal, valioso para este libro.

³⁵ No quiere decir que la autora no conciba la presencia de los misioneros como vectores importantes de autoridad en la región. Acepta, sin embargo, la presencia estatal en la región, la deriva

zónicas. Cabe someter a revisión, asimismo, la visión que encuentra una pérdida de protagonismo de los salesianos en la región, entre los años 1940 y 1950 (Esvertit Cobes 2014). Los hallazgos de esta y otras investigaciones (Salazar 1986, 1985) registran lo contrario. La educación (niños y niñas, shuar y colonos) en los internados —como verifico con mayor detenimiento en líneas posteriores—, una de las acciones más difundidas de la actuación salesiana en el suroriente, atravesó por una etapa de afianzamiento entre 1930 y 1940. En 1950 arrancó un momento de auge que llegó a su cima en la década de 1960, cuando los salesianos recibieron el mayor número de alumnos y alumnas, proceso que se había consolidado desde los años 1920 (Bottasso 1982; Juncosa 2017).

A mediados de la década de 1960, la fuerte influencia de los misioneros sobre los indígenas entró en una nueva faceta, a raíz de la creación de la Federación de Centros Shuar, al alejarse poco a poco de la tutela salesiana para pasar a ser representados por sus propios dirigentes en su relación con los gobiernos. Sin embargo, no puede desconocerse la importancia de los misioneros en el impulso a la conformación de esta organización (Salazar 1986; Shutka 1993).³⁶

Una aparición “tardía” del Estado en su faceta institucional

Vista en su faceta material-institucional, la presencia del Estado en el Oriente del Ecuador sería un hecho tardío que se produjo solo hasta la mitad del siglo XX cuando, con la modernización de las instituciones y de la “sociedad nacional”, aparecieron entidades ligadas al sistema administrativo estatal, en la subregión (Restrepo 1991; Salazar 1977). Hasta tanto, su poder y funciones estuvieron representados por los misioneros salesianos y tuvieron una forma “indirecta y despersonalizada”. Entre las décadas de 1950 y 1960 la institucionalidad estatal penetró la región ante la necesidad de dirigir la colonización, con la constitución del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) (Pozo 2017). Los antecedentes del CREA datan de 1952, con

de cuerpos legales que no llegan a plasmarse en la realidad, lo cual pone en cuestión esta presencia (Esvertit Cobes 2008).

³⁶ Al parecer, los salesianos no abandonaron a la Federación y vigilaban su funcionamiento años después de su fundación (Salazar 1977).

el Instituto de Recuperación Económica de Azuay y Cañar (IRE). En 1958 el IRE se convirtió en CREA, organismo de planificación y desarrollo regional que respondió a las prioridades de los actores políticos azuayos y del resto de la región austral, y a las nociones desarrollistas de la época (Borrero 2017; Restrepo 1992, 57; Regalado Loaiza 2014).

El CREA nació con la intención de generar alternativas económicas y espaciales, particularmente para los campesinos del Azuay, que vivían en condiciones de vulnerabilidad económica (Borrero 2017; Pozo 2017). Agravantes de la situación fueron la estructura de tenencia de la tierra concentrada en las élites microrregionales, a lo que se sumaría la presión demográfica de las provincias australes (Restrepo 1992). En el marco de acción del CREA, los salesianos actuaron como mediadores entre la sociedad y el aparato estatal, y cumplieron un papel “complementario” al Estado (Restrepo 1992, 46). No obstante, esta situación no deja de percibirse como una “debilidad” del Estado y su aparato institucional, porque el gobierno tuvo que “delegar” la responsabilidad de la administración de este espacio a aquellas entidades (Restrepo 1992, 129).

Este proceso se intensificó con el alineamiento del Ecuador a la política de los Estados Unidos en el marco de la Guerra Fría (1947-1991). Desde 1948, el Ecuador se insertó en un modelo “desarrollista” (Ortiz 2006a; Prieto 2015a), cuando las políticas estadounidenses de seguridad hemisférica pretendieron evitar la difusión del comunismo en el ámbito global. En el Ecuador se difundió un *ethos* modernizador, según el que la Reforma Agraria resonaba como la medida requerida para transformar al agro, ante un sistema de hacienda con evidencias de desgaste (Thurner 2000; Guerrero 2000).

Para la época se hablaba de una crisis en el agro serrano (Velasco 1979). La Costa pretendió sostenerse con el modelo de hacienda agroexportador, en su búsqueda de productos que sustituyeran al cacao, producción decadente en los años 1920 (Guerrero 1980; Crawford de Roberts 1980). La condición de la Sierra austral varió, en cierta forma, allí la caída de la exportación del sombrero de paja toquilla detonó el desgaste económico de la década de 1950, lo que llevaría a la búsqueda de alternativas, una de ellas, la expansión de la población al suroriente (Regalado Loaiza 2014).

De “abandono secular” se ha calificado a la situación en que se hallaba el Ecuador amazónico para las primeras décadas de la República; en las posteriores, apenas contaba con pequeños contingentes de civiles y militares (Salazar 1977, 36). Ante esta sensación de falta de autoridades, se juzga a la región amazónica como “la gran olvidada a partir del siglo XVIII”; para el siglo XIX y posteriores, este espacio es descrito como “mal controlado y objeto de disputas internacionales” (Deler 1987, 169; Muratorio 1998), situación que habría perdurado, puesto que la aparente ausencia del Estado en el Oriente se prolongaría durante largos decenios.

Ciertos integrantes de la congregación salesiana desconocen la marca estatal en la acción de esta misión con el pueblo shuar, en la medida que consideran que el Estado estuvo “ausente” en la Amazonía y los misioneros ejercieron solos aquellas funciones que le competían al gobierno, cuya presencia, con abundancia de proyectos y de medios económicos en todas las zonas de misión, sería un hecho de última data (Bottasso 1993c, 88).³⁷

Los salesianos admiten que ellos ejercieron competencias institucionales atribuidas al Estado. Uno de sus representantes comenta que, cuando se vieron privados de sus antiguas “potestades”, algunos misioneros se sintieron “víctimas de una injusta expoliación” (Bottasso 1993c, 88). No obstante, Bottasso considera que la participación en asuntos concernientes a la administración pública impidió que los misioneros se dedicaran “a sus tareas exclusivas”, y de esta manera se reafirma: “Ahora le toca al Estado abrir caminos, construir escuelas, hospitales, aeropuertos, fomentar la ganadería con préstamos, organizar los correos... porque es él quien maneja el sistema fiscal de la comunidad” (Bottasso 1993c, 89-90). De todas formas, desde la lente salesiana, sin la presencia de la congregación, el Estado no habría logrado controlar a la región, lo que sugiere una visión del Estado ausente desde la propia mirada misional.

Reflexiones en torno al imaginario institucional del Estado

A partir de los argumentos que aparecen en la historiografía, se echa en falta un Estado centrado y fuerte en el suroriente, y se piensa que, en la región, el aparato estatal se formó de manera opuesta a la imaginada.

³⁷ Para comprender la ubicación temporal, téngase en cuenta que la publicación de la que tomo estos datos es una primera edición publicada a inicios de la década de 1990.

Estas descripciones se ajustan más bien a la realidad que se pretende denostar, ante la ausencia de un centro que hegemonice el poder en la región. Quizá la respuesta no apunte al hecho de que el Estado está en un centro fuerte o no, sino cómo llega hasta los márgenes, una vez que no se vislumbra un aparato burocrático organizado, pero sí pueblos estatizados y ecuatorianizados. En este sentido, la historia de las misiones salesianas en el suroriente se convierte en la historia de este proceso.

La lectura del Estado situado en un centro monolítico –inalcanzable– conduce a pensar que este se descentra para gobernar en los márgenes. “Los estados siempre se constituyen como conjuntos no sistemáticos de instituciones, ideologías, prácticas y relaciones de poder” (Santos Granero 2005, 111). Es decir que existen otras maneras de manifestación de este poder y que este adquiere otras formas de presencia que se vuelven latentes más bien a través de otros agentes no estatales que asumen como propias las intervenciones que le corresponden a la institucionalidad estatal.³⁸ Esto quiere decir que se trata de un poder que recae en múltiples actores y no necesariamente en uno solo fuerte y centralizado. Esta situación ha sido calificada como una condición de fragmentación de la soberanía (Mbembe 2001), en la que el gobierno actúa a través de la dispersión de sus funciones entre actores no estatales, situación que influye en los espacios marginales.

Este abordaje ofrece luces a la comprensión del manejo del poder para el suroriente, habida cuenta de que las evidencias de estatización del conjunto cultural shuar y su entorno, para la época de estudio, lo alejan de la vía tradicional con la que se busca el manejo estatal en la Amazonía. Los gobiernos intentaron estrategias de administración de corte institucional, edificación de obra pública y la generación de ciertas condiciones de soberanía, nombramiento de autoridades, leyes especiales, etc. No obstante, circunstancias de diverso orden impidieron que la articulación entre el Estado y la región se llevara a efecto a través de los medios ortodoxos. Cabe no perder de vista que se trataba de instancias en formación, de naturaleza diversa en términos sociales, políticos, geográficos, económicos y culturales.

³⁸ La propuesta de Fernando Santos Granero (2002) parte de sus estudios para la zona peruana de la cuenca del Amazonas.

Ante tal situación, el Estado, en términos institucionales, se encontró distante de las realidades locales, y carente de una burocracia que dinamizara una mayor operación de la autoridad. Esta falta de presencia institucional ha sido interpretada como una ausencia de interés por parte de los Estados hacia estas regiones (Bustamante, Restrepo y Tamariz 1991) a las que, como se ha visto, se las consideró “distantes”, “desconocidas”, “abandonadas” y “vacías” (Deller et al. 1987; Wolf 1892; García Jordán y Roux 1995; Salazar 1986), principalmente a fines del siglo XIX, aunque esta mirada se mantiene en etapas posteriores. Encuentro que, ciertamente, no hay una atención a la región con el énfasis que muestra para la Costa y la Sierra, pero se registran otras formas de llegada del Estado con las cuales se volvió presente entre las preocupaciones de las élites en el poder que lo atendieron según las condiciones políticas de su momento histórico.

La producción historiográfica sobre el Estado para el suroriente

Se percibe un vacío historiográfico en la producción académica sobre el Oriente ecuatoriano, así como en lo que respecta a la formación del Estado en la región. Esta situación concuerda con la “marginalidad” característica de la zona en los campos social, económico y político. Perú presenta mayor producción historiográfica sobre la Amazonía con respecto a Colombia y Ecuador. Ese país mostró interés por la región, desde el siglo XIX y tuvo momentos hegemónicos en cuanto a su control. La etapa de la extracción del látex ha atraído la atención de los investigadores, especialmente para el caso peruano (Barclay 2001).

Existen en el campo académico distintas concepciones de lo que es “el Estado”. El enfoque más generalizado lo asume como algo dado que, desde un centro, difunde su poder hacia las periferias. Al no encontrarlo como tal, la historiografía adquiere una visión borrosa del poder, y el Oriente aparece abandonado de la égida de la autoridad.

Quienes hacen la historiografía coinciden en que las misiones católicas son las autoridades en toda región desde la época de la administración hispánica, situación que no varía hasta entrado el siglo XX (Taylor 1994c). Quienes estudian esta temática subrayan la “delegación” del

poder a las misiones, pero mantienen la idea de un Estado débil y ausente, es decir, hablan de una delegación de autoridad sin poder. Estas afirmaciones contrastan con el planteamiento de este libro en el que puntualizo que la delegación se constituye como tal al ejercer el poder en el mismo nivel que lo hace el sector oficial, al generar las condiciones para llegar a los márgenes.

Las misiones católicas que se establecieron en el norte y suroriente del Ecuador, si bien tienen estilos de intervención algo distintos entre las poblaciones a las que administran, mantienen una misma matriz signada por su aspiración de universalizar el poder de la Iglesia católica y su mensaje de cristiandad. Esta institución se ajusta a las necesidades históricas de acuerdo con cada época, para mantenerse vigente en el control ideológico, moral de las sociedades, lo que dota a su acción de un tinte político.

Pese a los antagonismos que aparentemente sostuvieron los gobiernos liberales que asumieron el poder desde 1895, con la institución eclesiástica existen afinidades que convergen en el proyecto de construcción estatal y nacional en el suroriente, y hacen posible la intervención de la Iglesia durante el período liberal. Una lectura a contrapelo de la historiografía que describe al Estado, entre fines del siglo XIX e inicios del XX en el Oriente, evidencia su funcionamiento en la región. Es justamente aquello que no aparenta ser lo que realmente es.

La presencia de la autoridad a través de las leyes mira al imaginario del Estado desde su faceta institucional: “desde arriba”. Esta posición se vuelve compleja al constatar que la institucionalidad estatal en el Oriente estaba por consolidarse y, por lo tanto, no ofrecía una entrada que recogiera a los distintos agentes históricos que construyeron el poder.

La historiografía dedicada a la región casi no menciona a los militares, a no ser de manera eventual; por otro lado, los cuerpos armados tienen sus propios medios de difusión. Además, la consecución de fuentes se complica por el manejo poco cuidadoso que tuvieron estos documentos en épocas anteriores a su administración actual. Esto lleva a suponer que las Fuerzas Armadas no tuvieron una presencia continua y nutrida en la región, proceso que se intensificó desde la década de 1930, y más aún luego de 1941, a causa de la guerra entre Ecuador y Perú.

A lo largo del período tratado en este libro, el suroriente, pese a ser un área que requería atención debido a la defensa territorial, fue una zona ignota habitada por pueblos considerados “bárbaros” y sin control. Estas condiciones definen la formación del Estado en la región que no se ajusta a los cánones que se supone deben seguir los aparatos institucionales para su consolidación. No cabe mirar estos hechos como una desviación de las rutas regulares de la estatización de territorio y población, más bien es la vía por la que el Estado toma forma habitualmente, en algunas de sus diversas apariciones por el mundo (Krupa 2010).

Capítulo 3

El suroriente antes de la presencia de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, 1850-1893

El arribo de los miembros de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales al Ecuador, en el año 1888, y el proceso evangelizador emprendido en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, a partir de 1893 (Guerrero y Creamer 1997), fueron parte de la necesidad de pacificar y convertir a los jíbaros (Izaguirre 1925). Su presencia se adaptó a la nueva división eclesiástica del territorio oriental, solicitada por el gobierno del Ecuador en 1888, en cuatro vicariatos, como he mencionado.

Con esta división se buscó defender la soberanía territorial en la frontera sur del país, enlazada con el espíritu del Concordato firmado con el Vaticano, en el año 1881. Este acuerdo tiene sus antecedentes en el Concordato signado en 1862 (Flores Jijón 1897), en un momento en que el Ecuador atravesaba una profunda crisis política y económica (Maiguashca 1992; 1994), a la cual se sumó el hecho de que el puerto de Guayaquil fuera sitiado por la armada peruana (1859). El Perú exigía derechos sobre los territorios orientales de Quijos y Canelos (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895), reclamo ocurrido en el marco de las disputas por límites fronterizos que se extendieron hasta finales del siglo XX, y marcaron las relaciones internacionales entre los dos países (Espinosa 1999; Bonilla 1999).

El Concordato de 1862 reguló las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, y se superó la dependencia de la Corona española. Al vincularse a Roma, el país estableció relaciones con la jerarquía eclesiástica, estas se vieron debilitadas luego de la independencia, hasta la firma del

Concordato (Tobar Donoso 1934). El marco regulador convirtió a las órdenes y congregaciones religiosas en dispositivos de apoyo a la gestión pública, y las incorporó como delegadas en asuntos de educación, evangelización, conversión de infieles y entrada a las zonas donde la soberanía se disputaba con el Perú (Vacas Galindo 1895).

Las misiones incorporadas a De Propaganda Fide se convirtieron en la fórmula para afirmar la soberanía de los Estados republicanos en zonas de margen (García 1999), mecanismo eficiente para ocupar territorios con fines defensivos. La expansión de las misiones fue paralela a la incorporación de las tierras orientales a la soberanía del Estado tanto en el Ecuador (Tobar Donoso 1953; [1945] 1982) como en el Perú (Soria 2007; Klaiber 1996). El Concordato permitió el reordenamiento del territorio oriental en los vicariatos mencionados (Izaguirre 1925) y abrió el espacio a la llegada de los salesianos para la evangelización de los jíbaros.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el trabajo de las misiones apuntó al “propósito de amplificar el reino de Cristo en la tierra” (León XIII citado en Izaguirre 1925, 70). En 1881, el papa León XIII firmó la actualización del Concordato de 1862 y, por solicitud expresa del presidente Antonio Flores Jijón, se instó al papa a que asignara a la Pía Sociedad de San Francisco de Sales al vicariato de Méndez y Gualaquiza (Flores Jijón 1894; Izaguirre 1925). De esta manera, la conversión de los “salvajes jíbaros” respondió a una estrategia para afirmar la soberanía sobre el territorio oriental y sus recursos para el Ecuador republicano (García 1999; Miranda Rivadeneira 1986; Vargas 1961; Tobar Donoso 1953; [1945] 1982).

Las misiones devinieron en aparato de control, tutela, provisión de conocimiento y acción civilizatoria desde el mismo momento de creación de la República, en 1830.³⁹ En el Oriente ecuatoriano fueron el medio para imprimir rasgos y comportamiento propios a las sociedades originarias, a fin de estatizarlas y, sobre todo, de incorporar “terrenos baldíos” al *ethos* estatal (Silverblatt 2015). Las misiones intentaron homogeneizar comportamientos inscritos en el catolicismo como referente

³⁹ En el art. 68 del Título VIII de la Constitución de 1830, “De los derechos civiles y garantías”, consta: “Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”.

de civilidad. El trabajo de los religiosos y religiosas estructuró la presencia estatal desde una visión católica, durante gobiernos conservadores e incluso liberales (Tobar Donoso 1953; Vargas 1961).

El suroriente del Ecuador: ajustes institucionales y poderes regionales

Tras la independencia de España, la incorporación a la Gran Colombia y luego de su separación (1830), las distintas expresiones institucionales del Estado ecuatoriano se configuraron lentamente en una unidad política y comunidad imaginada (Silverblatt 2015). Las fuerzas políticas de la primera mitad del siglo XIX construyeron el andamiaje institucional para ordenar el territorio según las conveniencias de las élites y las características de los espacios regionales que convergieron en el proyecto republicano.⁴⁰ Sin embargo, en este “pacto de asociación política” (Constitución Política 1835, art. 1), el territorio oriental fue incorporado de manera “errática” y episódica al *corpus* del Estado (Muratorio 1998).

La crisis de 1859 y el entorno político

Entre 1830 y 1859 el Ecuador afinaba sus instituciones de gobierno: burocráticas, legales, procedimentales, y construía los mecanismos para las convergencias políticas y económicas entre caudillos regionales que permitieran un conjunto estructurado de alianzas expresadas institucionalmente y que fueran aceptadas por el conjunto social hegemónico (Maiguashca 1994). El incremento en las capacidades institucionales giró en torno a la figura del caudillo interregional Juan José Flores (Van Aken 1995). Una vez defenestrado, en 1845, aquel orden sufrió un proceso de erosión provocado por la ausencia del caudillo, quien aglutinaba a las regiones en competencia, y por problemas derivados de las particularidades

⁴⁰ Esto implicó la integración de los distintos segmentos de poder regional en un cuerpo estatal en el que convergieron las élites regionales y los territorios donde ejercían su hegemonía. Según la Constitución de 1830, art. 6, “el territorio del Estado comprende los tres departamentos del Ecuador [Guayas, Quito y Azuay] en los límites del antiguo Reino de Quito”.

de las regiones y de la autonomía o relativa independencia de las provincias frente al gobierno (González 2014). Esta crisis vino acompañada por el agobio de las obligaciones de la deuda externa adquirida para conseguir la independencia (Maignashca 1994; González 2014).

Para 1863, se anotaba que, después de la separación de Colombia, el Ecuador aceptó una deuda, producto de las luchas de independencia, desproporcionada para sus ingresos. La insuficiencia de fondos se amplificaba por los onerosos gastos que se realizaron en el “orden público” y la “administración”, todo esto en un contexto político interno en el que se desarrollaba del “régimen militar a la guerra civil y de esta al régimen militar” (Laso 1863, 1). El Ecuador asumió, en 1834, el 21,5 % de la deuda de la independencia. En 1854, se realizó la Convención⁴¹ sobre el arreglo de la deuda con Colombia que implicó el aumento de 400 mil libras esterlinas por concepto de intereses atrasados (Bustamante 1857; Laso 1863). En 1857, se intentó pagar este compromiso con la emisión de “*Bonos provisionales amortizables con terrenos baldíos*” [cursivas en el original] (Laso 1863, 6).

La beneficiaria fue la Ecuador Land Company (Compañía de Tierras del Ecuador [ELC por sus siglas en inglés]), empresa conformada para tal propósito antes de la firma del Convenio Ycaza-Pritchett. En 1857, en el gobierno del general Francisco Robles, José Pritchett, representante de los acreedores ingleses, hizo efectivo el acuerdo Espinel-Mocatta. Pritchett negoció con el ministro de Hacienda, Francisco Ycaza, el acuerdo denominado Ycaza-Pritchett (21 de septiembre de 1857). Este concesionaba a los tenedores de bonos ingleses cinco “distritos” como garantía para amortizar la deuda, grandes zonas de terreno para la explotación y usufructo de sus recursos (Flores Jijón 1890b). Estas fueron las siguientes: “El Pailón, Atacames, Molleturo, Gualaquiza y Canelos”. Se incluyó en los propósitos del Convenio la construcción de vías de comunicación que unieran el Atlántico y el Pacífico (Bollaert 1860).

En respuesta, el presidente del Perú general Ramón Castilla envió, en 1859, una flota de guerra para sitiar el puerto de Guayaquil. Esta medida impidió la ejecución efectiva del Convenio en las tierras orientales. La

⁴¹ Convención Relativa a la división y reconocimiento de los créditos activos y pasivos de la Antigua Colombia, también conocida como Convención Pombo-Michelena. Documento suscrito en Bogotá el 23 de diciembre de 1834. Decreto Legislativo 13 de abril de 1837. Sancionado por el poder ejecutivo el 17 de abril de 1837 (Bustamante 1857).

invasión presionó la firma del Tratado de Mapasingue, el 26 de enero de 1860 que, en su parte medular, cuestionaba la soberanía ecuatoriana sobre los territorios orientales de Canelos y Quijos. El Perú argumentaba que los territorios mencionados le pertenecían por la Cédula Real de 1802 (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895), e impulsó simultáneamente la ocupación de los territorios septentrionales del Alto Maraón, a través de la presencia militar e incentivos a la inmigración (Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007). Aquel avance territorial iría acompañado de un proceso de evangelización liderado por la misión franciscana, cuya presencia en la región databa del siglo XVII (Izaguirre 1925).

El Tratado de Mapasingue fue desconocido por el gobierno del Ecuador el 26 de febrero de 1860 (Ascázubi [1860] 1895), con el argumento de que el documento suscrito por el jefe supremo del gobierno de Guayaquil, general Guillermo Franco, no representaba al gobierno del Ecuador. La amenaza peruana y la arbitrariedad de Franco, al arrogarse la potestad de firmar el tratado, impulsaron a distintas fracciones regionales del Ecuador a unirse en contra del gobierno de Guayaquil.

A su vez, la firma del convenio con la ELC implicaba que Gran Bretaña defendiera sus intereses (Bollaert 1860). El Tratado de Mapasingue, en la cláusula 7, proporcionaba al Ecuador un plazo de dos años para demostrar su posesión sobre los territorios de Quijos (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895). Sin embargo, al no validar este tratado, el Ecuador dio por sentada la posesión de esos territorios por derecho, derivados de los límites del Distrito del Sur, parte de la antigua Gran Colombia (Restrepo Vélez 1827). La insubsistencia de dicho tratado dejó un problema latente que cobró mayor dimensión en las décadas subsiguientes, hasta convertir al Perú en némesis del Estado ecuatoriano, narración que consiguió aglutinar a las fuerzas políticas como sinónimo de identidad nacional (Espinosa 1999). El Tratado de Mapasingue frenó el ensayo para delegar la administración de las zonas de margen a la ELC, ente creado con las fórmulas del derecho público internacional del momento y fuera de la estructura de delegación religiosa. Entonces, el Oriente se mantenía como un territorio a ser ‘conquistado’ e incorporado a la égida estatal. En la década de 1860 se marcó una nueva forma de ver al territorio y los mecanismos de estatización para la aprehensión del espacio (Espinosa 1999).

En el Ecuador se manifestaban profundas dificultades en el sistema político, creadas desde el nacimiento de la República (Moncayo [1906] 1979). En el art. 1 de la Constitución de 1861, se ratificaba que “los límites se fijarán definitivamente por tratados que se estipulen con los Estados limítrofes”. En cuanto a la economía, desde 1859 se presentó un bloqueo al tránsito marítimo en las costas ecuatorianas. En los años siguientes, el orden y la seguridad dirigidos desde el Estado carecieron de garantías tanto por la constante amenaza de una guerra internacional como por las pugnas internas de poder. Los préstamos forzados y voluntarios abastecieron de recursos al erario, a más de requisas y reclutamiento, y acarrearono consigo el empobrecimiento de las provincias (Laso 1863). La Convención Nacional de 1861 inició un conjunto de reformas para ordenar las cuentas fiscales de la escala cantonal a la nacional. La centralización de las cuentas permitió el manejo contable de los recursos del erario (Laso 1863).

“El gobierno provisorio llamaba por su parte a los pueblos a las armas é invertía los recursos que no encontraba en el Tesoro exhausto, sino en el patriotismo de propietarios y capitalistas que anhelaban por el triunfo de la causa nacional” (Laso 1863, 2). Para salir de la crisis se firmaron acuerdos que centralizarían el poder y la administración pública con la convergencia de las élites regionales, a fin de conservar la unidad territorial del Ecuador. Se volvió funcional la conservación de una fuerza armada permanente, pero superior a los recursos disponibles desde el Estado (Laso 1863). Sin embargo, así se garantizaba el control social y político de los territorios regionales que amenazaban con la disgregación del ente político nacional (Moncayo [1906] 1979). El conflicto interno de Colombia, que paralizó el comercio exterior entre los dos países, también fue esgrimido como causa del estancamiento económico ecuatoriano (Laso 1863).

La crisis nacional e internacional de 1859 puso a la vista la ausencia de límites territoriales demarcados entre los dos países en el Oriente (Esvertit Cobes 2001), y posicionó en el imaginario de las élites a las tierras orientales como “los puntos más feraces de la República” (Laso 1863, 6) que podían ofrecerse a transacción internacional, sin afectar sustancialmente los intereses políticos y económicos de las élites regionales concentradas en la Costa y la Sierra. La región oriental fue reconocida por primera vez como parte del territorio en la Constitución

de 1861, al crearse la provincia de Oriente que “será regida por leyes especiales, hasta que el aumento de su población y los progresos de su civilización le permitan gobernarse como las demás” (art. 98).

A la “Provincia de Oriente” se le otorgaron unos límites referenciales y una división política que comprendió los cantones de Quijos, Macas y Canelos (Villavicencio 1858c, 344). Sin embargo, esta provincia no aparecía en la Ley de División Territorial de aquel entonces. Se trató de una región, sus recursos y personas más que de una provincia, Villavicencio (1858a, 1858c) lo aclama como un espacio virtuoso para la economía del país y para las inmigraciones.

Este reconocimiento de la zona oriental no contó con una presencia efectiva de las instituciones estatales. No obstante, la idea del Estado se materializaba en las misiones católicas y algunos agentes de la economía extractiva de distintos productos del Oriente, en general, y otros del suroriente, en particular (Villavicencio 1858a). El misionero dominico Enrique Vacas Galindo (1905; 1895) destaca el papel que jugó la Iglesia católica en este sentido, al reivindicarse como agente portador de civilización e incorporar la región al cristianismo y al espacio de la República. En el territorio suroriental tuvieron influencia las élites de Azuay (Palomeque 1990) y Loja (Jaramillo Alvarado 1955a; 1955b), en lo que hoy son las provincias de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, respectivamente. Los misioneros pudieron controlar los flancos occidental y oriental de los Andes, en un solo circuito económico cuyos centros fueron Cuenca y Loja (Palomeque 1990).

El Concordato y el Patronato como instrumentos de gobernabilidad

La posindependencia presentó un reto fundamental en torno a la arquitectura institucional republicana que buscaba generar una estructura de centralidad política administrativa, la cual tomó forma luego de 1860, aproximadamente (Laso 1863). A su vez, las repúblicas de la posindependencia no pudieron desembarazarse del *ethos* estatal previo, este fue incorporado en la administración republicana y se mantuvieron instituciones como el Patronato de Indias (Klaiber 1996).

El Patronato de Indias fue creado por el papa Julio II en la bula *Univesali Ecclesiae*, a inicios del siglo XVI, con el objetivo de evangelizar y consolidar el poder administrativo de la Corona en América. El rey de España tenía las potestades y reconocimiento de ser la cabeza secular de la Iglesia católica, el derecho para fundar iglesias y monasterios, nominar libremente obispos y funcionarios eclesiásticos, la potestad de cobrar diezmos y la obligación de mantener a la Iglesia en América (Julio II 1508; Klaiber 1996; Guarda 2013).

Los nuevos Estados independientes no perdieron de vista a los misioneros católicos y la red burocrática creada por ellos durante el período hispánico, útil para la administración pública en zonas rurales y marginales. Aunque las órdenes religiosas perdieron poder durante el proceso independentista y en los primeros años republicanos, lograron adaptarse a los nuevos tiempos con su autoridad en las zonas que tradicionalmente se hallaban fuera del orden criollo y del control de la Corona española (García Jordán 2001a; Klaiber 1996).

Con la independencia se mantuvo el régimen del patronato, con una variante: las funciones administrativas fueron ejercidas por los jefes de los gobiernos republicanos. Durante la Gran Colombia hubo intentos por establecer relaciones con el Vaticano, pero en 1816 y 1824 los papas Pío VII y León XII, respectivamente, emitieron las bulas *Etsi longissimo terrarum* y *Etsi Iam Diu*, exhortando al clero americano a mantener la fidelidad a la Corona española (Guarda 2013). De tal manera, el Congreso de la Gran Colombia expidió la Ley de Patronato Eclesiástico (28 de julio de 1824) que dotaba al gobernante del derecho de los monarcas españoles para nombrar autoridades y administrar el funcionamiento del clero; no obstante, esta fue una atribución arrogada pues esta capacidad solo habría podido ser delegada por el Vaticano (Jijón y Caamaño 1989).

Separado el Ecuador de la Gran Colombia, la Constituyente de 1830 ratificaba el ejercicio del patronato al enunciar: “La religión Católica, Apostólica, Romana es religión del Estado, es un deber del gobierno en ejercicio del patronato, protegerla con exclusión de cualquier otra” (art. 8, mayúsculas en el original). Luego, en la Constitución Política de 1835, figuran como atribuciones del presidente: “Nombrar en terna, a propuesta del Consejo de Estado; los obispos, dignidades y Canónicos de las Catedrales” (art. 62). En virtud del patronato, durante su presidencia

(1835-1839), Vicente Rocafuerte gestionó ante el Vaticano la creación del obispado de Guayaquil, en 1837.⁴² Sin embargo, el gobernante trató de impedir la comunicación directa de la Iglesia local con Roma, pues el Estado a través del jefe de gobierno, “se convertía en intermediario obligado entre los fieles y la Santa Sede y sus representantes” (Tobar Donoso 1934, 363). Las constituciones del Ecuador de los años 1845, 1851 y 1852 ratiﬁcaron la vigencia de la institución del patronato (Tobar Donoso 1937).

Durante la primera presidencia de Gabriel García Moreno (1861-1865), el 26 de septiembre de 1862 fue suscrito en Roma el Concordato entre el Ecuador y el Vaticano.⁴³ El instrumento restituía la facultad del papa para designar sus obispos. La “romanización” del clero se refiere a la recuperación del poder del Vaticano para el control de la Iglesia en América, socavado tras la independencia; esto implicó el reconocimiento del poder papal y la sujeción de las nuevas repúblicas al poder del Vaticano (Flores Jijón 1897). Pero en el acuerdo estaban implícitos mecanismos para manejar las capacidades del clero. Este objetivo fue encubierto por un discurso más superficial dirigido a impedir la injerencia del poder político en la organización administrativa del clero (Tobar Donoso 1937).

Con el Concordato, el clero y su administración dependían de la Santa Sede. En el art. 12 se señala lo siguiente:

En virtud del derecho de patronato que el Sumo Pontífice concede al Presidente del Ecuador, podrá este proponer para los Arzobispados y Obispados, sacerdotes dignos en el sentido de los sagrados cánones. A tal efecto, inmediatamente que vacare una silla episcopal, pedirá el Arzobispo á los demás Obispos sus votos para la provision de la vacante; si esta fuere la del Arzobispado, recojerá los votos el Obispo más antiguo y presentará una lista de tres candidatos, al menos, al Presidente, quien elejirá uno de estos y lo propondrá al Sumo Pontífice para que le confiera la institución canónica en la forma y regla que prescriben los sagrados cánones (*Concordato celebrado entre su Santidad Pío IX y el gobierno del Ecuador* 1863, 6).

⁴² Vicente Rocafuerte, en ejercicio de su potestad de patrono, creó el 4 de febrero de 1837 el obispado de Guayaquil (*Concordato celebrado entre su Santidad Pío IX y el gobierno del Ecuador* 1863).

⁴³ La Santa Sede ratiﬁcó el Concordato el 4 de octubre de 1862 (Bustamante 1960). El Instrumento de Ratiﬁcación del gobierno del Ecuador data del 17 de abril de 1863. El Decreto Legislativo fue firmado el 14 de noviembre de 1865 y sancionado por el ejecutivo el 1 de diciembre de 1865.

La terna de posibles obispos, según el art. 12, estuvo integrada por gente de confianza y alineada con los objetivos políticos del presidente. Ello se juntaba con su capacidad de maniobra y coacción política, y le otorgaba control sobre el clero. Si bien era decisión del Vaticano nombrar a la persona adecuada, en la práctica, el papa ratificaba la elección realizada por el jefe de Estado (Guarda 2013).

Este instrumento significó la vinculación al Vaticano, emblema de la civilización católica, en un contexto global en el cual la Santa Sede adquiría prestigio y se erigía como ejemplo de orden, disciplina y moral. En lo local, el clero nombrado por García Moreno permitía utilizar la institución como una prolongación del gobierno, sobre todo, en lo relacionado con la educación y evangelización de sus pobladores originarios. Por otro lado, el gobierno manejaba el diezmo y gasto de este rubro, y contaba con una institución históricamente inserta en el territorio del Ecuador que permitía alcanzar espacios inasibles para la burocracia “civil” del momento.

El Concordato de 1862 estuvo vigente hasta 1877. El general Ignacio de Veintemilla, quien administró la República como jefe supremo, presidente constitucional y dictador (1876-1883), lo derogó y puso en vigencia la ley de Patronato de 1824. La suscripción a los principios liberales de este régimen no obstó para la firma del Concordato de 1881, su política no fue abiertamente anticlerical, aunque pugnó por apropiarse de la capacidad de elegir obispos, argumento al que se opuso el Vaticano (Flores Jijón 1897). Así, Veintemilla pretendía negociar un nuevo Concordato y obtener la potestad de nombrar directamente a los eclesiásticos que ocuparan las vacantes de la Diócesis y obtener el control directo de los diezmos. Durante la gestión de Veintemilla se impulsó el modelo agroexportador lo cual generó una burguesía liberal, representante desde fines del siglo XIX, de los segmentos económicos de apoyo a la Revolución Liberal de 1895 (Robalino Dávila 1996). A decir de Flores Jijón (1890a, 30), la abolición de la contribución decimal en la administración de Veintemilla no fue el resultado de “convicción, móvil siempre respetable, sino del mezquino interés de recabar para sí ventajas personales, puesto que lo mismo que se había derogado, se volvió a sancionar en la llamada ‘nueva versión del Concordato’”. Además, desde la perspectiva del ministro de Guerra y Marina, Cornelio Vernaza, se buscaba desmontar la “conspiración” del clero regular e irregular (General Cornelio Vernaza, 5 de julio de 1877, citado en Flores Jijón 1897, 11-12).

El cardenal Giovanni Simeoni, secretario de Estado del Vaticano, mostró el disgusto por la acusación a los obispos; el Vaticano se unió a la protesta amenazando con generar un conflicto diplomático de grandes dimensiones, y envió enérgicos reclamos el 19 de junio de 1877 (Flores Jijón 1897). Esta etapa se prolongó hasta 1880, cuando se suscribió una nueva versión del Concordato. Este marco jurídico definía las primeras negociaciones con el Vaticano para el traslado de la congregación salesiana al Ecuador, durante el gobierno de José María Plácido Caamaño (Guerrero y Creamer 1997).⁴⁴

Con la anuencia de las cámaras legislativas, Flores Jijón pidió, en octubre de 1888, al papa León XIII, la división del Oriente en cuatro vicariatos (Izaguirre 1925, 69), solicitud aprobada en enero de 1889 (Izaguirre 1925, 71; Bottasso 1993a, 7-8; Guerrero y Creamer 1997). Las negociaciones se realizaron al más alto nivel diplomático.⁴⁵ Para estos años, el proceso de “romanización” de la Iglesia católica en el Ecuador había culminado. De tal manera, el país estaría articulado al mundo de la civilización católica (Flores Jijón 1890b, 1897).

El Concordato contribuyó a la institucionalización de un diseño de Estado unitario, manejado y controlado de manera vigorosa y autoritaria (Espinosa 2010a), y logró la convergencia de los intereses regionales para mantener unido al país, pese a las tendencias particularistas de sus respectivas élites (Ordóñez 1923). No obstante, era imposible que con el acuerdo se resolvieran asuntos latentes desde el origen de la República, debido al problema de límites con los países vecinos, con el Perú, específicamente, y la incorporación de las tierras orientales a la soberanía del Estado (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895; Espinosa 1999).

El nuevo Concordato buscaba, igualmente, limitar la injerencia sobre la administración eclesial y los fondos destinados para el mantenimiento de la Iglesia católica (Flores Jijón 1897). Fue un dispositivo de control social destinado a mantener los privilegios del clero y un segmento de élite

⁴⁴ Presidencia de Veintemilla: 8 de septiembre de 1876-14 de enero de 1883. Le suceden los siguientes gobiernos “progresistas”: José M. Plácido Caamaño (10 de febrero de 1884-17 de agosto de 1888), Antonio Flores Jijón (17 de agosto de 1888-1 de julio de 1892) y Luis Cordero (1 de julio de 1892-5 de junio de 1895) (Yépez 1922).

⁴⁵ AHMRE, “Comunicaciones recibidas por el Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, desde la Santa Sede 1888-1890”, tomo III, C.39.3, 1891-1982; tomo IV C.39.4; “Comunicaciones recibidas de la Legación del Ecuador en Francia 1888-1893”, C.19.4.

definido como conservador (Moncayo [1906] 1979). Formó parte de un proceso de institucionalización del Ecuador decimonónico y la construcción de relaciones diplomáticas (Guarda 2013). Este instrumento fue firmado en menos de tres años, después de la invasión del general Ramón Castilla al Ecuador, en un contexto de “desunión y anarquía” (Moncayo [1906] 1979, 268), utilizando a las distintas instancias eclesiásticas para el servicio del Estado en una subordinación legítima, como ocurrió durante la dominación hispánica con el Patronato Regio (Guarda 2013).

El Concordato de 1881 estuvo vigente hasta 1899, cuando el Congreso dictó la Ley de Patronato restituyendo al presidente la potestad de organizar y administrar al clero ecuatoriano. Para 1905, en pleno auge del gobierno liberal de Eloy Alfaro, se rompió el instrumento. No obstante, se presentaron posiciones como la de José Peralta, liberal que había respaldado la Revolución alfarista, quien veía en la religión un foco generador de virtudes cívicas (Peralta 1889).

Fue particular el caso de la permanencia de los salesianos en el vicariato de Méndez y Gualaquiza, pese al decreto de expulsión dictado por el gobierno. Las razones no son claras, aunque parecería que la misión del Oriente actuó de *motu proprio*, al incumplir las decisiones del nuevo gobierno (García 1999). En este sentido, la presencia salesiana más bien convenía a los liberales, pues se hacía cargo de la población y de la región (Bottasso 1982). Virgilio Morla, quien fuera nombrado gobernador de Azuay tras la victoria alfarista, intermedió para propiciar la estada de los salesianos en el vicariato de Méndez y Gualaquiza (Esvertit Cobes 2014, 481), lo cual informa de la tolerancia a la presencia clerical en el suroriente por parte de los liberales.

Los poderes regionales y los jibaros en medio de la debacle nacional de 1859

Durante el gobierno de Vicente Rocafuerte se pretendió establecer “colonias militares” desde el Napo hasta el Chinchipe, con el objetivo de resguardar el territorio de los “usurpadores peruanos y brasileños” (Moncayo [1906] 1979, 151). Juan José Flores se opuso a esta iniciativa pese a que, según la óptica de Moncayo (1906, 157), habría solucionado el problema limítrofe con el Perú dos décadas antes de los aconteci-

mientos de 1859. Rocafuerte intentó superar los conflictos de límites, sin conseguirlo; de igual forma influyó la situación de conflicto interno en el Perú, desde 1835 hasta 1841, que no contaba con una autoridad constitucional que viabilizara acuerdos legítimos. Desde el Perú se argumentaba que los peruanos no son usurpadores y que la iniciativa, a pesar de ser de “buena fe”, no estaba ceñida a derecho, lo cual no concuerda con los argumentos expuestos por Pedro Moncayo (Zegers 1860, 68).

Para la década de 1840, el presidente Vicente Ramón Roca destacaba la importancia de explotar el Oriente, con la participación del contingente de las misiones de Gualaquiza, Canelos y Napo, lo cual indujo al rechazo del gobierno peruano de Agustín Gamarra (Soria 2006). En 1846 Roca ordenó un informe sobre el Oriente, operación liderada por Manuel Villavicencio, quien reportó las particularidades sobre los recursos y la población nativa. Villavicencio (1858a) exponía que la cesión de terrenos del Estado a los bonistas ingleses sería una estrategia política acertada pues permitiría promover las inmigraciones europeas a la región amazónica. Sostenía Villavicencio que en Gualaquiza y Canelos las misiones y las penetraciones de mineros y recolectores de quina o zarzaparrilla habían incitado a que los indios de la zona se sintieran ecuatorianos.

Todo el que afirme que el Perú ha estado en pacífica posesión de los terrenos disputados, especialmente de los que están del lado de acá del Amazonas, dice una falsedad. Nunca un peruano ha intentado pisar como dueño esas tierras ecuatorianas, sin que haya sido sacrificado como intruso, por el patriotismo de las tribus indígenas (Villavicencio 1858a, 31).

Villavicencio fue gobernador de la provincia de Oriente, en tal condición respondía a los intereses del gobierno ecuatoriano. Representa, desde su obra, la objetividad basada en hechos comprobables, pues fundamentó sus argumentos en el peso de la razón (Sevilla 2011).⁴⁶ Y desde una visión positivista, el mapa adquiriría un valor científico, era un hecho indiscutible sobre la posesión del espacio (Sevilla 2011; Scott 1998; Prieto 2015b; Anderson [1993] 2006).

⁴⁶ Teodoro Wolf (1898) critica sistemáticamente la obra de Manuel Villavicencio por considerarla poco ajustada a las metodologías científicas. Sobre el debate que genera la obra de Villavicencio sugiero ver el texto de Sevilla (2011).

Villavicencio publicó la *Geografía de la República del Ecuador* (1858b) y, simultáneamente, la *Carta Corográfica de la República* (1858a). Desde allí asume, de manera taxativa, la soberanía ecuatoriana sobre las tierras orientales y describe los recursos que ofrece la región. En su obra, hace una apología del convenio Ycaza-Pritchett. Un año después de la publicación del texto, se produjo la invasión peruana que dio al traste con el contrato con la Ecuador Land Company y la posibilidad de ocupación efectiva por inmigrantes europeos. Desde el Perú, con la publicación de la *Geografía del Perú de Paz Soldán* (1862), se realizaron descripciones geográficas en la misma época que en el Ecuador, inspiradas en una construcción positivista. En el libro se plantean los límites con el Ecuador con base en los establecidos durante la dominación hispánica, distribución espacial que era presentada como una verdad científica irrefutable (Basadre 2005), con argumentos parecidos a los de Villavicencio (1858a).

En 1859, la flota de guerra peruana invadió Guayaquil, con la anuencia del sector político-militar acantonado en la ciudad (Moncayo [1906] 1979). Mientras, en el Ecuador existía un clima de guerra civil, efecto de los problemas políticos internos (Ascázubi 1860). Los dos momentos convergen y amenazan con diluir el pacto de asociación política denominado Ecuador (Constitución Política de 1835, art. 1; Maiguashca 1994; González 2014). Sin desestimar el problema de límites con el Perú, Pedro Moncayo ([1906] 1979) puso de manifiesto la disimilitud de proyectos políticos y económicos de los distintos segmentos que controlaron el poder político en el Ecuador, situacionalmente superados por el liderazgo autoritario de Gabriel García Moreno.

El pasado del suroriente ecuatoriano, la historia de un conflicto de frontera

Tras la crisis de 1859, el Ecuador atravesó por un segundo período de reordenamiento, uniendo así los segmentos políticos regionalmente localizados en un acuerdo de gobernabilidad. Esta institucionalidad centralizada no dejó de lado la autonomía relativa de las regiones, lo cual permitió que los intereses locales convergieran en el proyecto de

unidad nacional y coadyuvó a que los poderes locales sancionaran sus capacidades autonómicas, juntamente con la subordinación al Estado (González 2014).

El suroriente como mito motor

Antes de la llegada de los españoles a la costa del actual Ecuador (1527), el inca Huayna Capac emprendió la conquista de los jíbaros. No se sabe con precisión de qué grupo se trató, probablemente fueron la gente aguaruna o los jíbaros del valle del Upano, habitantes de la región de Bracamoros, cuenca del río Chinchipe (Rivet 1907, 339). El intento de penetración de los incas se produjo en la cuenca alta de los ríos Zamora y Chinchipe, aproximadamente. Las avanzadas del inca encontraron una dura resistencia armada que provocó su repliegue a la sierra andina (Harner 1978).

A mediados del siglo XVI, los jíbaros no pusieron mayor interés en las incursiones españolas. Ellos estaban insertos en un proceso de guerras intertribales y los conquistadores no fueron considerados una amenaza real (Jandial et al. 2004). Los recién llegados se establecieron en caseríos permanentes o semipermanentes para apoyar la explotación aurífera (Newson 1995; Caros 2016; Stirling 1938). Con ello empezó el proceso de conquista, colonización y extracción de recursos. Después de 30 años de presión sistemática de los colonizadores sobre el medio y sus habitantes originarios, los distintos segmentos jíbaros se compactaron, liderados por el cacique Kiruba y, de manera contestataria, enfrentaron a los españoles con violentas revueltas que terminaron con la destrucción de los asentamientos hispánicos de Logroño, Huamboya y Sevilla de Oro, en el año de 1599 (*Catálogo especial de la República del Ecuador* 1892; Rivet 1907; Jandial et al. 2004; Stirling 1938, 16).

Para finales del siglo XIX, la gesta de los jíbaros se proyectó desde las élites ilustradas ecuatorianas como emblema de la nacionalidad por su resistencia tanto a la invasión incaica (Izaguirre 1925) como después a las fundaciones españolas. Esta etnia se proyectó como parte de la mitopoiesis nacional resignificada desde la misma estructura estatal. Así, en la descripción del estand del Ecuador presentado en la Exposición

Histórico-Americana, en Madrid, para el “Cuarto Centenario del Descubrimiento de América” (1892) se escribió lo siguiente, con respecto a los habitantes del suroriente:

Entre las cosas dignas de memoria que acontecieron desde que se estableció la Presidencia [Real Audiencia de Quito] hasta 1809, y sin contar las erupciones de los volcanes, los terremotos ni las epidemias que asolaron varios pueblos [...] en 1599, [el] levantamiento de los indios Moronas y ruina de *Logroño* y *Sevilla del Oro* y *Huamboya*, colonias florecientes ... [cursivas en el original] (*Catálogo especial de la República del Ecuador* 1892, 12-13).

El levantamiento que protagonizaron en 1599 invistió a los jíbaros con atributos de fiereza e inteligencia que impidieron su conquista y conversión a la civilización cristiana. Esta construcción anacrónica naturalizó esa mirada sobre los jíbaros del valle del Upano, sin considerar la diversidad del grupo étnico, identificada ya hacia el siglo XIX (Paz Soldán 1862).

En el último cuarto del siglo XIX, los avances de la industria cauchera hicieron florecer la economía de la zona de Iquitos (Perú), así como la relevancia política de los agentes vinculados con las casas exportadoras de gomas silvestres. Estos comerciantes controlaban los distintos puntos de la cuenca amazónica donde había disponibilidad del recurso. En el campo geopolítico, el Perú y Bolivia se enfrentaron a Chile, entre 1879 y 1883. Los efectos de la guerra se prolongaron hasta la década de 1890, época en la que el Perú podía perder más territorio a cuenta de las condiciones del Tratado de Ancón (1884) (Scott Palmer 1999).⁴⁷

Entre 1884 y 1899, el Perú se reconstruía y se modernizaba institucionalmente en los ámbitos civil y militar (Velásquez 2013). Los efectos de la guerra y la pérdida territorial fueron eventos traumáticos que obligaron al país a reestructurar sus prioridades políticas y estratégicas (Porras Barrenechea 1930). Los problemas limítrofes con el Ecuador fueron secundarios, al desviar los esfuerzos para enfrentar a Chile en los campos diplomático y militar. Luego, en 1887 se firmó el convenio de arbitraje Espinosa-Bonifaz, dando paso a conversaciones directas entre

⁴⁷ Con el Tratado de Ancón, la República del Perú cedía a perpetuidad a la República de Chile el territorio de la provincia litoral de Tarapacá (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1884).

Ecuador y Perú, con la firma posterior del tratado Herrera-García, en 1894 (Muller 1937), que no fue ratificado por ninguno de los dos países (Denegri 1996).

Con el proceso de negociación, el Ecuador conseguiría salir al río Marañón, a través del Santiago y el Chinchipe, en un momento en el que Iquitos era un polo económico importante en el Perú y en el resto de la cuenca amazónica. Como se ha visto, el Vaticano aprobó la creación de vicariatos apostólicos en la región oriental (Izaguirre 1925). Al mismo tiempo, el 12 de febrero de 1889, el gobierno dictó un reglamento que normaba la explotación cauchera ecuatoriana, concentrada en la cuenca del Napo (Vicuña 1993). Y poco después, en 1894, los salesianos iniciaban la evangelización en el vicariato de Méndez y Gualaquiza (Guerriero y Creamer 1997).

Para la última década del siglo XIX, los ingresos por la exportación del caucho fueron importantes para la economía peruana, sobre todo para Iquitos. La expansión financiera y territorial de aquella ciudad implicó la trata de personas para insertarlas en el sistema de explotación casi esclavista, gracias a la alianza con las poblaciones locales que se articularon a los patronos caucheros y la población indígena subordinada (Santos Granero y Barclay 2002; García Jordán 2001a; Gamarra 1996; Denegri 1996).

De ser un poblado sin mayor importancia a orillas del Amazonas, a mediados del siglo XIX (Marcoy 1875; Castelnau 1851), Iquitos pasó a ser el nuevo centro regional, referente comercial y de representación institucional estatal peruana de las cuencas de los ríos Napo, Tigre-Pastaza, Huallaga, Ucayali (Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007). Se reconfiguraron las territorialidades de los grupos indígenas, en general, y la jivaroana, específicamente (Seymour-Smith 1988; Taylor 1994b) y se definieron, de manera provisional y permanente, los límites entre Estados y los enfrentamientos armados por disputas limítrofes (Santos Granero y Barclay 2002; Vicuña 1993).

En 1896 se produjo una insurrección en Iquitos que pugnaba por cierta autonomía federal (Velásquez 2013; Barclay 2009) y fue controlada por el gobierno de Nicolás de Piérola (Basadre 2005). Aquel evento marcó las capacidades de presión que las élites de Iquitos podían ejercer, el nivel de autonomía con el cual actuaban los patronos caucheros y su proceso de expansión hacia tierras de la Amazonía occidental. Hacia

1905, esta expansión permitió la ocupación de la cuenca del río Napo hasta la confluencia con el Aguarico y la dependencia de los patrones caucheros (señores ribereños) del Ecuador a los patrones peruanos y a las casas exportadoras de Iquitos (Barclay 1998).

El marco legal estaba listo para permitir el ingreso al suroriente: la actualización del Concordato de 1881, la creación de los nuevos vicariatos (1888) y las relaciones con el Vaticano permitían al Ecuador vincularse a los fondos económicos a través de De Propaganda Fide para la conversión de los “infeles amazónicos” (García Jordán 1998), medidas que frenaron la expansión peruana (Vargas 1988). La empresa evangelizadora puso sus esfuerzos en la cuenca del Pastaza y el suroriente, las menos vinculadas con el comercio transamazónico y de la Sierra. La evangelización del Oriente muestra que civilizar a los jíbaros era necesario para construir la soberanía territorial ecuatoriana, argumento que después sería amplificado por los misioneros (Vargas 1988; Conde [1931] 1981; Vacas Galindo 1895) y otros agentes estatales, en el marco del discurso de la representación nacional (Muratorio 1994a; Taylor 1994b).

El este de los Andes era una región no “civilizada”, poblada por indios diferentes a los de la Sierra y la Costa, localizados entre los ríos Chinchipe y Pastaza, territorios de la “nación jíbara”. Su historia había sido reducida, básicamente, a una interminable narración de guerras (Conde [1931] 1981). El Oriente se expuso como un espacio “salvaje” que demandaba estatizarse (Vacas Galindo 1895). Su conversión garantizaba la preservación de un gran territorio y podía evitar el avance peruano, en su desplazamiento de Oriente a occidente (Vacas Galindo 1905). Para las primeras décadas del siglo XX, se miraba como “feroces” a los habitantes originarios del suroriente.

Según el decir de los jíbaros [ecuatorianos], los peruanos parece que han intentado varias veces hacer sus excusiones, pero los salvajes [jíbaros peruanos del Santiago, probablemente huambizas] las han defendido contra los usurpadores del Sur. ¡Qué vergüenza para los gobiernos del Ecuador, esperar que los salvajes, sin conocimiento siquiera de si son ecuatorianos, defiendan la integridad territorial!... La Misión de Zamora es la avanzada que con urgencia se debe defender; defendida la

puerta, seguro está lo demás... la Cordillera del Cóndor, que se extiende desde los Andes hasta cerca del Pongo, parece de por sí una muralla infranqueable (Conde [1931] 1981, 138).

Hacia 1892, la ferocidad de los jíbaros era considerada un obstáculo para la ocupación efectiva del suroriente, situación que ya se había expresado de manera oficial en 1862 (Moncayo [1906] 1979). Pero se percibía que esta condición salvaje podía superarse al civilizarlos, como lo expresa Manuel Villavicencio (1858a) quien intenta crear en su obra cierto nivel de empatía hacia la etnia.

La nueva división eclesiástica y la modernización de las instituciones estatales en la época del “progresismo” (1884-1895) dio paso a una segunda ola evangelizadora (o civilizatoria) que llevaría al Ecuador a la modernidad, en un contexto científico positivista (Taylor 1994c). La posible solución del conflicto limítrofe que comenzó en 1887 y culminó con el fracaso de las negociaciones, en 1894, evidenciaba la tarea a emprender, campaña encomendada a jesuitas, franciscanos, salesianos y dominicos, anterior al advenimiento del liberalismo. A inicios de la República, para 1830 aproximadamente, se identificó a los aguaruna y huambisa, grupos jivaroanos que realizaron una serie de correrías, es decir, la captura de otros indígenas para insertarlos como trabajadores o como despliegue de venganza o escarmiento a indios rebeldes, en las poblaciones de la frontera peruana. Estas correrías arrasaron con algunos pueblos y obligaron a reasentarse a otros en lugares más seguros, fuera del alcance de los jíbaros. Para fines del siglo XIX, los pueblos aguaruna y huambisa, habitantes de las orillas de los ríos mayores, participaron en el sistema económico regional del caucho, contribuyendo a su extracción en el período de mayor actividad, 1890 a 1915, aproximadamente (Steel 1999).

La reducción de cabezas, distintivo cultural más conocido de estos grupos, habría aterrorizado a otras etnias vinculadas a la extracción del látex. Articulado a los patrones caucheros, el pueblo aguaruna se dedicaba a realizar correrías para la cacería de cabezas como un ejercicio de poder, con objeto de causar temor y someter a la gente atacada por grupos de huambisa y a los patrones caucheros, específicamente (Steel 1999). Los indígenas fueron parte activa de la extracción cauchera, ya

sea como elementos de la logística, abastecedores de mano de obra o artífices del control social (Up de Graff 1923).

Después de 1880, el auge de la explotación cauchera provocó nuevas entradas a la zona loreana (Perú) para conseguir nuevas especies de gomas elásticas. En aquella época, este se constituyó en el principal rubro de exportación, no obstante, se produjo una explotación desordenada que agotó el recurso vegetal, lo cual obligó a los caucheros a desplazarse a las cuencas del río Yavarí (frontera Perú-Brasil) en busca de “manchales” (acumulaciones de árboles caucheros) (Soria 2007, 21).

Hacia los albores del siglo XX, el pueblo huambisa controlaba las riberas del río Santiago, influencia determinante y temida por los distintos exploradores. En cambio, los pueblos aguaruna y antipas, localizados en el Alto Marañón, fueron descritos como dispuestos a comerciar con oro, sal o especies vegetales, lo cual puso en evidencia diferentes niveles de contacto con las distintas poblaciones. En el caso de la gente huambisa, su belicosidad no parece resultar de su aislamiento sino de su vinculación con el sistema cauchero y el rol de control, en el bajo y medio Pastaza, en momentos del auge de la extracción (Ross 1984).

Una década antes, en 1890, se conoció sobre la riqueza aurífera de la zona del Santiago (Perú) y la llegada de poblaciones no indígenas en busca del mineral. Las referencias de la época caracterizan a la población de nantipas,⁴⁸ aguarunas y huambisas como dóciles, “erróneamente reputados como hostiles” (Luis Wolf 1890 citado en Soria 2007, 121). Esta información contrasta con la imagen de ferocidad generada desde el Ecuador sobre los jíbaros. En la segunda mitad del siglo XIX, se produjeron distintos niveles de contacto y de cercanía entre las poblaciones jivaroanas y los distintos agentes económicos vinculados a la extracción de otros recursos vegetales, animales y minerales, situación que se intensificó durante el *boom* cauchero, lo que muestra una interacción entre el Alto Marañón y sus tributarios, en una conexión directa con Iquitos (Soria 2007; Santos Granero y Barclay 2002).

⁴⁸ Localizados en la orilla izquierda del Marañón, los nantipas (antipa) fueron un grupo aguaruna que se separó al mando de su cacique Nantipa, a consecuencia de las guerras intratribales (Tessman [1930] 1999, 191).

En cuanto a la defensa armada de la región, esta se mostraba incipiente. Sujetas a los vaivenes de los conflictos sociopolíticos, las Fuerzas Armadas ecuatorianas no contaban con una estructura profesional consolidada y actuaron como brazo armado de las élites en el poder (Cuesta 2013). Si bien los militares tomaron una cierta forma institucional profesional, en la primera década del siglo XX a partir de las instrucciones de la primera Misión Militar Chilena (Romero 1980; Loveman 1999; Ortiz 2006a; Cuesta 2013), el Oriente no fue considerado en el diseño de la defensa y no fue incorporado como un escenario de enfrentamiento probable o zona militar estratégica, pese a la importancia de la explotación cauchera, a lo largo del siglo XIX (Cuesta 2013). El protagonismo se centró en la frontera sur, Loja y El Oro, entorno objeto de la planificación de las respuestas armadas frente a un potencial enfrentamiento con el Perú (Cabrera 1902). La militarización de la frontera por la zona de Pastaza se inició hacia la década de 1930, cuando se avizoraron problemas limítrofes entre los países vecinos.

Los efectos de la crisis entre Ecuador y Perú para el Oriente

Uno de los efectos del conflicto de 1859, con la intervención militar de Castilla durante 1859-1860 (Corpancho y Rodríguez Parra [1860] 1895), radicó en la no ejecución del Convenio Ycaza-Pritchett con la ELC, en 1857, en las áreas de Quijos, Canelos y Gualaquiza para evitar la escalada del conflicto que involucraba a Gran Bretaña, llamada a defender los intereses de sus súbditos a través de medios políticos o militares (Bollaert 1860). El Perú impulsó una estrategia de penetración en los territorios del Alto Marañón con el objeto de estatizar el Oriente peruano (Soria 2006) y, desde allí, al Amazonas. Según el Tratado de Mapasingue, el Ecuador reconocería la soberanía del Perú sobre los territorios de la ribera derecha del Marañón hasta el punto en que estos dejaran de ser navegables. En la posguerra, el Congreso ecuatoriano no ratificó el tratado y fue solo en 1887 cuando ambos países acordaron someter sus discrepancias al arbitraje del rey de España (Santos Granero y Barclay 2002). En este marco, se incrementaron la presencia de tropas, la ocupación de campesinos procedentes de la sierra peruana y el trabajo de las misiones para integrar esos territorios al Estado peruano (Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007).

En el Perú, el gobierno de Ramón Castilla propendió a la institucionalización militar de la región: en 1861, la antigua Gobernación Política y Militar de Loreto pasó a ser el Departamento Marítimo Militar. Ese mismo año, se creó una flota fluvial, con la construcción, en Inglaterra, de cuatro embarcaciones llegadas a Iquitos entre 1863 y 1864. Los nombres de estos vapores pretendieron ser elementos disuasivos frente al Ecuador para defender el territorio: Morona, Pastaza, Napo y Putumayo. Por su intermedio, se incrementó el intercambio comercial con Brasil y se fundó una capitania y factoría naval. En Iquitos, en 1832, existía un astillero ubicado aproximadamente entre los ríos Ucayali y Amazonas. Para 1861, una comisión militar estableció que se construyera una estación naval en Iquitos. Se creó la Comisión Hidrográfica del Amazonas, organismo que realizó levantamientos geográficos en la mayor parte de la red fluvial del Alto Amazonas o Alto Marañón. Años después, esta información permitió a los comerciantes del caucho recorrer con certeza aquellas zonas (Santos Granero y Barclay 2002). En el caso del Perú, con el impulso del presidente Castilla a la institucionalización de la Amazonía, se abrió el terreno propicio al auge cauchero (Soria 2007; Santos Granero y Barclay 2002).

Estas estrategias incrementaron la presencia militar y de otras instituciones estatales en la Amazonía peruana y las condiciones para la explotación del caucho en todo el departamento de Loreto (Soria 2007). Los gobernantes peruanos mostraban, hasta la década de 1860, un interés por restaurar la presencia de la Iglesia católica como fuerza estabilizadora en la sociedad peruana (Klaiber 1996). Pero la expansión de las actividades caucheras y comerciales eclipsó la importancia de las misiones, pues los patrones caucheros se convirtieron en agentes civilizatorios que competían con las misiones y su acción económica devino mecanismo de estatización (García Jordán 2001b).

Hacia la década de 1870, el Perú se configuró como el enemigo externo del Ecuador (Espinosa 1999), pero no se lo consideraba una amenaza inminente (Alfaro 1896, 28-29). Desde el Perú, esta situación se vivía de distinta manera, a partir de dos hechos capitales. El primero, referido al denominado período de Reconstrucción Nacional (1884-1899), posterior a la capitulación en la guerra con Chile (1879-1883) y la firma del Tratado de Ancón (1884). Con la pérdida territorial en el sur, se buscó controlar los recursos y consolidar el territorio del Oriente peruano (Soria 2007).

El segundo, coincidente con el anterior, se relaciona con la importancia del caucho en el mercado mundial y la abundancia de este producto en la cuenca amazónica, lo que permitió al Perú obtener recursos económicos y la conexión del Oriente con el Atlántico. Este proceso se vivió en un marco de bonanza económica acompañada, desde la década de 1880, por el fortalecimiento de poderes locales y cierta autonomía de la región con respecto a Lima (Soria 2007; Barclay 2009; Velásquez 2013), controlada por los exportadores de látex para la industria mundial (Santos Granero y Barclay 2002; Velásquez 2013).

En el plano económico, el Perú y el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX mantenían una interdependencia asimétrica.⁴⁹ A inicios de la década de 1850, el Perú fue el primer destino de las exportaciones ecuatorianas y ese país se beneficiaba de las importaciones de diversos productos ecuatorianos (Icaza 1853). Perú poseía una superioridad militar y una influencia política con potencias hegemónicas del momento (Loveman 1999). Esta situación varió durante la guerra con Chile (1879-1884) y en el llamado período de Reconstrucción Nacional (1883-1899) (Velásquez 2013), pero mantuvo un poderío suficiente que le permitió oponerse a iniciativas ecuatorianas que pudieran competir con sus intereses económicos (Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú 1884). Esta interdependencia disminuyó en intensidad a lo largo del siglo XIX hasta que, en la mitad de la primera década del siglo XX, el Perú dejó de ser el principal destino comercial de la materia prima y de los productos elaborados en el Ecuador (Game 1905).

El Oriente peruano se conformó como un territorio articulado al poder de Iquitos, con ciertas características políticas y administrativas (Santos Granero y Barclay 2002; García Jordán 2000). Por otro lado, tras la guerra con Chile (1884), hubo esfuerzos por modernizar las estructuras burocráticas e institucionales, al incluir las autonomías regionales en un mismo carácter nacional. Para fines del siglo XIX, el Perú tenía definidas las amenazas provenientes de los países limítrofes y, para principios del XX, había logrado una eficiente estructura de defensa (Velásquez 2013).

⁴⁹ La interdependencia asimétrica se refiere al poder como el control sobre los recursos de un país con características económicas y militares significativas frente a otro país con menos capacidades (Keohane y Nye 1988).

Los pueblos amazónicos reordenaron sus conductas culturales en función de las necesidades del sistema extractivo (Cabodevilla 1994; Whitten 1976). Las fronteras étnicas del universo jivaroano fueron resignificadas a la luz de las matrices estatales del Perú y el Ecuador y de sus conflictos e intereses (Seymour-Smith 1988). Las guerras internas adquirieron nuevos significados y se articularon a estas necesidades (Reeve 2002; Uriarte 2006).

Para la última década del siglo XIX, la población proveniente del Perú, motivada por el aprovechamiento de distintos recursos extraíbles, identificó oro aluvial en los ríos tributarios septentrionales de la cuenca alta del Maraón, zonas articuladas de la misma forma a la extracción del caucho. La explotación del oro les permitió mantener alianzas y contactos con los pueblos aguaruna y huambisa del río Santiago (Sendin Fernández 2005). Sin embargo, la posibilidad de extracción aurífera ya no estaba en las fantasiosas ideas de riquezas inconmensurables cuya existencia se aseguraba entre el siglo XVI y el XVIII (Jouanen 1941; Trujillo 1998).

El Ecuador se integró de manera tangencial al complejo económico regional del caucho (Salazar 1986; Santos Granero y Barclay 2002), y, más que el Ecuador, fue la región oriental la que se unió al sistema extractivo, vinculado activamente a los enclaves de Iquitos a través de la cuenca del Napo (Gamarra 1996). El suroriente se vinculó de manera tangencial y respondió a las condiciones de los ecosistemas en las áreas de los tributarios de las cuencas altas de los ríos Santiago y Chinchipe, con especies caucheras poco rentables, lo cual dejó a la zona y su población en un aislamiento relativo con respecto a los territorios localizados más al Oriente de la cuenca amazónica (Salazar 1986). Desde 1860, los distintos agentes estatales peruanos, en sus avances por los cursos medios y bajos de los ríos Santiago, Pastaza y Chinchipe, sobreexplotaron especies productoras de goma en las áreas mencionadas (Soria 2007). Para el gobierno ecuatoriano el interés por el caucho amazónico fue tardío, comenzó a finales del siglo XIX (Vicuña 1993),⁵⁰ cuando los sistemas extractivos peruano y colombiano se encontraban estructurados en todos sus aspectos y los patrones caucheros peruanos

⁵⁰ En Ecuador las concesiones caucheras otorgadas a ciudadanos o empresas ecuatorianas estuvieron normadas en la Ley del 12 de febrero de 1889 (Vicuña 1993, 46).

controlaban las cuencas de los ríos Napo, Tigre, Pastaza y Santiago, lo que se incrementó durante el auge del caucho, limitando el acceso de individuos y empresas ecuatorianas a las cuencas de estos ríos (Barclay 2009). La vinculación al complejo económico regional se concentró en las haciendas conectadas con la ribera del Napo y con su cuenca media (Gamarra 1996). La extracción del caucho en la cuenca del río Curaray, tributario del Napo, fue importante a finales de 1880 y principios de la década de 1890. Una vez agotadas, debilitadas o destruidas las fuentes de extracción, los caucheros se replegaron, entre otras zonas, al medio y bajo Curaray (Vicuña 1993; Trujillo 2001; Reeve 2002). El Ecuador consiguió así las avanzadas militares y humanas más orientales en el Napo (Barclay 2009).

Las historias del nororiente y el suroriente difieren entre sí en sus unidades culturales, con procesos y espacios diversos localizados en dos cuencas hidrográficas distintas (Dourojeanni 1994). La economía extractiva de los siglos XIX y XX no llegó al sur con la fuerza con que lo hizo en la zona del Napo, al norte, lo que definió sendas distintas entre las dos subregiones. Este hecho puede aducirse a causas geográficas y a la resistencia, en el sur, a las incursiones de los jíbaros con escaso contacto misional, a diferencia de lo sucedido con los pueblos del norte.

El conflicto de límites entre Ecuador y Perú y el suroriente

Teodoro Wolf expuso la necesidad de arreglar los límites territoriales del Ecuador, pues el conjunto de tratados y convenios no había permitido una delimitación precisa con el Perú y Colombia: “¡Véase, pues, si el arreglo definitivo de los límites es una cuestión vital para el Ecuador!”, en el área oriental sin información geográfica precisa (Wolf 1892, 13). En un intento por sortear aquellas diferencias, en agosto de 1887, se solicitaba al rey de España arbitrar en la disputa territorial. Como parte del acuerdo hubo negociaciones directas, plasmadas en el Tratado Herrera-García (1890) el cual permitiría al Ecuador, entre otras reivindicaciones, el acceso al río Marañón (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1939). El Congreso del Perú no ratificó el Tratado y, una vez realizadas las modificaciones, el Ecuador no aceptó la nueva propuesta y

su Congreso retiró la aprobación en julio de 1894. Entre 1890 y 1891, Colombia argumentó que el Tratado Herrera-García atentaba contra sus derechos territoriales (Muller 1937; Denegri 1996).

En 1894, se acordó incluir a Colombia en la convención tripartita que preveía una decisión basada en la equidad y los títulos legales. Sin embargo, esta fue rechazada por el Congreso ecuatoriano porque implicaba el reparto de territorios en disputa entre Perú y Colombia. El Perú revocó la aprobación del acuerdo, lo cual demandó volver al arbitraje español (St. John 1999). Recuérdese que, en la época de la bonanza del caucho, la Amazonía se convirtió en objeto de disputa. Colombia y Perú pugnaban por la cuenca del Putumayo que, para el Perú, tenía por objetivo evitar que Colombia extrajera las gomas del espacio localizado en la ribera derecha (Casement 2012).

En el siglo XIX, hubo acercamientos diplomáticos para la delimitación de la frontera; sin embargo, fue en el siglo XX cuando el problema limítrofe pasó a ser el centro de la política exterior y la defensa del Ecuador. En el caso del Perú, la expansión y el control del su Oriente amazónico formaron parte del proceso de reconstrucción de la posguerra con Chile (1884) (Velásquez 2013). Durante el siglo XX se registraron seis enfrentamientos armados entre las fuerzas militares peruanas y ecuatorianas: dos de ellos en Angoteros y Torres Causana, entre 1903 y 1904, al nororiente, en las riberas del Napo (ambos cerca de la desembocadura del Aguarico sobre el río Napo) donde, además, hubo roces constantes asociados a la extracción cauchera entre fuerzas ecuatorianas y peruanas ubicadas más al occidente. No quedan claras la dimensión y las características de la presencia militar en Angoteros y Torres Causana (Barclay 1998; Ggioconda 1954). Por efecto de este enfrentamiento, en 1904 se reiniciaron las negociaciones diplomáticas para la delimitación de la frontera, bajo el arbitraje del rey de España.

Durante la época, en el nororiente ecuatoriano hubo presencia militar en Rocafuerte. Simultáneamente, se intensificaron los intentos institucionales del Estado para ingresar a la región. Según el decreto legislativo del 12 de octubre de 1904, se conformó una junta encargada para la construcción de una línea férrea al Curaray que pretendió integrar el Oriente a la Sierra (Guarderas 1911; Esvertit Cobes 2015), proyecto que se retrasó por el choque con los intereses de las élites regionales (Jaramillo

Alvarado 1922). La construcción de la vía férrea se inició en 1913 y solo llegó hasta la población de Pelileo (provincia de Tungurahua), en 1918. Funcionó hasta la década de 1930 y, finalmente, los rieles fueron levantados en 1939 (Ibarra 1987). Fue un proyecto extemporáneo que despegó cuando el auge cauchero en la década de 1910 llegaba a su fin y la empresa se volvió inviable debido a su alto valor económico.

El tercer enfrentamiento, ocurrido en 1910, tuvo por escenario la zona suroccidental del territorio ecuatoriano. Ante los rumores de un laudo arbitral español favorable a las tesis peruanas, se registraron protestas contra el Perú en Guayaquil y Quito (Basadre 2005; Bákula 1992). El Perú, por su parte, presentó enérgicas quejas y movilizó tropas a la frontera común (Velásquez 2013). Esta situación puso en alerta de guerra a los dos países, desenlace contenido por la mediación de Argentina, Brasil y Estados Unidos. En noviembre de 1910, el rey de España resolvió no emitir su laudo arbitral (Muller 1937) y el caso debió presentarse en la Corte Permanente de Arbitraje de La Haya. El gobierno peruano aceptó esta propuesta, pero el Ecuador la rechazó en demanda de negociaciones directas (St. John 1999). El laudo español fue favorable al Perú. No obstante, se entregaba al Ecuador más territorio del que más tarde sería concedido bajo el Protocolo de Río de Janeiro. El rechazo del laudo concedió victoria a la diplomacia peruana ante los términos favorables de la decisión arbitral y provocó el rechazo por parte del Ecuador frente a aquella decisión. La ruptura de las negociaciones dejó al Perú en control de facto de una buena extensión del territorio en disputa (St. John 1999).

En el período 1910-1938, el Perú incrementó su control sobre aquellos territorios. En 1913 este país sugirió negociar de manera directa y con un arbitraje limitado. De estas conversaciones resultó el Protocolo Ponce-Castro Oyanguren que permitía las negociaciones directas y, en caso de no llegar a un acuerdo, los dos países aceptaban un arbitraje parcial de los Estados Unidos. Las conversaciones no tuvieron una salida negociada: en 1924, la posición peruana pretendía una salida legal y la ecuatoriana, una que priorizara la equidad y la negociación (St. John 1999). Previamente, en 1922, Colombia y el Perú sancionaron el Tratado Salomón-Lozano, allí se concedía a Colombia una salida al Amazonas, pues ese país cedió al Perú territorios al sur del Putumayo entregados previamente (1916)

por el Ecuador a Colombia –de acuerdo con el Tratado Muñoz Verna-za-Suárez (1916)–. El territorio peruano rodeó así al Ecuador (St. John 1999).

Entre 1934 y 1935, las negociaciones fueron llevadas a Washington para un arbitraje *de jure*. Los dos países mantendrían las posiciones territoriales existentes. En 1936, el Perú definió la línea del *statu quo*, una frontera de facto que condensaba la posición peruana, la cual no fue confrontada por el Ecuador. El Perú buscaba la demarcación definitiva de la frontera, mientras que el planteamiento ecuatoriano tenía una naturaleza territorial. En 1938, el Ecuador propuso un arbitraje jurídico completo de la disputa por parte de Estados Unidos. La respuesta peruana fue negativa y puso fin a las conversaciones (Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador 1939), ya que el Protocolo de 1924 solo preveía un arbitraje eventual y parcial por parte del presidente de Estados Unidos (St. John 1999).

Los antecedentes mencionados en el párrafo anterior son el preámbulo del cuarto enfrentamiento armado. Las fallidas negociaciones entre Ecuador y Perú incrementaron las tensiones en la frontera suroccidental y desembocaron en la llamada Guerra del 41 (1941) (Bákula 1992; Tobar Donoso [1945] 1982), en la cual las fuerzas militares peruanas ocuparon la provincia de El Oro (Macías 2007). Los enfrentamientos también tuvieron como escenario la Amazonía suroriental, en el destacamento de Yaupi (Cuvi 1990), localizado en la jurisdicción del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. La Guerra del 41 finalizó con la firma del Tratado de Paz, Amistad y Límites de 1942 –Protocolo de Río de Janeiro– (Tobar Donoso [1945] 1982), cuya ejecución no fue posible y la delimitación definitiva se realizó en octubre de 1998.

En el interregno 1942-1998 se sucedieron dos enfrentamientos armados que implicaron el uso de recursos militares y económicos (Bonilla 1999). El primero de ellos ocurrió en 1981 en los puntos denominados Paquisha, Mayaycu y Machinaza (provincia de Zamora Chinchipe) con una movilización de tropas de todas las provincias del Ecuador, lo cual despertó el sentimiento nacionalista. El problema limítrofe fue integrado de manera efectiva como vector de cohesión nacional y las Fuerzas Armadas legitimaron su papel en la defensa de las fronteras, después de un período de gobierno militar (1972-1979) que había erosionado su

imagen institucional (Cuesta 2013). La Amazonía ecuatoriana se convirtió en zona estratégica de defensa: el norte fue de gran trascendencia económica debido a la producción petrolera, y el suroriente por ser su población emblema de resistencia. El proceso de ocupación y creación de fronteras vivas fue funcional para la defensa (Lanas 1984).

En el período 1995-1998, se dieron enfrentamientos en el área de las cabeceras de la cuenca del río Cenepa (provincia de Morona Santiago). Luego de esto, se efectuaron las negociaciones de agosto de 1998, con la marcación definitiva de la frontera entre Ecuador y Perú (Bonilla 1999). La posición del Ecuador, a través de sus instancias negociadoras, fue pragmática. La salida al Marañón no fue el argumento central, y las reivindicaciones se concentraron en una delimitación acordada de la frontera que equilibrara las aspiraciones militares y las prioridades políticas del Estado ecuatoriano. En este contexto, las Fuerzas Armadas promocionaron la construcción de la nación en la frontera y la inclusión de indígenas shuar en grupos de élite que fueron artífices de la defensa nacional. En resumen, la evidencia palpable de 100 años de evangelización y estatización hizo que los varones shuar se convirtieran en defensores de la frontera, articulados al Estado (Selmeski 2001). Si bien el análisis en los últimos párrafos rebasa el marco temporal planteado en esta obra merecen mencionarse, pues es importante interpretarlos como efectos del Estado que se estableció en la primera mitad del siglo XX (Mitchell 1991), en la subregión.

Esteriotipos y distribución de los jíbaros

La expansión de la cristiandad durante los períodos de dominación española y republicana hacia las tierras orientales buscaba la integración de aquel espacio considerado “desierto” (Vacas Galindo 1905; Izaguirre 1925), para la extracción de recursos y la utilización de su población como mano de obra (Vacas Galindo 1895). Con este fin, los “salvajes” orientales primero debían ser convertidos a la fe católica y simultáneamente incorporados de manera efectiva al territorio ecuatoriano (Plaza [1852] 1925; Villavicencio 1858a; Vacas Galindo 1895; Conde [1931] 1981). Las misiones afirman la diversidad del área cultural jivaroana expresada en la literatura

del siglo XIX (Villavicencio 1858a; Paz Soldán 1862) la cual, desde la óptica ecuatoriana, fue concebida como variaciones zonales de aquel universo étnico (Villavicencio 1858a). Desde el Perú, entre tanto, se reconocía una diversidad étnica enfrentada entre sí por el manejo y control de sus territorialidades articuladas (Paz Soldán 1862). Esa interpretación resultó de una ocupación más consistente de los distintos agentes estatales peruanos en el Alto Marañón (Soria 2007; Soria 2006).

En el siglo XIX, se realizaron en Ecuador avanzadas misioneras ejecutadas por distintas congregaciones (García 1999). Los religiosos se allanaron de manera tácita a las directivas de los gobiernos en ejercicio para integrar zonas periféricas a la institucionalidad del Estado, tal fue el caso del trabajo de la misión jesuita en la zona de Macas, alrededor de 1870, cuyos resultados evangelizadores no cubrieron las expectativas del presidente García Moreno (Jouanen 1977; Simson [1886] 1993).⁵¹

Por otra parte, las élites –y la población en general– vieron en las misiones un puntal estratégico para que se desarrollaran mecanismos de intrusión en el Oriente considerado azuayo (parte del territorio de la actual provincia de Morona Santiago que hasta tanto integró la jurisdicción de la provincia del Azuay). A partir de los vicariatos, se conformó la división política que se complejizó con la Constitución de 1861 al crearse la provincia de Oriente. La estructura administrativa eclesiástica se yuxtapuso a la civil; sin embargo, no la sustituyó pues formaron un par sinérgico que materializó la estructura estatal de las jurisdicciones orientales del Ecuador (Misión Dominicana de Canelos 1934). En el caso del suroriente, los jíbaros de la cuenca del Upano, los del Zamora y del Pastaza fueron asignados a los franciscanos y dominicos y posteriormente a los salesianos, congregaciones que estuvieron en contacto durante los primeros años de su acción misional. En este sentido, hablo de los jíbaros vinculados a los grupos zaparoanos (andoa, candoshi) y a su propia heterogeneidad (achuar, shiwiar, aguaruna, huambisa) localizada en los territorios del Ecuador y Perú. De tal manera, se confirma que la acción misional ejercida por los salesianos se llevó a efecto solo en una parte del universo jivaroano (Salazar 1981, 1986; Taylor 1999; Hendricks 1988).

⁵¹ En lo posterior, con la división del territorio amazónico en cuatro vicariatos apostólicos, a instancias de los gobiernos “progresistas”, a los jesuitas se les asignó el territorio del Napo, al nororiente.

El Oriente como espacio “salvaje”

La fundación de los pueblos del este de los Andes tenía un efecto simbólico que reflejaba el nuevo orden social y político hispánico, con poblaciones que además lo generaban (Wernke 2016). La región marcaba la frontera entre el espacio civilizado (evangelizado) y las tierras a ser conquistadas para el Estado (Jaramillo 1955b; Vacas Galindo 1895; Proaño 1878; Plaza [1852] 1925; Santos Granero 2005; Taylor 1999). Era un área salvaje, un territorio por domesticar para la civilización (Plaza [1852] 1925; Proaño 1878; Vacas Galindo 1895; Jaramillo Alvarado 1922; Conde [1931] 1981), una zona aislada que, como tal, conservaba su condición de espacio sin cultura (Conde [1931] 1981).

Durante el siglo XVI, la región oriental incorporó españoles a los poblados de Sevilla de Oro y Logroño, asentamientos vinculados a la explotación de oro aluvial. Sin embargo, la abundancia de plata en las minas de Potosí otorgó un peso específico menor a otros yacimientos, y ciertas zonas y regiones se especializaron como proveedoras de servicios destinados a mantener la explotación de la plata de Potosí (Ramírez 2007). Sevilla de Oro y Logroño fueron destruidas en 1599, como he mencionado, y este suceso se convirtió en el evento fundante de la forma de percibir a los jíbaros desde las épocas tempranas del período de administración hispánica y construyó la imagen del indio indomable, libre e inteligente (Villavicencio 1858a; Rivet 1907).

La destrucción de las ciudades españolas, el asesinato y secuestro de su población blanca fueron incorporados en la historiografía (Villavicencio 1858a; *Catálogo especial de la República del Ecuador* 1892; Izaguirre 1925) como hechos fehacientes de la ferocidad de los pueblos nativos y las dificultades geográficas de la zona suroriental, es decir, barreras humana y geográfica que impedían la ocupación efectiva de aquel espacio fuera de la civilización cristiana (Conde [1931] 1981). El levantamiento encabezado en 1599 por el jíbaro Kiruba contra los españoles fue entendido como una epopeya trágica (Wolf 1892) que se utilizó para describir a los jíbaros como “salvajes”. Se trató de un estereotipo con el cual se asoció a esta etnia localizada entre el Pastaza y el Chinchipe. El indio indómrito que no permitió la penetración de la civilización cristiana era, no obstante, un salvaje redimible e incorporable a la civilización (Plaza

[1852] 1925). Estos habitantes de la selva, por otro lado, podían ser aliados para permitir la explotación de las riquezas orientales y mejorar la posesión efectiva del espacio amazónico, lo cual limitaría la penetración peruana (Vacas Galindo 1895).

La historiografía en mención alimentaba la idea de colonización y ocupación efectivas del espacio nacional, interés que se incrementó desde la segunda mitad del siglo XIX, con la configuración del Perú como el enemigo externo, némesis que amenazaba la existencia de la patria, pero que servía como aglutinante de las fracciones regionales en el proyecto nacional ecuatoriano (Cuesta 2013).

La ferocidad del pueblo jíbaro fue amplificada e internacionalizada por su práctica de cortar las cabezas de sus enemigos muertos en batalla (Santos Granero y Barclay 2006). Los jíbaros se convirtieron en epítome de lo inhóspito de la Amazonía y del suroriente ecuatoriano. Esta identidad fue alimentada por exploradores y viajeros y fundamentó narraciones sobre la astucia y la falta de escrúpulos de los jíbaros frente al asesinato de sus enemigos (Up de Graff 1923). Stirling (1938) menciona cómo los hombres jíbaros actuaban de manera violenta con el asesinato de sus enemigos y la violación de las mujeres como parte integrante de sus correrías. Up de Graff (1923) ofrece líneas de interpretación que abonan la idea anterior, sin embargo, realiza una descripción grandilocuente que informa, más allá de la fidelidad del dato, sobre la heroicidad del viajero que estuvo en las tierras de los cazadores de cabezas del Alto Amazonas. Para la conquista del “país de los jíbaros” (Rivet 1907), es decir, la incorporación de este territorio al Ecuador, hubo que vencer estos escollos (Lanas 1984).

Los signos materiales de la violencia del jíbaro

Más allá de la violencia naturalizada de los jíbaros durante los siglos XIX y XX (Santos Granero y Barclay 2006; Uriarte 2006; Surrallés 2006), su universo étnico incorporó formas culturales diversas, a partir de las necesidades establecidas históricamente para la constante adaptación a un medio que se modificaba por la irrupción de nuevos actores políticos y económicos que cambiaron su matriz simbólica. Los jíbaros eran una

población con una tecnología de caza, pesca y horticultura apropiada a la foresta húmeda tropical (Métraux 1948) y adaptada para la guerra (Stirling 1938; Surralles 2006). Eran grupos étnicos de una misma área cultural en constante innovación simbólica y tecnológica, producida durante los siglos de contacto con europeos, criollos de los Andes y de la región amazónica; en suma, un conjunto cultural producto del contacto y la interacción con poblaciones nativas y no nativas de la Amazonía, articulado a la extracción de varios recursos naturales en distintos momentos históricos (Seymour-Smith 1988). Así, desde el siglo XIX, la práctica de reducción de cabezas se convirtió en aspecto central para reconocer al Ecuador (Blanksten 1951) y caracterizar a los jíbaros como personas fuera de la civilización. Fue un símbolo tan poderoso que su valor perduró hasta la década de 1960, cuando esta noción de poder fue sustituida por la pertenencia a organizaciones como la Federación de Centros Shuar (Rubenstein 2007).

En la literatura sobre el alto Marañón, la práctica de la reducción de cabezas resulta privilegiada (Santos Granero y Barclay 2006). Sin embargo, no fue ejercida exclusivamente por los jíbaros, se sabe que la incorporaron otros grupos étnicos de la cuenca amazónica y otras culturas de la costa pacífica (Saville 1929; Karsten 1926). Para el mundo “civilizado” aquella usanza se integra a cuatro perspectivas: la *tsantsa* (cabeza reducida) como dato y elemento que caracterizaba a los jíbaros en un marco de positivismo científico destacado en las interpretaciones difusionistas (Rivet 1907; Jijón y Caamaño 1919; Karsten 1926; Saville 1929); el sentido religioso de la *tsantsa* y del mundo simbólico de los jíbaros localizado en una etapa prerreligiosa que demostraría el proceso evolutivo de las culturas (Karsten 1926); la condición de “salvajismo” de la etnia, la cual debía ser incorporada a la civilización (*Catálogo especial de la República del Ecuador* 1892; Vacas Galindo 1895); y como curiosidad museográfica que une a las dos anteriores (Saville 1929).

Igualmente, en el siglo XIX, se rescataron narraciones que describen el proceso (Hamy 1873). Pero, la obsesión por la descripción del objeto hacía perder de vista su sentido y contexto simbólicos. Recién hacia 1863 una cabeza reducida, encontrada en la tumba de un jíbaro, hizo suponer su uso y sentido religiosos (Moreno Maíz 1869). Las pequeñas cabezas momificadas fueron promocionadas desde la década de

1860, sin embargo, los especímenes eran raros, no tenían una descripción completa (Wardle 1914, 197). La divulgación de la *tsantsa* como novedad etnográfica se atribuye al trabajo de Moreno Maíz, aparecido en 1862 en el Tomo III del *Bulletin de la Societé d'Anthropologie de Paris*. Esta publicación estaba interesada en los procedimientos mecánicos que conseguían reducir las cabezas y no tanto en los significados culturales (Wardle 1914). Los datos descriptivos del trabajo de Paul Rivet (1907) corroboran esta afirmación.

En 1862, en la Exposición Universal de Londres, fue expuesta una *tsantsa* descrita como un ídolo, oráculo o talismán, cuando provenía de un guerrero de valentía reconocida. En 1864, desde el Ecuador, una cabeza fue enviada a Francia por intermedio del cónsul general Fabre. Procedía de los jíbaros denominados jambas y mostraba métodos de taxidermia no conocidos en Europa (“Les Têtes humaines” 1874).

Hasta la Exposición por el Cuarto Centenario del Descubrimiento de América, en 1892, se transportaron varias colecciones arqueológicas de distintas procedencias, fotografías de sitios considerados emblemáticos, mapas, maquetas, pinturas, armas, monedas, medallas, entre otros elementos, para ser mostrados públicamente. Aquella conmemoración cosificó al salvaje y su conducta (*Catálogo especial de la República del Ecuador* 1892) y mostró la dificultad para integrar estos espacios. Para los pobladores originarios las *tsantsas* pasaron a ser objetos de intercambio con armas de fuego, lo cual confería superioridad a un familiar o a quien las poseyera (Vacas Galindo 1895). Para el siglo XX, Karsten ([1935] 2000) refiere que se negociaba una cabeza reducida por un rifle. El valor cultural de la *tsantsa* había variado, la reducción de cabezas se convirtió en un medio para obtener recursos tecnológicos y ventaja en las guerras internas. Esta práctica está asociada a la violencia intra e intergrupala, aunque el sentido de la violencia parece haber variado a lo largo del tiempo, con fines instrumentales diferentes, previamente a la estatización del suroriente –en el sentido que propongo–, en la primera década del siglo XIX, durante la época del caucho; o cuando, más tarde, se consolidaba la presencia estatal separada de la tutela salesiana, que tuvo lugar en el mundo shuar para la década de 1970 (Harner 1978).

A lo largo del siglo XX se verificaron cambios sustanciales en las formas tradicionales de asentamiento y organización social, producto de los procesos de evangelización y estatización de los jíbaros (Salazar 1981, 1986; Taylor 1989; Hendricks 1988), con impacto en sus formas de representación simbólica de la realidad y en su universo mítico-religioso (Turner 1992). Posteriormente a la época de producción del caucho, los Estados tanto peruano (Works 1985) como ecuatoriano (Salazar 1986) ingresaron en la territorialidad jivaroana provocando cambios en sus patrones culturales “clásicos” (Karsten [1935] 2000; Stirling 1938; Métraux 1948; Harner 1978; Descola 1996). Como efecto de la acción estatal en manos de distintos actores, se han producido cambios en las formas de organización social y apropiación del espacio y sus recursos (Uriarte 2006). Interesa reiterar que, en el caso ecuatoriano, esto ocurre a partir de la cercanía con los representantes estatales relacionados con los procesos civilizatorios de conversión católicos y protestantes (Taylor 1989).

La distribución de los jíbaros en la cuenca del Alto Maraón

En las descripciones históricas, los jíbaros estaban localizados al norte del Maraón, entre los ríos Pastaza y Chinchipe. En el territorio peruano, comprendían cinco tribus: murato, quienes no se localizan con precisión en los mapas; “uambisa”, ocupaban el territorio situado frente a la desembocadura del río Huambisa o Yurumbisa; antipa, vecinos del pueblo aguaruna, grupos enfrentados continuamente; aguaruna, localizados en el Maraón por el Pongo de Manseriche, en guerra constante con sus vecinos; y, los jíbaros del norte localizados en el Ecuador (Hamy 1873; Paz Soldán 1862).

Entre los jíbaros del norte estaban los “Moronas, Pautes, Zamoras, Gualaquizas, Upanos, Pindos, Pastasas, Agapicos, Achuales, Copatasas i otros” (Villavicencio 1858b, 169), grupos de parentesco aislados que se aglutinaban con un conjunto poblacional mayor cuyas denominaciones derivaron de las de los ríos circundantes a sus zonas de habitación o de las atribuidas por los españoles. Si a la lista de Villavicencio (1858b) se agrega la de Paz Soldán (1862), se obtiene un conjunto tribal más complejo que los definidos en la época hispánica y los descritos por los autores mencionados (Hamy 1873).

Con base en la información de Villavicencio, en el Ecuador se identificaron tres segmentos: los santiago, zamora, gualaquiza, paute, logroño articulados a la cuenca del río Santiago; los pueblos morona, upano, conambi, pindo, copataza, chirapa, en la cuenca de río Morona; y, el tercer grupo de jíbaros localizados en la cuenca del Pastaza, con poblaciones ubicadas a lo largo del río y en sus afluentes (Hamy 1873).

Las referencias decimonónicas contrastadas con los actuales datos etnográficos y lingüísticos identifican a los siguientes: los jíbaros del norte, quienes serían los shuar, definidos como los “propios jíbaros” que habitan las provincias de Zamora Chinchipe y Morona Santiago en el Ecuador (Métraux 1948); los achuar de la cuenca media y baja del Pastaza (Uriarte 2006) y shiwiari, localizados entre los ríos Tigre y Corrientes (Seymour-Smith 1988), estos últimos ubicados entre el Ecuador y el Perú; los antipa, probablemente parte del grupo aguaruna, awajún o “aguaxúni” (Tessman [1930] 1999), localizado en el Perú; awajún o aguaruna que habitan la parte oeste del Alto Maraón y los ríos Potro, Mayo y Cahuapanas (Métraux 1948; Works 1985) y el área del Pongo de Rentema hasta el Pongo de Manseriche, la cuenca media y baja del río Cenepa y el Bajo Santiago (Berlin y Berlin 1983); los huambisa (uambisa) ubicados en el bajo Santiago hasta la frontera con el Ecuador (Berlin y Berlin 1983); y los murato, actuales candoshi, localizados en la cuenca media y baja del Pastaza (Surrallés 2006).

La territorialidad de estos grupos étnicos, como otros de la Amazonía, se reordena en la época cauchera (Santos Granero y Barclay 2002). Los jíbaros del norte expulsaron a los achuar de sus tierras y los achuar a los candoshi, hacia la cuenca baja del Pastaza (Vacas Galindo 1895). Sin embargo, la evidencia histórica deja ver que, en los conflictos, los achuar mostraron una superioridad tecnológica por su vinculación directa al sistema de extracción de gomas, lo cual habría obligado al pueblo shuar a replegarse a las provincias de Zamora Chinchipe y Morona Santiago del actual Ecuador (Uriarte 2006). Karsten ([1935] 2000) da cuenta de la vinculación de los achuar con grupos caucheros en la cuenca del Pastaza, estos no utilizaban su vestimenta tradicional y tenían armas de fuego.

Para 1941, la guerra entre el Perú y el Ecuador rompió relativamente la comunicación entre los grupos de las etnias jíbaras de los dos países. Esta separación no fue absoluta y, pese a los controles militares, realizaron

intercambios entre ellos. Sin embargo, después del enfrentamiento limítrofe, Perú y Ecuador dedicaron mayores esfuerzos para estatizar el espacio y las poblaciones amazónicas (Seymour-Smith 1988; Works 1988). Surge así una serie de preguntas, ¿cuáles grupos jivaroanos se separaron? ¿cuán diferentes eran estos grupos entre sí? ¿cuál fue el papel de las instituciones estatales y paraestatales para modificar las distintas formas de comportamiento cultural?

En el universo jivaroano (shuar, aguaruna, huambisa, achuar, shiwar), a lo largo de los siglos XIX y XX, se produjeron enfrentamientos tanto entre los distintos grupos como en el interior de cada uno de ellos (Uriarte 2006). Estas guerras se volvieron funcionales al sistema de trabajo y obtención de mano de obra durante la bonanza del caucho (Steel 1999; Reeve 2002). Los achuar, vinculados directamente al apogeo productivo del látex (Pulido 2014), controlaron el río Pastaza y trasladaron los efectos de los conflictos derivados del caucho, a las poblaciones de aguas abajo y aguas arriba de su territorialidad (Vacas Galindo 1895). Los huambisa y aguaruna participaron en la extracción gomífera (1880-1915), al integrar al sistema sus relaciones amigo-enemigo con otros grupos de la misma o de otras filiaciones lingüísticas (Steel 1999).

El “Oriente Azuayo” y la evangelización

La congregación salesiana trajo como carta de presentación las acciones realizadas en Italia, en la Patagonia de Chile y Argentina y en las áreas urbanas del Ecuador. Se referían a sí mismos como una institución moderna orientada a la educación y formación de mano de obra capacitada presta a integrarse a las fábricas y la industria (Lenti 2010). En el caso de la población de “infeles” del suroriente, sus estrategias fueron la reducción de poblaciones y la educación en la escuela y el internado para motivar la sedentarización de familias dispersas en la selva, la modificación de los patrones de guerra y venganza, y la alfabetización como parte consustancial de la evangelización (Ortiz 2010).

La evangelización orientada al trabajo, producción e integración nacional coincidió con la perspectiva modernizadora de los gobiernos progresistas del Ecuador (1884-1895), y de los liberales, en lo posterior (1895

en adelante). Por otro lado, su estrategia de inserción en distintos niveles de la sociedad y su relación directa con la educación les permitió establecer alianzas con los distintos segmentos de la sociedad. Estas relaciones viabilizaron su permanencia en el vicariato, pese al decreto de expulsión de la congregación, en 1896, y al anticlericalismo de la Revolución Liberal de 1895, gracias a que el *ethos* modernizador salesiano empataba con el espíritu de progreso de la Revolución Liberal (Regalado Loaiza 2014).

Los salesianos se insertaron en la sociedad azuaya e implementaron las experiencias obtenidas con sus misiones en otros países latinoamericanos. Ellos acompañaron las necesidades modernizadoras del gobierno que buscaba fusionar a la población con las instituciones estatales. En este sentido, las misiones materializaron la presencia del Estado, y los salesianos específicamente, serían la expresión estatal de las élites azuayas que apuntaban a explotar económicamente el “Oriente Azuayo” (Esvertit Cobes 2001, 570).

Un intento de penetración efectiva al suroriente

La recolección de la cascarilla (*Cinchona Sp.*) implicó la entrada al Oriente de empresas vinculadas con Cuenca, hasta zonas ocupadas por estos grupos étnicos jíbaros (Taylor 1993). Impulsada desde Cuenca, y liderada por el franciscano Manuel Plaza, quien en 1851 llegó a ocupar el obispado de Cuenca, en ese año se realizó una exploración de aquellos territorios para identificar las posibilidades de evangelizar a sus habitantes, incorporar el territorio del Oriente Azuayo y buscar una conexión con el Marañón, y de allí, al Atlántico, a través del río Santiago (Plaza [1852] 1925). Desde el Perú, se iniciaba un proceso de ocupación del “Oriente” en el Alto Marañón, dinamizado por el presidente Castilla, quien buscaba implantar formas de comunicación efectiva entre la sierra peruana y el Marañón (Paz Soldán 1862; Santos Granero y Barclay 2002; Soria 2007), proceso de ocupación que empezó a finales del siglo XVIII con la misión franciscana de Ocopa y su emblemática avanzada iniciada en Sarayacu (en el actual Perú), vínculo del Ucayali y el Huallaga con el Marañón (Marcoy 1875; Castelnau 1851; Smyth y Lowe 1836), misión construida por el obispo Manuel Plaza (Plaza [1852] 1925).

Hacia 1852 Manuel Plaza advertía a Urbina (Jefe Supremo del Ecuador, 1852-1856) sobre un tratado de navegación entre Brasil y Perú que vulneraba la soberanía del Ecuador y, sobre todo, la salida al Amazonas y las ventajas relativas a la explotación de los recursos existentes. Plaza asumía los límites colombianos como vigentes; sin embargo, también consideraba que, de no haber posesión efectiva, tampoco habría soberanía territorial. Esta advertencia habría sido formulada en 1828 a Simón Bolívar en entrevista realizada en Quito, cuando Plaza fue misionero franciscano de Sarayacu, Perú (Plaza [1852] 1925). Por otro lado, en su informe como obispo, Plaza insistía en que había un campo propicio para la evangelización de los indios jíbaros, siempre y cuando se toleraran algunas de sus costumbres, percepción coincidente con la descripción que de esta etnia hacen los misioneros dominicos años después (Vacas Galindo 1895).

El franciscano Plaza ([1852] 1925) mencionaba que la lengua jíbara estaba influenciada por el kichwa. Bollaert (1860, 96-97) dice que los jíbaros del Pastaza han aprendido la “lengua de Quito” y que otras tribus, sin especificar cuáles, cruzaban la cordillera y mantenían contactos y comercio. La influencia del kichwa fue superlativa, a partir de la misión de Canelos, donde se lo utilizó como lengua vehicular para evangelizar a los distintos indios reducidos en la misión y se homogenizó lingüísticamente en ella a los pueblos septentrionales de la cuenca del Pastaza, reconfigurando las relaciones amigo-enemigo entre los jíbaros y los pueblos del norte de la ribera del Pastaza.

Desde una perspectiva espacial, el límite norte de la territorialidad jivaroana era la ribera izquierda del Pastaza. Sobre el Pastaza se fundó la misión de Canelos en 1683. Este constituyó un punto de contacto interétnico y vía de entrada a la territorialidad de los pueblos jivaroanos (Vargas 1988). Canelos devino enclave multiétnico donde fueron reducidos y evangelizados indios procedentes de diversas etnias amazónicas, indígenas kichwa-hablantes de la Sierra y jíbaros (achuar) de la cuenca media y baja del río Pastaza (Métraux 1948; Vacas Galindo 1895).

Canelos fue el enclave durante la administración española, y posteriormente republicana, de más honda penetración en la cuenca del Pastaza. Según referencias geográficas sobre la región comprendida entre Quito y el Amazonas, el Ecuador tenía derechos sobre el alto Amazonas. En la práctica, los peruanos ocuparon ambas orillas del río y se extendieron

hacia el norte, hasta Andoas. Solo Canelos estuvo ocupada por misioneros de Quito. El norte de Canelos estaba habitado por los indios “sapos”, cuya lengua era la misma que la de los iquitos del Amazonas, y comerciaban con los blancos. Hacia el sur de Canelos, se anota como importante al río Santiago, navegable justo hasta antes de las haciendas de Cuenca, pero sus riberas estaban pobladas por indios hostiles llamados “hivaros [jívaros]” (Castelnau 1851, 415).

Para la década de 1820, Iquitos era conocida como un sitio de comercio bastante pobre, donde confluyeron personas de por lo menos cinco etnias: omaguas, cocamas, iquitos, ticunas, blancos, mestizos y huambisas del Pastaza, traídos desde Borja y La Barranca después de quemar sus viviendas (Marcoy 1875). Esta situación cambió radicalmente con la expansión de la extracción cauchera (Santos Granero y Barclay 2002). Las referencias sobre Iquitos y la presencia de diversas etnias en el lugar muestran la existencia de una red de intercambio comercial y político de largo alcance, de origen hispánico, a través de las redes fluviales.

En su travesía desde el Alto Ucayali hasta el Amazonas, Marcoy (1875) señalaba la existencia de dos áreas multilingües aglutinadas alrededor de una lengua vehicular, la primera se refiere a las etnias agrupadas alrededor de la cuenca del Ucayali y el Huallaga, donde el kichwa fue la lengua franca o lengua vehicular, y el tupí lo fue en el Amazonas. No obstante, se puede considerar, para la misma época, la utilización del kichwa como lengua franca en la cuenca del Pastaza, en los límites con el área lingüística jivaroana, a partir de la misión de Canelos o en la cuenca del Napo (Jouanen 1941; Simson [1886] 1993). Este sería un efecto de los procesos de evangelización (Cipolletti 1988) que modificaron los patrones históricos de intercambio (Lathrap 1973).

Para 1861, aproximadamente, el general Víctor Proaño reclamaba para sí el título de Descubridor del Morona (Jaramillo Alvarado 1922). Él trazó una ruta interoceánica para unir el océano Pacífico con el Atlántico que, partiendo del Guayas, recorriera el callejón interandino y se dirigiera por Baños al Oriente, hasta terminar en el río Morona. Proaño exploró el suroriente con indios de las “aldeas de Canelos y Zarayacu”, a quienes utilizó como guías y exploradores y los calificó de “hermanos ó soldados”. Las descripciones de Proaño (1878, 4) permiten inferir que ellos eran

conocedores de las lenguas nativas y eran cristianizados por su pertenencia a Canelos y Sarayacu. La narrativa de Proaño permite colegir que se registraron tres momentos de interacción: la población local como apoyo a la inserción del Estado y sus agentes para aprovechar los productos extraíbles, los jíbaros como base social y mano de obra para consolidar la estructura nacional, y la ferocidad de los jíbaros como barrera para la penetración institucional del Estado, pero utilizable como fórmula de control espacial, o sea que quien maneja su ferocidad maneja su lealtad. Estos parámetros se perciben en los discursos de Vacas Galindo (1895, 1905), Bollaert (1860), Villavicencio (1858b) y Plaza ([1852] 1925), en las estrategias de evangelización de los franciscanos en el vicariato de Zamora (Izaguirre 1925), y en las de los dominicos en el vicariato de Canelos (Misión Dominicana de Canelos 1934; Vargas 1961).

La consolidación del “Oriente Azuayo”

El suroriente estaba influenciado por dos territorios: Loja y Azuay. En el ámbito político sus élites compitieron por el control económico del espacio amazónico. Estas se apropiaron de los recursos y el control social de los distintos segmentos de su población, basadas en sentimientos de pertenencia regional, en los circuitos comerciales establecidos con la costa pacífica, y en las lealtades construidas a lo largo de la dominación española (Jaramillo Alvarado 1955 b).

Hacia el siglo XVI, Loja y su región tuvieron un alto peso político por su relación con el mercado internacional, a través de su acceso a la explotación aurífera en la cuenca del Zamora, por el Oriente y, por el occidente, tanto a la cuenca del río Piura como a las minas de Zaruma. Desde finales del siglo XVII, este contacto fue efecto de la extracción y exportación de la cascarilla (Ramón 2004, 1990), y el control de la producción del oro de Zaruma. La cascarilla estimuló la economía lojana, sin embargo, la escasez del producto por sobreexplotación lo deterioró paulatinamente y las élites cuencanas sustituyeron a las lojanas en el liderazgo de esta actividad productiva y su exportación (Palomeque 1990). Azuay creció económicamente con la cascarilla y la vinculación de su producción agropecuaria destinada a Guayaquil, que vivía el auge del cacao (Guerrero 1980). Hasta entrado el siglo XVIII, Cuenca mostró un

funcionamiento económico secundario en el austro serrano, especializado en la agricultura y la ganadería. En el siglo XVI, el grueso de la actividad económica se concentraba en Loja, Zaruma, Zamora y Guayaquil (Ortiz de la Tabla 1993). En los siglos posteriores, al decrecer la minería de Zaruma y Zamora, la interdependencia económica se estableció básicamente con Guayaquil (Palomeque 1990; Guerrero 1980).

La fundación de Cuenca (1555) respondió a la necesidad de acortar distancias entre Quito y Lima (Ciudad de Los Reyes), estableciendo un asentamiento hispano al sur de la Audiencia de Quito (Ortiz de la Tabla 1993). Cuenca representó el punto articulador entre la Sierra norte y centro y la Costa a través de los estuarios de los ríos Naranjal (Puerto Bola)⁵² y Jubones (Puerto Pilo),⁵³ y desde allí, hasta los puertos del Pacífico (Laviana 1987). Este diseño de conectividad no prosperó, entre otras causas políticas y económicas, por la poca rentabilidad de las minas orientales de Zamora y las constantes amenazas de ataques de los jíbaros. Los efectos serían el abandono de las fundaciones españolas en el Oriente y la desconexión de la región con el resto de la Audiencia. La conexión con Guayaquil pasó a ser Riobamba (Ortiz de la Tabla 1993).

A mediados del siglo XIX, una vez que la explotación de la cascarilla bajó de perfil en la economía lojana, el capital azuayo ocupó el espacio que dejó Loja con los recursos provenientes del comercio con Guayaquil que sostenía la producción cacaotera. Naranjal se convirtió en el punto de contacto entre la Sierra sur y el centro económico del litoral. Desde Cuenca, se propició la extracción de la cascarilla en las tierras donde era posible tanto al Oriente como al occidente de los Andes. Desde la mitad del siglo XIX, Cuenca dominó las exportaciones de cascarilla e incursionó en el dominio de las minas de Zaruma, lo cual permitió el control transversal de Costa, Sierra y Oriente y propició la penetración de distintos agentes económicos al Oriente Azuayo (Palomeque 1990).

⁵² Salazar (2010) mantiene la hipótesis de que el histórico Puerto Bola se habría encontrado en algún lugar del estuario del río Naranjal, el cual representó la salida de productos y la entrada de otros bienes de importación hacia el territorio de la actual provincia del Azuay.

⁵³ Puerto Pilo fue el punto de salida al mar de pequeñas embarcaciones y naves impulsadas a vapor durante el siglo XIX; estaba localizado en el estuario del río Jubones y articulado al comercio e intercambio de productos locales e importados (Wolf 1892).

Para la época de crisis, en 1859, Azuay poseía una capacidad económica que le permitió insertarse en el juego político declarando la autonomía con respecto a los departamentos de Loja, Guayaquil y Quito. Esta influencia se consolidó en la década de 1860, cuando se concretaron acuerdos con las élites regionales y se intentó integrar al sur del Ecuador con el comercio de la costa pacífica y el norte del Perú. Con estos fines, en el gobierno de Benigno Malo se firmó el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Ecuador (25 de mayo de 1867). Allí se declaraba la “paz perpetua” entre ambas naciones y se regulaba el comercio de la sal proveniente del Perú. Se proyectó además la construcción de un puente sobre el río Macará, límite entre los dos países (Barrenechea y Malo 1867).

Para la década de 1870, las élites azuayas obtuvieron beneficios directos en la obra pública durante el gobierno garciano. Si bien la constante comunicación entre García Moreno y el gobernador azuayo Carlos Ordóñez suponía un control directo desde Quito, en la práctica, Cuenca funcionó de forma autónoma y en oposición a algunas decisiones del gobierno garciano. Las élites cuencanas construyeron una cierta parainstitucionalidad que actuó de acuerdo con sus requerimientos específicos e intereses particulares (Ordóñez 1923).

La provincia de El Oro fue parte de la provincia de Loja hasta noviembre de 1882, creación que se oficializó en 1884. Las élites azuayas controlaron las minas de Zaruma, propiciaron inversiones inglesas y una nueva salida directa al golfo de Guayaquil a través de Machala, a más de la histórica salida a Naranjal vía Pasaje (Jaramillo Alvarado 1955; Palomeque 1990).

Mientras gobernaba el liberalismo, la Misión Salesiana permaneció en el vicariato de Méndez y Gualaquiza. Durante el tiempo que no contó con los fondos del Estado suprimidos por el gobierno liberal, se sostuvo con recursos procedentes de la caridad (Guerreiro y Creamer 1997; Bottasso 1982; Regalado 2014), a más de los aportes de la propia estructura misionera y eclesial. Gracias a sus actividades educativas, los salesianos, establecidos en el Oriente y en Cuenca entablaron alianzas con las élites azuayas (Brito 1942). Estos vínculos implicaron una cercanía con los liberales de las aristocracias del austro, lo que les permitió mantener acuerdos con la cúpula liberal de Quito, intermediados por Virgilio Morla, gobernador de Azuay para la fecha (Regalado Loaiza 2014).

Para inicios del siglo XX, las capacidades económicas y políticas acumuladas desde Cuenca permitieron a sus grupos dominantes promover un conjunto de proyectos relacionados con el poblamiento y la extracción de recursos del este de la provincia. Estos proyectos expresaron la incorporación simbólica del territorio oriental del Azuay al Ecuador. Las misiones salesianas trabajaron estrechamente con las élites azuayas e incorporaron el término de “Oriente Azuayo” para nominar un área de influencia política y económica (Esvertit Cobes 2001) compartiendo la idea original de civilizar y ocupar las tierras salvajes para beneficio local y, por extensión, nacional (Regalado Loaiza 2014).

La Pía Sociedad de San Francisco de Sales en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza

Hendricks (1988, 217) menciona que el pueblo shuar incorporó elementos de la sociedad dominante, pero que, a su vez, conservó rasgos propios. Mostró habilidad para asumir características de la cultura blanco-mestiza, sin someterse ni ser obsecuente a ella. La Federación de Centros Shuar, en el valle del Upano fue, según Hendricks, el principal instrumento para impedir que el shuar se convirtiera en un pueblo colonizado y dominado. El autor señala las transformaciones producto del cambio cultural y mantiene el estereotipo del pueblo shuar que ha resistido la colonización durante siglos de contacto. Argumenta que hay poblaciones más hábiles para resistir los embates de la colonización o poblaciones más o menos serviles con los grupos dominantes o colonizadores. Cabe considerar que el cambio puede ser inducido desde el exterior por consenso, fuerza o resignación, pero con una participación propia (autóctona) que reordena las formas de comportamiento cultural (Sahlins 2006). Hendricks (1988) no expresa que la conservación o la eliminación de determinadas características culturales tengan un sentido funcional en los planos simbólico, político y económico.

El contacto del pueblo shuar con las formas institucionalizadas, venían desde instituciones formales o de personas consideradas civilizadas y cristianas, insertas en la territorialidad shuar, tiene siglos de interacción (Figuerola [1661] 1986; Jouanen 1941; Vacas Galindo 1895; Vargas

1961; Jouanen 1977; García 1999). En este proceso, se han incorporado selectivamente, o por imposición, elementos (ideológicos y tecnológicos) de la cultura dominante (Rubenstein 2007; Perruchon 2001).

A lo largo del siglo XX, el cambio cultural es más evidente al incorporar a los indígenas en formas institucionales e institucionalizantes reconocidas y aceptadas por parte de las instancias estatales del Ecuador (Hendricks 1988; Salazar 1981). Los patrones de organización social, parentesco y representación simbólica propios son resignificados con modelos institucionales estatizados y reconocidos por el aparato jurídico (Turner 1992). Este proceso fue catalizado por las misiones (católicas y protestantes) y los delegados del Estado para estatizar a los jíbaros (Salazar 1981; Taylor 1996).

Los salesianos llegaron al Ecuador por gestión de Antonio Flores Jijón. El respaldo jurídico que lo viabilizó fue el Concordato firmado con el Vaticano, marco de referencia civilizatoria que apuntaba a consolidar la presencia estatal ecuatoriana en zonas orientales que se disputaban con el Perú. La gestión de Flores Jijón tomó visos de una política de Estado, es decir, de una política civilizatoria de largo aliento que permitiría al Ecuador convertir a los infieles, ocupar esa mano de obra para la extracción de recursos, dar paso a la inmigración nacional y extranjera, ocupar efectivamente el territorio; en suma, configurar la frontera humana en el Oriente ecuatoriano que impidiera la cesión de territorio al Perú (Tobar Donoso [1945] 1982).

Los salesianos se presentaron en el siglo XIX con un perfil de búsqueda del progreso de los pueblos y una estrategia de evangelización intermediada por la formación en carreras técnicas. Un *ethos* tendiente a fortalecer la ciencia y tecnología, respuesta que fue considerada pionera frente a las necesidades de su tiempo en el ámbito global (Orgaz Rodilla 1994, 403; Lenti 2010). Si bien las órdenes religiosas habían fundido el proceso de evangelización con el de educación formal, es la primera experiencia en que los misioneros enseñan y mientras lo hacen, sus alumnos aprenden con la experiencia del trabajo. Los internados para niños y niñas shuar se convirtieron en una nueva vivencia vinculada al trabajo, resignificando las experiencias de los períodos hispánico y republicano.

El proyecto salesiano resultaba novedoso y se expandió con celeridad en todo el Ecuador. Este proceso misional es más o menos simultáneo en Colombia, Perú, Chile y Argentina. De esta manera, lo que busco en

este segmento es identificar los factores comunes para el trabajo misional salesiano en la Italia decimonónica y el Ecuador que se consolida como Estado según los acuerdos y oposiciones de las élites. Al llegar al Ecuador, a fines del siglo XIX, los salesianos portaron consigo una agenda que se remite a la génesis de la congregación. Esta nace en respuesta a las necesidades espirituales –y materiales– que, a juicio de Juan Bosco, su fundador, resentían los italianos más jóvenes. Se trataba de una sociedad en transición hacia la modernización. Italia se constituía como nación unificada, con el consiguiente cambio de sus estructuras políticas, económicas y sociales. Las formas de subsistencia rural ancladas en la comunidad darían paso a una vida urbana, individualizada en torno al trabajo en la naciente industria (Spalla 1974; Orgaz Rodilla 1994; Lenti 2010).

Estas transformaciones alteraron el antiguo orden y visibilizaron la asimetría económica entre los distintos grupos sociales, con la mayor parte de la población abocada a situaciones de precariedad. Se verían escindidos los vínculos sociales relevantes como la familia y los sentidos de convivencia colectiva. Así, en el contexto de la fundación de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, en Turín (1859), la congregación tuvo por objeto la atención a los niños y adolescentes abandonados (Ortiz 2010; Spalla 1974; Orgaz Rodilla 1994).⁵⁴

Desde el Vaticano, se temía por el “prurito revolucionario” (León XIII 1891, art. 1). El socialismo amenazaba con presentarse como alternativa, lo que llevó a la cúpula de la Iglesia católica a la emisión de la Encíclica *Rerum Novarum*, durante el papado de León XIII (1891), principios que en lo posterior se reafirmaron con la Encíclica *Quadragesimo Anno*, emitida por el papa Pío XI (1931). Las disposiciones de la encíclica de 1931 retomaban y legitimaban la vigencia de lo dispuesto en su antecesora. Se hacía una evaluación de la realidad económica del momento y se responsabilizaba al socialismo del desorden social de aquel momento. La reforma cristiana de las costumbres se percibía como el “único camino hacia la restauración salvadora”. La familia patriarcal y monógama como germen de organización social difundida ya por *Rerum Novarum* se reafirmó en *Quadragesimo Anno* (Pío XI 1931).

⁵⁴ El interés por trabajar con las niñas y jóvenes mujeres llegó más tarde y Juan Bosco auspició la fundación de la congregación femenina de la Hijas de María Auxiliadora (1872) (Pesántez 2000).

En aquellas disposiciones canónicas, el trabajo se contempló como recurso de salvación material y espiritual y, desde el Vaticano, se asumía como problemática la distribución inequitativa de la riqueza: “Es discusión peligrosa porque de ella se sirven con frecuencia hombres turbulentos... para incitar sediciosamente a las turbas”. Por tal circunstancia, se consideraba urgente proveer el bien de manera oportuna, “pues la mayoría se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa...” (León XIII 1891, art. 1).

La Iglesia católica intervino en aquella sociedad ‘caotizada’ y los temas de salud y educación –la cuestión social según las corrientes de la época– coparon la agenda misional. Las iniciativas de Juan Bosco, al fundar la congregación salesiana, coincidían con las del papado y percibieron a la educación para el trabajo y la evangelización como medios para prevenir el ‘caos social’. Su acción pastoral estaba orientada a la “laboriosidad y a la juventud” (Pinker 2014, 78), y a generar buenos trabajadores, con el consiguiente orden de la “masa” (Fontana 2001, 108). El trabajo, desde esta mirada, garantizaba el desarrollo humano ligado al cristianismo a través del ejercicio de algún tipo de oficio (García 1999, 301). Además, el trabajo otorga autonomía a quien lo ejerce.

La realización personal se conseguiría a través del trabajo y este se perfilaría como un medio de acceso a lo divino. La producción de objetos garantizaría la salvación material y espiritual (García 1999, 302). Con un propósito preventivo, Juan Bosco encauzó sus enseñanzas a la juventud a través de la educación. La redención del alma y la supervivencia material les procurarían alimentación y empleo (Orgaz Rodilla 1994, 403).

Por otro lado, América del Sur se integró a los intereses de los italianos a partir de migraciones espontáneas, entre 1876 y 1925. Italia intentaba proteger a sus emigrados ampliando su área de influencias a los espacios de ultramar en América del Sur, en un contexto de expansión capitalista y ampliación de las fronteras nacionales de los países europeos, a partir de la construcción de enclaves coloniales. Si bien la congregación salesiana se debía al Vaticano, también tenía pertenencia italiana, y en un contexto migratorio con ciudadanos italianos esparcidos por América, cualquier espacio era un posible sitio de asentamiento, lo cual, durante el período liberal permitió mantener lazos entre Roma y

Quito (Soave 2008). La situación crítica de las zonas rurales y manufactureras en Italia, la Gran Depresión (1873-1879), la apertura mayor de los viajes a larga distancia por vía marítima provocarían en Italia, entre otros factores, la “época de la Gran Migración” (Pagnotta 2016, 72) que se vería favorecida gracias a la receptividad que los gobiernos latinoamericanos de la época prestaron a la migración europea, con leyes que la beneficiaron (Pagnotta 2016, 73).

En este contexto, los salesianos se vincularon al trabajo misional en la Amazonía, al cual se incorporaron los estereotipos de los jíbaros como su habilidad guerrera y deseo de libertad. Estos devinieron epítome de resistencia frente a las influencias externas y, con el paso del tiempo, se han convertido en símbolo de resistencia indígena y capacidad organizativa (Santos Granero y Barclay 2000).

Capítulo 4

La familia cristiana y la convivencia de la nueva sociedad jíbara

Querida amiga:

Emocionado en lo más hondo de mi espíritu me dirijo a Ud. para saludarle afectuosamente y expresarle el cariño y estimación que siento... sor Juanita me habló de Ud. y propúsome a que yo la eligiera. Esto encendió más mi cariño y afecto que empezaba a despertarse hacia Ud. en mi corazón. Ella díjome: que Ud. estaba libre; me habló de sus dotes, prendas y cualidades que la adornan, de su educación y preparación y hasta me dijo que su hablar castellano era correcto y natural. Con estas palabras me animé más para buscarle para elegirle. Pero antes de dar respuesta y crédito a cuanto la madre me decía, le rogué me diera tiempo y calma para pensar, pues yo debía conocerle personalmente. Por esa razón, sin ser sospechado de nadie, espiaba todos sus actos y pasos, su comportamiento y proceder en el más mínimo detalle... hoy que el cielo de nuestro espíritu está sereno, me permito hacerle una pregunta: ¿desea Ud. que seamos los dos? ¿Algo te impide? Dímelo con franca sinceridad... La pregunta que le hago es solamente una propuesta... Piensa con calma y rezando a la Virgen... espero y creo que si amas serás fiel, como te prometo de mi parte hacerlo cueste lo que cueste...⁵⁵

⁵⁵ Las dos citas textuales de las notas epistolares han sido tomadas de AHMS, Fondo Hermanos fallecidos [los datos de los misioneros fallecidos están ordenados alfabéticamente, de acuerdo con el apellido de cada personaje. Estos documentos no siguen la misma clasificación del resto]. Se ha omitido la identidad de las personas involucradas.

La destinataria de esta nota responde a su pretendiente:

Sevilla Don Bosco, 11 de noviembre de 1950

Muy querido Sr...:

Le saludo con mucho cariño, yo no quería escribirle porque estamos prohibidas. Con el permiso le escribo ya que me dijo de contestarle. Sor Juanita me dijo que ella solo le preguntó si había hablado conmigo, ya que mis compañeras me molestaban diciéndome que estoy pensando con Ud. Ella no hizo ninguna propuesta... veo en todo esto una disposición de Dios... Sí le quiero y quiero pensar con Ud. pero cuido la traición... y que Ud. me dice en la carta que quiere ser de dos uno. Ya está mi contestación, y no piense que se lo digo de buenas a primeras. Ya he pensado y porque me parece que Ud. es bastante serio... Yo no soy instruida como Ud. me dice. Sí para conocer mis deberes de buena cristiana, ya que desde chica me crié con las madres. No me escriba más porque estamos prohibidas. Si quiere hablar conmigo venga a la portería, allí nos entenderemos, yo ya no le escribiré más porque tengo que pedir permiso... a los jíbaros parientes yo no les hago caso porque no me criaron ellos. Le saludo cariñosamente, María...

Este diálogo epistolar era un intercambio entre jóvenes shuar, alumnos de los internados salesianos e ilustra, entre muchos otros aspectos, las dinámicas que los misioneros introdujeron en los internados, en la cotidianidad de la convivencia, a fin de transferir a la juventud la cultura que portaban y prepararla para unirse en el sacramento del matrimonio.

En este capítulo argumento que la delegación de poder del Estado a las misiones católicas tuvo, entre sus propósitos, la formación en el pueblo jíbaro, de familias cristianas entendidas como la unión monógama y patriarcal entre hombre y mujer bajo el sacramento cristiano del matrimonio. Patriarcal porque el poder del Estado se traduce en la expresión de predominio masculino (W. Brown 2006, 187). Este modelo de familia se asumió como el eje de la convivencia social y fue otro de los puntos de convergencia entre el Estado liberal del Ecuador y los fundamentos que guiaron la acción de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales con las poblaciones en las que intervino. Estos lineamientos compartidos legitimaron la condición de poder de los misioneros en el suroriente, una vez que interesaba la conversión de los jíbaros en buenos cristianos y en “buenos ecuatorianos” (Rubenstein 2005, 32).

Entre otros efectos esperados desde el Estado con la conformación de familias cristianas cuenta la renuncia a la poligamia, parte de la cultura de los jíbaros considerada contraria a la moral católica y a las normas que regulaban el comportamiento de los ecuatorianos. El capítulo se respalda en fuentes documentales obtenidas en el AHMS, principalmente, y en testimonios de actores shuar que explican la concepción de su mundo y han experimentado el que trajeron los misioneros. Participan también, con sus vivencias, los religiosos que intervinieron en estos mecanismos dirigidos a la conversión del pueblo jíbaro.

En términos temporales, los hechos que analizo se ubican en la primera mitad del siglo XX, si bien se registró mayor intensidad de la intervención misional a partir de la década de 1940, a raíz de los acontecimientos de la Guerra del 41, hasta inicios de los años 1960 del siglo XX.

Religiosos y religiosas incidieron en la formación de uniones monógamas entre jóvenes jíbaros de ambos sexos. Este objetivo implicó el paso de los chicos y chicas por un proceso civilizatorio que envolvió sus vidas desde las edades más tempranas. Analizo en estas líneas cómo operó el Estado para difundir el modelo de la familia cristiana en el entorno shuar: el internado y la disciplina como medios de prevención del caos social, desde la óptica donbosquiiana,¹ y la familia cristiana /monógama como eje de la convivencia en oposición a la poligamia de los jíbaros.

La unión de dos con la intervención de muchos

De vuelta a la correspondencia que encabeza este capítulo, la intervención de la misionera –“sor Juanita”– al propiciar la relación entre los jóvenes shuar no es un asunto casual. Experiencias narradas por otros actores, a su paso por el internado, reflejan la influencia que tuvieron los misioneros y misioneras, o intentaron tenerla, en la decisión de escoger cónyuge, así como en el sometimiento al catolicismo y sus preceptos que implicaba el sacramento del matrimonio. Se deja ver la injerencia de la misión a fin de juntar a jóvenes de ambos sexos que, a su criterio, podrían formar parejas enmarcadas en los mandatos del catolicismo desde la unión monógama entre hombre y mujer, con dominio masculino.

¹ Juan Bosco era llamado también Don Bosco, de ahí la denominación de donbosquiiana a su obra.

La intervención directa de los religiosos en la opción matrimonial de sus alumnos y alumnas es evocada por Josefina Kajekai.² Ella recuerda los impedimentos que puso una de las misioneras a su matrimonio con quien hoy es su esposo, otro joven shuar educado en el internado masculino. Argumentaba la monja que Josefina estaba reservándose para un hombre que no fuera shuar. En su relato, Kajekai se remonta a su época de adolescencia cuando vivió interna en Macas, donde entabló amistad con una de sus compañeras, Ana, quien la puso en contacto con su hermano.

JOSEFINA KAJEKAI. Él me hablaba que quería conocerme. Entonces yo dije, bueno, ¿qué vamos a hacer? Vamos a ver... Una de estas le escribo a ver si podíamos conversar y tal, [cuando nos encontramos] me había preparado comida, pollo criollo y así fue incentivándome él, y [yo] conociéndole.

En esa época, Josefina había terminado los estudios académicos, que acompañó con cursos artesanales de corte y confección en el mismo internado de Limón. Se trasladó a Macas para trabajar en la confección de uniformes para los alumnos de ese centro, pero permaneció como interna con las propias hermanas de María Auxiliadora, al igual que lo hizo en Limón. Cuando informó de su relación a las monjas, Josefina pudo recibir a su pretendiente en un salón destinado a los encuentros de las alumnas con sus visitantes.

JOSEFINA KAJEKAI. Le llamaban sábado o domingo, “ya te vino a visitar”, ahí llamaban a la chica a unos locutorios, un cuarto en donde los novios tenían que conversar. Ahí sentados, otras curiosas, las chicas mirando por la ventana... La monja no recibía la visita, nos dejaba solos y conversando.

Los obstáculos a esta relación vinieron de una misionera que, según detalla Josefina, se expresó de forma despectiva de los jíbaros. A decir de ella, las monjas juzgaban a su novio shuar...

² Entrevista en Sevilla Don Bosco, abril de 2016. Todos los testimonios de Josefina que aparecen en este capítulo pertenecen a esta entrevista.

JOSEFINA KAJEKAI. Un poco menos que yo... “Tú que eres tan preparada, vas a casarte con un shuar, te van a hacer mascar chicha” ... me mandaron otra vez a Limón solo para evitar. Tras de eso, yo ya estaba, como decir, picada. Ya estaba enamorada... No me daban ganas de comer y algunas noches despertaba pensando, intranquila, así sabía estar. Así ha sido cuando una se enamora.

Sin embargo, otro salesiano que conocía a su novio intervino a favor de esta relación a sabiendas de los impedimentos de las misioneras. Él decía del muchacho, “buen chico, era mi alumno... yo te puedo ayudar si quieres... puedo llamar al padre de Sevilla Don Bosco y te hago casar”, gestión que resultó fructífera:

JOSEFINA KAJEKAI. Con misa solemne nos casamos, nos hicimos vestido... Yo misma me hice porque yo sabía coser... tuve que comprar esos anillos que son maluquitos, para ese rato, no importa el material, la cosa es que nosotros nos casemos bien. Un día domingo era, las monjas hasta hicieron una fiesta con misa, bien solemne, con todo... Carro contrataron las monjas mismo, nos mandaron a Cuenca, de luna de miel. Dios mío, me dormí en Cuenca esa noche. Yo no era como las chicas de ahora, que son libres...

A diferencia de este relato, la pareja que conforman Teresa Shiki y Miguel Tankamash no atravesó por la oposición sino por la aprobación de la regencia del internado para que pudiera concretarse si bien, inicialmente, tuvieron que comunicarse a escondidas para cumplir con las disposiciones de las autoridades.

TERESA SHIKI. Una cartita me mandaba, y sí me gustaba, pero nunca le contesté, pero cuando ya fue un poquito gustándome, cogí la carta y entregué a la madre, para que ella esté más en contacto conmigo y que me tenga más confianza la madrecita. [Le comunicué que] había un chico interesado conmigo, que me quiere, que me gusta y que ella sepa ... Entonces ahí tenía más confianza la madrecita conmigo... la madre me dijo “¿por qué no le contestas la carta? si tú sientes, contéstale en bien o en mal”.³

³ Entrevista en Asunción, abril de 2016. Todos los testimonios de Teresa que aparecen en este capítulo pertenecen a dicha entrevista.

La relación entre la misionera y Teresa no deja de ser autoritaria, si bien es afable, responde a la actitud de la segunda, quien expresa su voluntad, pero a instancias de la obediencia a la norma impuesta por la misión. Los dominados ‘aceptan’ ser gobernados, en cierta forma, porque el gobierno no se ejerce solo mediante agendas ideológicas, sino principalmente sobre –y a través de– los deseos, pretensiones y creencias de las personas que aspiran a esa dominación (Krupa y Prieto 2015).

La familia cristiana como modelo de convivencia que requería armonizarse con aquella sociedad se refleja, asimismo, en las recomendaciones que los directores de misión formulaban a los padres de familia jíbaros y colonos, en las asociaciones que conformaron “de Hombres Católicos”. En los sectores urbanos, los salesianos organizaron círculos de obreros hacia la década de 1890 (Círculo Católico de Obreros 1894). En las distintas misiones que fundaron, propiciaron la organización de los pobladores, encabezada por los padres y madres de familia. A diferencia de las asociaciones urbanas dirigidas a los obreros para garantizar su fidelidad al catolicismo, frente al embate de otras ideologías como las socialistas y liberales, en las misiones de la selva, los Círculos no fueron de obreros, sino que se ajustaron a la realidad que los religiosos aspiraban a construir con el pueblo shuar. Así, en la misión de Sevilla Don Bosco los asociados suscribían como “Hombres Católicos”, “Hombres Católicos Agricultores” u “Hombres Católicos Anti-protestantes”.⁴ Es interesante esta última denominación, porque se trataba de combatir la amenaza que el protestantismo representó para las aspiraciones de expansión del catolicismo como alternativa de fe única y exclusiva.

Estos fueron espacios de organización interna, los asociados se reunían periódicamente dirigidos por la autoridad misional y en aquellas instancias se transmitían a los padres de familia los avisos parroquiales, que trataban pormenores de la convivencia en la misión. Allí se les exhortaba a trabajar en bien de la familia en términos materiales y espirituales, a controlar a sus hijos e hijas menores, enviarlos a la escuela y preservar la unidad familiar, a dar “el buen ejemplo”.⁵ Recuérdese que la asociatividad

⁴ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, exp. V. Se. 6, “Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos”, Sevilla Don Bosco, 1953-1954.

⁵ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, exp. V. Se. 6. Cuaderno de Actas de las Reuniones de Hombres Católicos, Sevilla Don Bosco, 1953-1954. Reunión de Hombres Católicos-Agricultores, Sevilla Don Bosco, 6 de julio de 1953.

de los fieles –obreros y trabajadores– sería otro de los principios que difundió la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII 1891, art. 34) y se reafirma 40 años después en *Quadragesimo Anno* (Pío XI 1931, art. 31).⁶

Al perder poder político en el período liberal (1895), la Iglesia católica buscó nuevas vías de afianzamiento en la sociedad, entre las cuales la familia y la educación ocuparon un sitio relevante con sus prácticas a favor del “bien común” visto como un “compromiso moral” (Herrera 2006a, 246).⁷ Esos momentos críticos por los que atravesaba la Iglesia católica no son privativos del Ecuador, el siglo XIX y la primera mitad del XX serían escenario del ascenso del liberalismo y del socialismo en la esfera global, pero la Iglesia católica se sostuvo con su espíritu de cuerpo y su mensaje a favor de la familia cristiana. Herrera (2006a, 244) menciona una situación similar para el siglo XIX, en México, donde las organizaciones católicas trabajaron para preservar la presencia de la Iglesia en la sociedad, una vez erradicada su participación en la política del Estado. Esta situación no sería ajena a las misiones del suroriente, con la militancia favorable a la asociatividad familiar como recurso de contención de la moral. Era una de las ideas que regían el accionar misional en la Amazonía, y uno de los argumentos que volvieron afín su propuesta, pese a venir de una visión clerical supuestamente contraria a la de los gobiernos liberales, anticlericales. La familia fue para el Estado ecuatoriano un escenario estratégico que podía ser regulado con el objetivo de “estatizar” a las poblaciones indígenas (Prieto 2015a, 35).

Desde los sectores proeclesiásticos se hablaba de “regenerar” a la nación con base en la familia, noción que los liberales no pusieron en discusión entre 1825 y 1920 (Herrera 2006a, 246). Alfaro, tras su ascenso al poder, emitió leyes de protección a la familia indígena contra las exigencias de trabajo del patrón de la hacienda (Peñaherrera de Costales y Costales 1964, 730-732). En su versión nuclear y monógama de corte

⁶ Las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* fueron las que más visiblemente pautaron el comportamiento social de acuerdo con los dictados del Vaticano, desde fines del siglo XIX, ajustadas a la realidad política mundial (León XIII 1891; Pío XI 1931).

⁷ En el pensamiento de la Doctrina Social de la Iglesia, el Estado aglutina el trabajo por el bien común de las instituciones de la sociedad (Miranda Rivadeneira 1952, IX). El bien común es, a su vez, uno de los fundamentos del pensamiento liberal.

patriarcal, la familia ocupó un sitio especial en los planteamientos de los pensadores indigenistas de la primera mitad del siglo XX de tendencias liberal, conservadora o izquierdista (Prieto 2015a).

La familia cristiana desde la disciplina del internado

Un punto en común que sobresale en los fragmentos de las misivas que introducen el presente capítulo, así como en los testimonios que las suceden, radica en la serie de prohibiciones impuestas en torno al noviazgo para los jóvenes shuar, insertos en el sistema que se imponía.

TERESA SHIKI. En el internado, a ellos les gustaban las chicas, pero eso era estratégicamente controlado para que las chicas no salgan, no dialoguen con los jóvenes shuaras. Completamente controlado era... Y así, y bueno, si a ellos les gustó una chica entonces siempre tenían que echar ojo y, como no podían verse, tenían que escribir, hacer una cartita.

La estrategia educativa donbosquiiana en el vicariato de Méndez y Gualaquiza tuvo dos instancias complementarias entre sí, una destinada a los aprendizajes académicos y las destrezas para el trabajo, desarrollada en las aulas escolares, en la huerta o en los talleres para el adiestramiento en distintos oficios; y, otra dedicada a los cambios culturales e ideológicos que se introdujeron desde lo cotidiano, particularmente relacionados con el comportamiento en el ámbito familiar. En esta sección me concentro en este segundo aspecto que tuvo lugar en los internados, principalmente. Aquellos establecimientos aislaron a niños, niñas y jóvenes shuar de sus ambientes familiares originarios, desde las etapas más tempranas de su vida, en muchos casos, y apuntaron a su estatización a través de su inserción en la cultura dominante, a su ecuatorianización y su evangelización. Los niños y las niñas, al llegar a la misión, “en el internado se preparaban durante varios años antes de recibir el bautizo, aprendían las cosas de la religión y recibían los demás sacramentos”.⁸

Los internados fueron una de las estrategias de alcance civilizatorio más difundidas en el medio amazónico, no solo entre los integrantes del pueblo shuar. Ampam Karakras afirma, a partir de su vivencia

⁸ Entrevista a Juan González (sdb), en Macas, diciembre de 2015.

personal, que los pueblos amazónicos en su mayoría han atravesado por esta experiencia. “Hemos pasado por internados tanto católicos como evangélicos sin excepción, todos los de mi generación, yo tengo 65 años. Unos estuvieron poco tiempo, otros por mucho, yo pasé cinco años en el internado”.⁹

Los internados salesianos en la selva amazónica

Las estrategias de estatización implantadas por los salesianos entre los jóvenes italianos, en Turín, se adaptaron a la realidad del suroriente ecuatoriano a lo largo del proceso de implantación de la congregación en el vicariato de Méndez y Gualaquiza, desde 1894, con momentos de mayor y menor intensidad. En el contexto de fundación de la congregación, en el siglo XIX, los salesianos mantuvieron internados como parte de sus estrategias de acogida con los niños italianos que no tenían dónde vivir (Orgaz Rodilla 1994, 407). En el Oriente, otras misiones religiosas los antecedieron en el interés por evangelizar al pueblo shuar por medio del internamiento de sus niños, niñas y jóvenes. Hacia el siglo XVII, los jesuitas procedieron de tal manera (Taylor 1994c, 50; Jouanen 1941); franciscanos y dominicos lo hicieron en lo posterior, persiguiendo los mismos objetivos (Bottasso 1982, 120). El interés al reclutar a las personas más jóvenes radicaba en apartarlas de su matriz cultural para que adoptaran los comportamientos y visión del mundo que interesaba imponer. Por otro lado, los niños y las niñas eran más dóciles para las aspiraciones de los misioneros. Los intentos anteriores a la experiencia salesiana fracasaron por la negativa de los padres a entregar a sus hijos en otros ambientes distintos a los de su entorno familiar. Otra de las razones aduce que aquellas misiones, anteriores a la salesiana, no se dieron el tiempo necesario para conseguir los efectos esperados (Bottasso 1982).

La imagen de la niñez italiana como necesitada de socorro por sus carencias materiales y abandono en el contexto de la Italia decimonónica migra, en cierta forma, hacia la selva ecuatoriana con la intervención misional (Lenti 2010, 363). La pobreza, en el caso de los jibaritos, no tuvo un carácter material y fue vista más bien como un vacío espiritual que se tradujo en

⁹ Entrevista en Quito, octubre de 2015. Todos los testimonios que se citan en este texto pertenecen a dicha entrevista.

su desnudez, la situación de guerra permanente de los adultos, la ausencia del dios de los católicos, la poligamia, elementos todos que las convierten en “tribus miserables” que demandan ser socorridas.¹⁰ Así también, la carencia de una autoridad centralizada y de un poder jerárquico proyectaba a estas comunidades como “caóticas” y fuera de un posible orden; las “sociedades sin Estado” de las que habla Clastres (1981).

El ritmo de crecimiento y expansión de los internados advierte que respondieron a un plan de largo aliento, a sabiendas de que la diferencia entre los sistemas de convivencia y educación propios del pueblo shuar era muy marcada con relación a aquellos de la cultura que se implantaba. De ahí que esta no lograra introducirse en poco tiempo, a lo que se atribuye el escaso éxito de los jesuitas en sus intentos anteriores de colonizar a los grupos shuar a través de este medio (Bottasso 1982, 120). La consolidación de los internados y la consecución de sus objetivos no fueron inmediatos, sino que se prolongaron por décadas.

Tabla 4.1. Inicio, consolidación, auge y decadencia de los internados salesianos en el suroriente

Año	Evento
1894	Instalación de salesianos en Gualaquiza Intentos poco efectivos de fundar internados
1927	Inauguración del primer internado salesiano (Kuchantza)
1930-1940	Afianzamiento
1950	Inicio del auge
1960	Auge de internados
1968-década de 1970	Momentos críticos

Fuente: Bottasso (1982, 122).

¹⁰ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. I-G-1, 1893-1898 / 1898-1917.

En su informe de 1906, el obispo Francisco Mattana (sdb) menciona la construcción de casas para internas e internos, es decir, que hubo intentos tempranos, desde su arribo a la selva, de consolidar este proyecto, aspiración que tomó forma paulatinamente: “Se ha construido una amplia casa para habitación siendo ella de dos pisos, suficiente para albergar a 100 alumnos. Otra semejante se edificó para las misioneras salesianas, casa con capacidad para 50 niñas internas”.¹¹

El afianzamiento de aquellos centros educativos entre las décadas de 1930-1940, en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza puede atribuirse, por un lado, a la proliferación de personal misionero y, por otro, a que el pueblo shuar había pasado a depender de las misiones al constituirse estas en abastecedoras de objetos utilitarios que para ellos se habían convertido en artículos de primera necesidad: machetes, hachas, telas, medicinas... (Bottasso 1993c, 105). En un primer momento, en Kuchantza, se pagaba a los shuar para que enviaran a sus niños al internado en la misión (Bottasso 1982, 25).¹² Hubo arbitrariedades para el traslado de los niños y niñas al internamiento (Juncosa 2017, 113). Rubenstein (2005, 34) enfatiza en que los padres no estaban entregando a sus hijos a cambio de vestimenta, que también recibían en el internado, sino que los enviaban al mundo exterior para que aprendieran sobre él. Además, una vez castellanizados, devendrían en puente entre sus padres y la cultura que se imponía. Juncosa (2017) destaca el interés por educarse que se manifiesta en el medio shuar, afán que se superponía al de la evangelización.

Cabe relacionar el repunte posterior de los internados (1950-1960) con las secuelas de la derrota de 1941 frente al Perú, cuando en la postguerra se registró una intensificación de las actividades civilizatorias y defensivas de parte del Ecuador, en espera de ocupar el territorio con pobladores adscritos al Estado y a la nación ecuatorianos. Se incrementaron igualmente las iniciativas para incorporar la región a la esfera estatal, como lo muestra el fortalecimiento del contrato de colonización de los salesianos con el Estado (1944) o el fortalecimiento de las Juntas Nacionales

¹¹ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. L.6.4.006, “Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, Gral. Eloy Alfaro”, Gualaquiza, 1 de julio de 1906.

¹² La misión de Kuchantza se creó en 1916. Véanse las fechas de fundación de las residencias misionales en el mapa I.1.

Orientalistas, creadas para conseguir el progreso de la región con fondos público-privados (Salazar 1986).¹³ En cuanto a los intereses de las élites del austro en la región, Palomeque (1990) insinúa que el “Oriente Azuayo” ya estaba integrado desde el siglo XIX a través de la cascarilla. Esvertit (2001) ya se refirió al “Oriente Azuayo” como espacio de control social, político y económico de las élites comerciales que se vigorizó con el liberalismo.

En los años 1960 se registró un incremento de los internados, lo advierte la nota de prensa de la periodista Lilo Linke, en el Diario *El Comercio* (1958) quien percibía que la quinta parte de la población jíbara de la provincia vivía en los internados (citada por Bottasso 1993c, 93).¹⁴ El interés de la gente shuar por la educación de sus hijos e hijas sería otro de los detonantes para el incremento de la demanda de este servicio (Juncosa 2017). Cabría ver a este, además, como un efecto de la intervención del Estado que incidió en la cultura del pueblo originario.

Un recuento de los avances conseguidos por la Misión Salesiana entre 1894 y 1970, describe a los internados como “la creación original de mayor éxito de la labor salesiana en el Oriente hasta estos últimos años”,¹⁵ y atribuye a la dispersión de las casas de las familias shuar la introducción de esta alternativa. Según la describe, consistía en reunir a los niños en centros “tipo familia”, solución efectiva para propiciar la instalación de estos establecimientos para niños y niñas en la jurisdicción vicarial.

Sin embargo, y en contraste con su difusión anterior, hacia los años 1970, la época de contracción apunta a la falta de personal entre los misioneros y a que se idearon otras estrategias para llegar con la educación a los lugares más distantes a través de las “Escuelas Radiofónicas” (Bottasso 1982, 128; Germani 1993). Bosco Atamaint anota que este fue un mecanismo para educar a los niños en su propio idioma.¹⁶ A raíz de los cambios

¹³ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. “Informes Distintos al Min. Gobierno”; exp. “Contrato de Colonización de 1944” (copia del original).

¹⁴ Sin embargo, no se tiene referencia de cómo llega Linke a esa conclusión, si bien debió responder a una percepción a partir de su contacto con aquella realidad.

¹⁵ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja EST N 3, exp. III, inf. 50. “Antonio Guerriero. Aporte de las misiones salesianas al desarrollo económico de la provincial de Morona Santiago”, Macas, 11 de noviembre de 1975.

¹⁶ Entrevistas en Sucúa, septiembre de 2008 y diciembre de 2016.

producidos por el Concilio Vaticano II (1959-1965), la lengua propia del pueblo shuar se respetó para la difusión de la religión, a más de retomarse muchos aspectos de las culturas originarias en busca de mejores resultados para su evangelización y en un tono de preservación de las tradiciones culturales originarias (Pellizzaro 1975, 33).

De tal manera, podía superarse, además, el desplazamiento de estudiantes a escuelas distantes de sus hogares, en las que estuvieran las misiones con sus internados.

Atamaint narra su experiencia educativa con los misioneros. Acudió como interno a un establecimiento salesiano desde la edad de 10 años. Estudió para maestro en el Normal de Macas, en la década de 1960, allí también vivió como interno. Lo atrajo la idea de estudiar en Paute, donde los religiosos tenían un colegio agropecuario. Hay una especial predilección por formar maestros entre los salesianos (Juncosa 2017) y fue aquella tendencia la que definió otro destino para él.

BOSCO ATAMAINT. Me cayó esa tentación de manejar el carro... Ahí les enseñaban a manejar tractores, y fue una cosa llamativa y curiosa para mí. Pero los padres me dijeron que no, –¿qué captarían de mí? – pero me dijeron: “tú tienes otra cabeza, tú tienes que estudiar en el Normal Don Bosco de Macas”. Yo no quise, entonces el salesiano Domingo Peregó y el padre Franco Fornari me apoyaron y las madres salesianas también me apoyaron, “Ud. tiene que ir a estudiar a Macas”, y tuve que aceptar.

A mediados de la década de 1970, algunos de los internados creados en épocas anteriores cerraron sus puertas; no obstante, el prestigio ganado con este sistema quedó latente. Los espacios de internamiento como centros de formación integral adquirieron gran popularidad en el medio y confirieron prestigio a la institución donbosquiana. Estos centros se asumieron como modelo a seguir, gracias a la experiencia obtenida en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Hacia la década de 1940, la prensa quiteña promocionaba las “bondades” de los internados para la educación de jóvenes indígenas (Jácome 1944, 3). Avanzando en el tiempo, en 1971, el presidente Velasco Ibarra firmó un decreto ejecutivo a través del cual el Estado otorgaba fondos para que

estas entidades se fortalecieran. Se enfatizaba en los centros destinados a los jóvenes indígenas, especialmente aquellos creados por la congregación de Don Bosco.¹⁷

El internado y el mundo shuar

Desde una mirada misional, quizá no exista otro grupo humano como el shuar, que atravesara por una experiencia tan masiva como la del internado (Bottasso 1993c, 93; 1982, 118), una vez que la mayoría de la población adulta tuvo una estadía, en algún período de su vida, en estas instituciones. Bottasso hace un llamado a no exagerar la influencia de los internados, y a no juzgar la actividad de los salesianos solo con respecto a estos espacios educativos. Tampoco fue que la mayoría de los adultos shuar hubiese permanecido allí desde la primera infancia hasta la edad del matrimonio. Hubo quien lo vivió, pero, según esta lente, no se trató de un hecho del todo generalizado (Bottasso 1993c, 110), puesto que aquel dispositivo no estuvo presente a lo largo de la existencia del vicariato y recuerda que el inicio del auge de estas entidades se remite a la década de 1950 (Bottasso 1993c, 94).

Sin embargo, otras apreciaciones atribuyen al internado un gran peso en el rumbo que tomó la historia del pueblo shuar y en las huellas que dejó en la cultura de quienes vivieron aquella experiencia, con visiones tanto positivas como negativas, aunque pesan las que no miran el blanco o el negro, sino más bien el gris. El efecto de la influencia del Estado a través de este mecanismo podría medirse en términos cuantitativos, según el número de niños y niñas que concurren al internado y durante cuánto tiempo, pero también puede estimarse en las experiencias personales, en las que el Estado moderno se internaliza y halla formas de sujeción al poder entre los individuos (Foucault 1984).

En opinión de Pedro Kunkumas, a partir de sus vivencias cotidianas con los misioneros, esta fue una experiencia colonizadora en tanto quienes impusieron su cultura vieron de menos a las personas conquistadas.

¹⁷ ABANE, República del Ecuador, Registro Oficial n.º 154 del 2 de febrero de 1971.

PEDRO KUNKUMAS. El concepto que había acerca de los shuar era de que éramos salvajes, nuestro lenguaje, el idioma shuar chicham, era “lengua de perro”, de animales desconocidos y ellos se consideraron los hombres mejor adiestrados y mejor civilizados y cristianos de la Iglesia católica y que nosotros éramos personas inferiores a ellos...¹⁸

Kunkumas concurrió al internado entre los 5 y 6 años, en la escuela Rumiñahui de Sucúa y, desde entonces, ha mantenido contacto con el medio salesiano. A su parecer, su paso por el internado, y el de muchos niños shuar, marcó el resto de sus vidas para bien y para mal, aunque el peso de lo negativo es más sensible, “hicieron la guerra para destruir nuestra cultura... los salesianos trataron de hacer que perdamos lo nuestro a base de castigos”.

Aquella sensación de inferioridad propiciada por las religiosas, la comparte Josefina Kajekai. Ella recuerda que cuando iba al taller de costura con sus compañeras, había un trato despectivo hacia las internas, con un tono racializado de parte de las monjas ecuatorianas.

JOSEFINA KAJEKAI. Cuando nosotros empezábamos a abrir los ojos, queríamos tener la cinturita delgadita y todo eso, y la monja, a pesar de que era la profesora de corte, decía: “ustedes no deben ponerse vestidos apretados ni cortos, es de ponerse hasta el suelo...”. Hasta los zapatos no les gustaba que pongamos: “ustedes van a ir descalzas”.

Las estudiantes contestaron a este tipo de actitud y lo hicieron a partir del insulto y la ridiculización. A sor Rosa, una monja no muy querida por las niñas shuar, por su mal trato, la apodaron “*Purrusa...* porque tenía las piernas como negras, así puntos, puntos, como sapo, unos que llamaban *purus*”. Otra de las estrategias contestatarias fue la de conversar entre corrillos en shuar, mientras no las vigilaran; “eso también hacíamos para desahogarnos”, cuenta Josefina.

Josefina Kajekai Chinkiaz es descendiente directa de un conocido guerrero, cuyo poder fue legitimado por la administración estatal. “Tu papá había sido capitán de los antiguos”, le había relatado su madre,

¹⁸ Entrevista en Macas, marzo de 2008. Todos los testimonios que aparecen en este capítulo pertenecen a esta entrevista.

Juana Chinkiaz. Como se ha visto, los capitanes fueron autoridades étnicas nombradas para controlar a la gente de su grupo, cobrar los impuestos o realizar la interlocución con las instituciones del Estado. Tanto los misioneros como los militares nombraron capitanes entre los mismos indígenas, una suerte de autoridades civiles, mediadores sobre todo para el reclutamiento de mano de obra. Esta figura aparece ya desde la administración hispánica y se registra aún en la República (Muratorio 1998, 134). Josefina rememora: “Me acuerdo apenas cuando era niña, unas viseras grandototas sabía andar puesto mi papá, al lado de algunas mujeres iba. Era casado con algunas mujeres... Así dicen que eran polígamos algunos hombres shuar... Es que ellos no eran cristianos, nadie les evangelizó a ellos... vivían como shuar...”.

Aclara Josefina que ella no creció con sus padres, sino que lo hizo en el internado de la misión donde vivió toda su niñez y parte de su juventud. Allí las visitas de sus familiares se espaciaron a cada cinco años, casi no los conoció. Ingresó a los 4 años y salió de 21, para luego contraer matrimonio con un alumno interno en la sección para varones de la misma misión. Recuerda su ingreso al internado como un episodio doloroso.

JOSEFINA KAJEKAI. Antes, a los curas, no se decía curas sino sacerdotes, padre se decía. Entonces, ellos andaban así viendo los campos y las casas, antes decían jibarías, iban a coger chicas que podían tener edad de internarles. Iban a concientizar a nuestros papás y a decir, “a esa niña debes internarle”. Y a mí me habían dicho que debes internar... me acuerdo que sufrí hasta después de un buen tiempo...

Como he dicho, Josefina llegó al internado siendo muy tierna aún, “no era de razonamiento, todavía no botaba los dientes de leche... a mí me saben dar ganas de llorar acordándome eso... De las manos de mi mamá me habían llevado jalando, a la fuerza, pero según ellos, ‘era para mi bien’”. De la conversación se desprende que esa debió haber sido una imposición de su padre. “Los hombres eran machistas, la mujer tenía que hacer caso a lo que el marido, decía. Entonces, quiera o no, tenía que acceder a lo que decía el papá”. Cuando los sacerdotes “concientizaron” a su padre, le hicieron saber la importancia que tenía internar a su hija, para que aprendiera el castellano, a leer y escribir.

No todos fueron desde muy pequeños, cabe aclarar, algunos llegaron de 8, 9 años y también durante la adolescencia. Hubo niños huérfanos que crecieron en las misiones desde edades muy tempranas y otros que llegaron cuando iban a contraer nupcias y pasaron un tiempo hasta prepararse para el matrimonio cristiano. Miguel Tankamash estuvo interno en Sucúa entre los años 1948-1949, “más o menos de 12 años fui al internado”.¹⁹ El hecho de que ingresaran de mayor edad favoreció quizá a su mejor adaptación, como es el caso de Teresa Shiki, quien tiene buenos recuerdos y nostalgia de aquella época. A ella le habría gustado quedarse en la misión, y dice: “aunque no me haga monja, aunque no use las sotanas, quería vivir ahí con las monjas, sirviendo a ellas, me gustaba el internado, me gustaban las monjitas... a mí me encantó sea como sea... a mí me gustaba estar con ellas y ellas me llegaron a querer bastante”.

Esta estrategia fue pensada para disciplinar a los jóvenes, Miguel Jempékat pasó por esta vivencia desde la edad de 5 años. Se refiere a las normas que había allí: cuando llegaba, el interno ya conocía la disciplina: primero, ser puntual; segundo, tomar la responsabilidad en el estudio, y enfatiza: “Así es como nosotros hemos aprendido a ser responsables... Esa es la razón, puede ser, de nuestro éxito. Casi todos mis compañeros han logrado tener una buena posición, muy diferente. Pienso que los salesianos de cualquier manera han aportado mucho, como en cualquier proceso histórico de asentamiento humano”.²⁰

El “éxito” de la estadía, en el caso de Teresa, puede explicarse en la aspiración al sometimiento como una de las vías que configuran al Estado, y que espera la recepción de un beneficio. Teresa se sintió estimulada al comportarse como dictaba la norma y, al mismo tiempo, por la relación afectiva que la articulaba con la autoridad, mediada por la religión. Para los cristianos esto se traduce en la salvación del alma (Krupa y Prieto 2015), lo que conduce a la fidelidad. En las impresiones de Teresa se refleja, en cierta forma, la premisa que guía otro de los principios salesianos que generan una equivalencia entre un buen ciudadano y un buen cristiano.

¹⁹ Entrevista en Asunción, abril de 2016.

²⁰ Entrevista en Macas, abril de 2016.

TERESA SHIKI. Ud. sabe, la sinceridad a uno hace querer a otra persona, y tiene seguridad tanto de este lado y de otro lado. Ellas, las monjitas, tenían seguridad en mí porque yo les contaba cualquier cosa, no les estaba ocultando, entonces, ellas me querían bastante y me apreciaban las monjitas, y yo les llegué a querer. Más que todo, la costumbre del internado, ir a rezar, ir a cantar, comulgar de mañana, después ir al trabajo, a las actividades. Por la noche, antes de dormir, íbamos a la iglesia a rezar el santo rosario y cantar, después salíamos, íbamos a descansar. Me gustó muchísimo eso, hasta ahora me gusta y tengo ese espíritu adentro mío, no me gustó salir de la misión, para nada.

El plano afectivo en la relación entre el Estado y los individuos ha sido un aspecto poco explorado y merece ser tomado en cuenta cuando se trata de estudiar las formas en las que las sociedades se identifican con la autoridad estatal. Krupa y Nugent (2015, 17) llaman la atención sobre la existencia de una “vida afectiva” del Estado que se presenta como deseo de sometimiento, esperanza o temor a través de los cuales las personas se vinculan con la autoridad. La esperanza y desesperanza, desde esta perspectiva, son fundamentos del “efecto-Estado”, y también del “afecto-Estado”. Desde esta mirada, se trata de un complejo campo afectivo que actúa como centro de coordinación de una serie de necesidades contradictorias y aspiraciones (Krupa y Nugent 2015, 19). En medio del dolor que le causa el recuerdo de su paso por el internado, Josefina Kajekai analiza que no todo se puede poner como positivo o negativo, hay un término medio.

JOSEFINA KAJEKAI. Por eso digo mejor, talvez Dios supo por qué me puso al internado, porque si no, yo estuviera como mis hermanas, y no habría sabido ni siquiera leer y escribir. Porque mis otras hermanas, con mi padre casado con un montón de mujeres, había muchos chicos. Eran casados solo “en el monte”, como sabían decir ahí. Ellas no iban al internado, ya no les llevaban las monjas cuando visitaban las jibarías, porque ya estaban casadas. En cambio, yo digo, talvez Dios sabía por qué yo tenía que internarme para yo siquiera aprender algo. Para ser alguien en la vida, para educar a mis hijos.

En opinión de Josefina, las misioneras “hacían bien, pero también hacían mal”. Así, el Estado aparece en este contexto como un poder que abre y cierra posibilidades (Poole 2009), si bien ofrece derechos,

también los niega o los irrespeta y exige responsabilidades. En su investigación sobre la formación del Estado en los Andes, Krupa y Nugent (2015) lo interpretan como un “exceso de inversión afectiva en el comportamiento del Estado”, en un imaginario del poder en que el miedo, la ansiedad y la ilusión han permeado casi todos los aspectos de su formación (Krupa y Nugent 2015, 14; ver también Poole 2009 y Poole y Das 2004).

Con un mismo interés, Ampam Karakras se ha preguntado cómo buscar un equilibrio entre los pros y los contras del internado y la relación de estas instituciones con el Estado.

AMPAM KARAKRAS. Si yo hubiera permanecido en la selva con mis propias tradiciones: guerras internas muy fuertes, esa era nuestra forma de vida y de ser. Entonces, posiblemente no estaríamos haciendo esta entrevista porque eran matanzas de unos a otros... En el internado, con sus pros y sus dificultades, aprendí el castellano que me permite conversar. Si yo siguiera hablando el shuar, posiblemente no estaríamos conversando. Así, a pesar de que el idioma es un sistema de dominación y de imposición, pero también es un medio de intercambio de ideas y de acercamientos, entonces eso es lo que veo positivo.

Si bien esta sujeción al Estado se estimuló desde el mundo exterior, halló respuesta al internalizarse en las personas y sus comportamientos, acorde a sus propios requerimientos. Si Foucault (1984) apunta a la tiranía de la dominación como una fuerza externa, esta historia deja ver, además, una noción de autoridad que surge desde el poder interior y va más allá de lo impuesto desde el exterior.

El sistema preventivo en la formación del Estado

En el internado y en la escuela se puso en práctica el sistema preventivo inspirado en las líneas dictadas por Juan Bosco, fundador de la congregación.²¹ Desde el deber ser, la prevención surge como una alternativa a

²¹ Juan Bosco escribió el *Sistema Preventivo para la educación de la juventud*, en 1877 (Lenti 2010, 89).

los métodos “represivos”; buscaba persuadir y prevenir en lugar de imponer y castigar, se basaba en un diálogo constante con los chicos y tuvo por objeto la educación moral de los jóvenes, “para resolver sus carencias espirituales y materiales” (Lenti 2010, 107; 2012, 253).

Desde la visión misional, la prevención iba contra el ocio, la vagancia, las malas compañías u otras faltas a la disciplina, según la moral católica. Este sistema tenía por objeto colocar al chico en la “imposibilidad de pecar”. Para ello se sujetaba a los alumnos, “todo el día” al control de los sacerdotes. De esta manera, la vigilancia con su perspectiva panóptica alcanzaba a los pupilos en el aula, en el patio de recreo, en la huerta, en el dormitorio, en el comedor. “No se dejaba solos a los niños para que no hicieran trastadas”.²² Basado en la “razón y en la fe”, este método de control y vigilancia buscaba “prevenir el desorden”²³ y apuntó a “enseñar a razonar”, como la capacidad de reconocer lo que está bien y lo que está mal.²⁴

PEDRO CREAMER (SDB). [comenta que cuando trabajó como asistente en uno de los internados orientales] “los niños dormían en un solo dormitorio grande. Había las camitas con un pequeño escritorio... Yo tenía como 120 niños. En la esquina de la habitación había como una celdita con tela y ahí dormía yo, y eso era para cuidar el orden... Daba un paseito y así vigilaba que no hubiera desórdenes morales”.²⁵

Al evocarlo, Josefina Kajekai exclama: “¡Uh! Ahí todo era disciplina, desde la mañana que se despertaba una, la monja que pasaba en el dormitorio aplaudía muy temprano para levantarnos y nos vigilaban hasta la hora de dormir”.

Era común que los niños escaparan en respuesta al cambio de ambientes que debían enfrentar. En sus casas, “a los niños los dejan libres y se van por acá, van con la bodoquera a cazar o a coger sapos o a coger no sé qué, y esa es su vida...”²⁶ lo que contrasta con la cotidianidad en el internado, regida por la puntualidad en el tiempo y la permanencia en las aulas.

²² Entrevista a Juan González (sdb), Macas, abril de 2015.

²³ Entrevista a Victoriano Calleja (sdb), Macas, diciembre de 2015.

²⁴ Entrevista a Silverio Equizoain (sdb), Macas, diciembre de 2015.

²⁵ Entrevista en Quito, diciembre de 2015.

²⁶ Entrevista a Juan González (sdb), diciembre de 2015.

“Quienes escapaban tenían razones para hacerlo, por la imposición en los horarios y porque eran un sistema de trabajo y aprendizajes al que no estaban habituados”.²⁷ Escapar del internado también era una posibilidad de fuga de aquella realidad, en actitud contestataria a la imposición. Al salir de vacaciones en agosto muchas niñas no volvieron, aunque era frecuente que sus padres las regresaran. En opinión de Karakras, colonos y misioneros actuaban bajo algún acuerdo en el control de la gente shuar. Los coadjutores, los curas y los asistentes maltrataban a los niños y por esa razón muchos no querían estar en la misión y se escapaban. Muchos colonos, cuando los encontraban, los devolvían al internado.

Otra de las causas de fuga eran los castigos a golpes que sufrían los niños o porque los misioneros solían enojarse y ello les producía temor. “El padre Toigo era italiano, gracias a Dios ya es finadito, daba cuerizas a la gente que desobedecía, y en público”.²⁸ Había misioneros particularmente violentos, eso se exteriorizaba en el cultivo del arroz.

MIGUEL JEMPÉKAT. Había unos que hacían los huecos, los “estiqueadores” se los llamaba, eran como 30 o 40 sembradores... Entonces, nosotros teníamos que coger los granitos de arrocito y ponerlos en el huequito. Y teníamos que andar igual con los estiqueadores; entonces, uno como niño, al no poner mucha atención, si dejaba algunos granos afuera, ahí estaban los latigazos, pero eran latigazos con unas vetas duras que hay en Méndez y les daban en las manos, diciéndoles: “con estas manos no siembras bien”. El golpe no era en la espalda sino en las manos.

La disciplina en los internados se controlaba con otros castigos que consistían en impedir a los alumnos salir al recreo o que limpiaran el patio, que recogieran los papeles, “cositas así”. Esta forma de control eventualmente incluía un “pequeño bofetón”.²⁹ Sin embargo, en la memoria de Pedro Kunkumas, Miguel Jempékat y Ampam Karakras los castigos estuvieron a la orden del día.

²⁷ Entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016.

²⁸ Entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016.

²⁹ Entrevista a González (sdb), Macas, diciembre de 2015.

PEDRO KUNKUMAS. La formación en los internados salesianos impedía a los niños shuar hablar en su propia lengua. Ellos querían que aprendamos el español a la fuerza, cuando íbamos al comedor, cuando íbamos a la huerta, cuando íbamos al baño, nadie podía hablar shuar, pese a que de niños no sabíamos hablar español, solo sabíamos ciertas oraciones o decir sí o no...

La lengua como dispositivo del poder civilizatorio fue parte de los medios de estatización y nacionalización de los jíbaros. Hablar en shuar era una falta reprimida. La explicación de las religiosas era que, de esa manera, las niñas aprenderían a hablar bien el castellano.

JOSEFINA KAJEKAI. En el tiempo nuestro no se podía hablar en shuar en el comedor, eran unas mesas largas, sabía estar ahí la monja parada con un palo, para ver quién hablaba en shuar. Nosotros teníamos que hablar escondidito... [pero si una niña no estaba de acuerdo con algo y], respondía, aunque sea un poquito, ahí le daban ¡pag!... a otras chicas sí les pegaron en la boca y les retaban así fuerte. No teníamos que hablar ni con el vecino ni con nadie el idioma shuar, y todos éramos shuar, los únicos que no eran shuar, sino colonos, eran el asistente y los profesores.

Mirada en la larga duración, la represión en contra del uso del idioma shuar a través de la educación y la influencia de los colonos, en definitiva, el contacto con la cultura dominante ha traído como consecuencia la pérdida de preponderancia de la lengua shuar entre los miembros de este pueblo (Valeš 2011).

En las escuelas de ciertas misiones, las aulas eran compartidas por niños hispanohablantes y shuar, lo que implicaba que los niños shuar adoptaran la cultura hispana, incluido el idioma, y no al contrario. Ese era uno de los objetivos de los misioneros al juntarlos, sin que ello obstara para que las relaciones racistas, de lado y lado, afloraran entre los estudiantes y la escuela se convirtiera en escenario de conflicto.

JOSEFINA KAJEKAI. Nosotros nos hemos educado con mayoría de colonos en la escuela. Había cuatro, cinco shuar... Nosotros ya no hablábamos shuar, entonces estaba bien pues estar con ellos, teníamos

que coger costumbre de ellos, comer la cebolla, la papa, el arroz. Para nosotros, nuestro buen plato era de barro, pero con los colonos, eso era motivo de burla, nuestras costumbres eran burla, era como decir bajo, algo así. Después ya cambió desde que se creó la Federación.³⁰

Los insultos racistas de parte de los colonos también recibían respuesta del bando shuar, los unos los llamaban “indios jíbaros” a lo que ellos respondían “come mote”, insulto que alude al ancestro indígena altoandino de muchos de los migrantes. Se evidencia así que la armonía en el internado estaba atravesada por el problema del intercambio entre las dos culturas que se enfrentaban, en este espacio, en un juego de dominación y resistencia.

La rutina en el internado

El Estado organizó las rutinas en la vida diaria (Corrigan y Sayer 2007, 44), a partir de la imposición, lo cual alteró la cotidianidad de los jóvenes. En aquel contexto, niños y niñas fueron sometidos a horarios opuestos a los que tuvieron en la selva, con la repetición diaria estos se adentraban en el cuerpo y en la mente. A partir de un registro llevado por los superiores de la misión, en 1943, podemos colegir cómo era un día en la vida de un interno (tabla 4.2).

Estos fueron mecanismos tendientes al “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para producir un nuevo tipo de individuo (Foucault 2010, 141). Se trata de una “microfísica del poder”, por la constancia y minuciosidad con la que opera, y adquiere sentido en las escuelas, las fábricas y los cuarteles, un gobierno sobre la “molecularidad del cuerpo” (Foucault 2010, 41; Krupa y Nugent 2015), las tecnologías de gobierno que Foucault anota cuando habla de la “gubernamentalidad” (Foucault 1991).

³⁰ La Federación de Centros Shuar ([FCSH] 1964) retomó en parte las características de su cultura.

Tabla 4.2. Un día en el internado

Horario	Actividad
5:30 a. m.	Levantada
6:00 a. m.	Misa
7:00 a. m.	Desayuno, oficios
8:00 a. m.	Clase, cuatro horas con intervalos de 15 minutos cada hora*
11:00 a. m.	Almuerzo
1:00 p. m.	Estudio
1:30 p. m.	Clase (posiblemente de religión)
2:15 p. m.	Trabajo
5:15 p. m.	Cena
6:45 p. m.	Lectura y bendición. Oraciones en jíbaro A estas actividades habría que sumar la asistencia a la misa y constantemente a lo largo del día, el rezo de oraciones cristianas.

Fuente: AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Circulares, exp. Circular N.º 39.

*Debieron haber sido tres horas con intervalos de 15 minutos cada hora, sin embargo, se ha respetado el dato que consta en el documento original.

Esta práctica de internamiento daba respuesta a distintas necesidades. Por un lado, la concentración de la población en un mismo lugar permitía a sus maestros un mayor control sobre los chicos y superaba las prolongadas distancias en la selva que impedían la llegada diaria de los niños a la escuela. Por otro lado, la poligamia significaba para los misioneros una de las peores amenazas para la consolidación de su vida cristiana —y para la vida armónica de la sociedad civilizada que pretendía construir el Estado en el Oriente—. Desde aquella lente, el ambiente familiar jíbaro era nocivo para los jóvenes, en tanto que el internado era la solución más idónea.

Con respecto a la alimentación, su contenido y horarios, esta varió entre la casa originaria y el internado. En la casa shuar no hay horario para alimentarse, a diferencia del internado donde las comidas regulaban el horario vital. En la selva, los niños consumían fruta silvestre a lo largo del día sin un orden fijo en sus ingestas. En el pueblo shuar

la comida iniciaba con el equivalente al desayuno en la cultura que se insertaba. El desayuno puede ser una sopa de armadillo u otro plato, no es algo rutinario. En la tarde, sin una hora fija “se come un ayampaco de pescado con chicha que nunca falta en una familia shuar como complemento alimenticio”.³¹ El ayampaco es una comida propia de los shuar que consiste en vegetales con algún tipo de carne, envueltos en hoja de plátano. Se utiliza preferentemente el palmito. Se asa al fuego, sobre una parrilla.³² Se consume pescado, carne de caza, de aves que se crían y frutos del monte. El menú del internado contrasta con esta descripción.

JOSEFINA KAJEKAI. Las monjas nos hacían ver que este internado comía mejor que otros internados. En Sevilla hay 300 internos, decían, que no comen ni bien, no les alcanza... Comíamos, era una sopa con mote, con poroto, algo así, pero nada más. Y de mañana, en el desayuno, era la hierbaluisa con oros, papa china o mote, ese era... No nos daban suficiente y si queríamos un maduro, no nos daban. Y así también en el almuerzo, no se comía ni un trozo de carne... en algún día de fiesta, pan, arroz...

La comida favorita de los niños shuar era la papa china y en el comedor de la misión ese era uno de los principales alimentos, “había grandes que comían plato lleno, a nosotros nos ponían cuatro, cinco papas, pero esas chicas grandes eran mandonas y nos quitaban. Nada no podíamos decir”. Luego del almuerzo, las niñas lavaban los platos. “Yo me sentaba afuera para chupar la cáscara de lo que dejaban las más grandes”, recuerda Josefina Kajekai. La experiencia no fue del todo distinta para Miguel Jempékat, porque sus tíos, quienes ya fueron a uno de estos establecimientos en la misión, decían que ahí se tomaba leche con pan. “Con la ilusión de comer pan y tomar leche estuve un año andando, porque no tenía edad para la escolaridad. Iba suelto por ahí, dormía, me levantaba, iba al café, almuerzo y merienda, esperando el pan que nunca llegaba. Solo nos daban un trozo de pan el domingo y la leche no llegó nunca, tomábamos leche en polvo *Clin* u otra cosa.”³³

³¹ Entrevista a Mariana Awak, docente Shuar, Bomboiza, abril de 2016.

³² Entrevistas a Mariana Awak, Bomboiza, y a María Juank Kajekai, docente shuar, Sevilla Don Bosco, abril de 2016.

³³ Leche *Clin*, producto que llegaba a través de los aportes de la cooperación internacional.

Cada centro misional, con su internado, tuvo ciertas diferencias en los variados aspectos de su funcionamiento, con sus “peculiaridades y un desarrollo propio” (Bottasso 1982, 122), incluido el tema alimentario. En estos espacios civilizatorios, niños y niñas participaban en el cultivo, por lo general, de los mismos alimentos que contenía el *aja* shuar.³⁴ “Los huertos tenían yuca, papa china, pelma, hasta el arroz”; la gramínea fue una de las innovaciones que llegó con los misioneros, y “la misión salesiana de Kuchantza era una de las grandes productoras de arroz. Comíamos arroz casi todos los días y de una buena calidad”.³⁵ A diferencia del internado de Limón, donde “un arroz y una carne y las famosas galletas, todo eso solo era en la fiesta de la misión”.³⁶

En un estudio sobre el desarrollo de la agricultura y la sedentarización en el pueblo waorani se encuentra que las escuelas, al separar a los niños y niñas de su ambiente natural, les restan habilidades y conocimientos sobre el bosque. Este, de abastecedor que fue, ha pasado a ocupar un lugar secundario en la cotidianeidad de estos niños. Entre los waorani, “la escuela ha introducido nuevas formas de interacción con el entorno, nuevos hábitos y nuevas experiencias” (Rival 2000, 327). En cuanto a la influencia de la educación en la relación de los niños shuar con el resto de los miembros de su sociedad, Rubenstein (2005, 34) sostiene que, con el método de educación salesiano, los niños y niñas pasaron de apoyar en sus casas en la selva a hacerlo en el internado con los misioneros. Lo que esta institución inculcaba era una “nueva disciplina de trabajo” (2005, 34).

La familia monógama, una aspiración clerical y liberal

Los ideólogos del liberalismo, como propuesta de conducción política, ideológica y económica de las sociedades, pretendieron que se convirtiera en un fenómeno global entre los siglos XIX y XX. Los católicos seculares y consagrados buscaron vías para sostener la primacía ideológica de la Iglesia católica, y lo hicieron a través del fortalecimiento de

³⁴ El *aja* es la huerta que es cultivada por las mujeres, los varones se encargan del desmonte del terreno previo a la siembra (Notas de campo, febrero de 2009).

³⁵ Entrevista a Miguel Jempékat, Macas, abril de 2016.

³⁶ Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.

la educación y el modelo de familia patriarcal como base de la sociedad (Herrera 2006b). Desde esta perspectiva, el Estado –la “sociedad política– era una gran familia” (Herrera 2006a, 259).³⁷ Los pensadores clericales ecuatorianos de fines del siglo XIX e inicios del XX argumentaban que la búsqueda del bien común era atribución no solo del Estado sino también de las familias, sus miembros y las instituciones religiosas (Herrera 2006a, 243), entre las que habría que mencionar a los centros educativos de corte confesional.

La Iglesia católica insistía en su implicación en el control ideológico de la sociedad, pese a que, supuestamente, su influencia se vería coartada por el anticlericalismo liberal. Se promulgaron durante el liberalismo leyes que perseguían la protección de la raza indígena.³⁸ Ello fue factible en la medida en que entre los liberales y las tendencias proclericales, a pesar de haber existido discrepancias, se generaron también acuerdos entre los que cuenta la familia de corte patriarcal como la instancia germinal de la formación del Estado y de la nación a la que había que proteger del embate de los nóveles credos (el socialismo y el liberalismo, Herrera 2006a, 258).³⁹

Esta política se observa en el énfasis que pusieron los misioneros salesianos para la formación de familias católicas entre las parejas shuar que egresaban de los internados. La permanencia de los salesianos en el suroriente, pese al antagonismo con los liberales en el poder estatal desde 1895, evidencia que hubo acuerdos entre liberales y salesianos, lo que permitió su estadía en el suroriente, en momentos de conflicto político interno. Uno de esos acercamientos fue el modelo de familia que se implantaba, entre otros motivos –pero como uno preponderante–, para superar la poligamia entre los jíbaros.

Al seguir el rastro de los misioneros en sus funciones estatales –sobre todo misionales– aparece la familia cristiana como una suerte de eslogan recurrente en el discurso y comportamiento cotidianos. Llama la

³⁷ Herrera (2006) toma estas ideas del pensamiento conservador de Ulpiano Pérez Quiñónez, publicado en el *Boletín Eclesiástico* en 1909.

³⁸ Decreto a Favor de la Raza Indígena, del 18 de agosto de 1895; otra ley disponía la creación de escuelas para la raza indígena (Peñaherrera de Costales y Costales 1964).

³⁹ En estudios para el caso mexicano se halla que la familia sostuvo a la nación en la medida en que se la responsabilizó de “internalizar la moral cristiana” y de actuar de manera que organizara el funcionamiento de la sociedad (Herrera 2006a, 258).

atención a los cronistas de la vida de Juan Bosco, el “espíritu de familia” que fomentó con su “solicitud paternal” y su presencia personal en el “oratorio festivo”, estas eran reuniones que se propiciaban entre los jóvenes “pobres y abandonados” de Turín para atraerlos a esta religión, en pleno contexto de expansión del liberalismo contra el poder de la Iglesia católica en Italia (Lenti 2010, 32). El paso del tiempo y la distancia geográfica no obstaron para que, décadas después, los seguidores del pensamiento donbosquiano mantuvieran este principio y continuaran trabajando por difundir el “espíritu de familia, propio de los salesianos”,⁴⁰ guiados por los cánones del Vaticano.⁴¹ Esta situación evidencia, además, la existencia de un nuevo campo de poder ligado abiertamente a los intereses de la religión católica por expandirse en los ámbitos tanto local como global.

Prácticas como aquellas facilitaron a la Iglesia católica continuar inmersa en la sociedad, con miras a conducirla en el plano moral desde distintas instancias, entre las que cuenta la promoción de asociaciones conformadas por católicos seculares como difusores de la “acción católica” (Herrera 2006a, 244). En el vicariato de Méndez y Gualaquiza los misioneros respaldaron la conformación de “círculos de hombres católicos...” y otras asociaciones que funcionaron en la época, integradas por los padres de familia.⁴² En ellas se discutían temas morales, religiosos y otros relacionados con el funcionamiento de la misión, como el aprovisionamiento de luz eléctrica, agua, por ejemplo.⁴³

⁴⁰ Charla ofrecida por uno de los invitados de honor [no se precisa quién] acerca de las virtudes y “en modo especial del espíritu de familia propio de los salesianos”. Homenaje a la Independencia patria y a la Virgen María Auxiliadora, del 24 de mayo de 1961 en Gualaquiza. AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja L.6.4, exp. V.6.4. Gualaquiza, “Estadísticas e inventarios”, firmado en Gualaquiza el 22 de julio de 1961 por el director de la Misión Otto Riedmayer.

⁴¹ Con las siguientes encíclicas se buscó normar el matrimonio y la familia desde fines del siglo XIX en el mundo cristiano: *Arcanum Divinae Sapientiae*, 1880. La familia se considera el “fundamento de la sociedad humana”, según la *Rerum Novarum* (León XIII 1891) y la *Quadragesimo Anno* (Pío XI 1931).

⁴² AHMS, “Prospecto del estado de la misión para mandarse cada año a la S.C. de Propagación de la Fe. Asociación de María Auxiliadora: 15 socios, Congregación del Sagrado Corazón de Jesús: 20 socios, ambos con miembros varones y mujeres”; AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja L.6.4, exp. V.6.4 Gualaquiza, “Estado de Almas B-sa. Santiago Estado de almas”, Sevilla Don Bosco, 1946-1958, exp. V.sel 1-V.sel 2.

⁴³ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Reuniones, exp. S Vg “Estado de Almas”, Sevilla Don Bosco, 1946-1951.

Uno de los objetivos hacia el pueblo shuar se traduce en la conformación de familias católicas bajo un esquema patriarcal, según los lineamientos que guían la acción de los salesianos. La mirada patriarcal del Estado responde a una construcción del poder desde la dominación masculina e influye en la sociedad en la medida en que este poder es ubicuo, es decir, que opera desde distintas instancias de la convivencia social (W. Brown 2006).

Las encíclicas *Rerum Novarum* y *Quadragesimo Anno* fueron instrumentos regentes de la agenda de los católicos en el mundo. Allí, la familia aparece como “la verdadera sociedad y más antigua que cualquier otra” (León XIII 1891, art. 9). De acuerdo con este canon del mundo católico, el “derecho de dominio” recae en el varón como cabeza de familia, cuando emite la norma: “Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna” (León XIII 1891, art. 9).

Ello se transparenta en los mecanismos para sujetar al pueblo shuar a los lineamientos del Estado ecuatoriano y la religión católica. Una mirada patriarcal se deja ver en el tratamiento que reciben las niñas en los ámbitos del internado, de la escuela y del trabajo y se refleja, del mismo modo, en la propia organización interna de las congregaciones salesianas masculina y femenina. Igualmente, desde el Estado liberal se asumió como válida esa versión de la familia. Para introducir esta forma de convivencia, los misioneros trazaron un plan con los niños y niñas shuar que se inició con la educación en el internado y en la escuela donde, por medio de dispositivos disciplinarios y normativos se esbozó la nueva ingeniería social que se proyectó para la sociedad shuar.

La división sexual entre los niños y las niñas shuar

En la pedagogía salesiana, como se la aplica para el caso que me ocupa, los ambientes educativos como el internado y la escuela fueron separados por sexos, no obstante, perseguían los mismos objetivos en cuanto a cristianizar y ecuatorianizar a sus usuarios. Esta división en el plano educativo, a más de prevenir el desorden moral, aspiraba a fortalecer la división sexual en los planos familiar y laboral. A las mujeres se las preparaba para

las tareas manuales, los trabajos del hogar y de cuidado a los enfermos.⁴⁴ Colocadas en aquella sociedad en su función de esposas y madres, las mujeres participaron de acuerdo con el modelo idealizado por los misioneros, en tanto los varones fueron adiestrados en trabajos agrícolas y pecuarios y como “cabezas de familia”. El internado inculcaba los principios donbosquianos y, para el caso de las misiones en el suroriente, por este medio se buscó que estas sociedades se sedentarizaran y formaran unidades domésticas de tipo rural que, insertas en los lineamientos del cristianismo, se hallaran nucleadas y no atomizadas en la selva.

Una vez instalados en Gualaquiza hacia 1894, y para concretar su proyecto, los religiosos vieron la necesidad de convocar a sus hermanas de congregación para atender a las niñas en la escuela y el internado. Fundada en Italia en 1872 por el propio Juan Bosco, ideólogo de la comunidad masculina, la congregación de las Hijas de María Auxiliadora se creó como complemento de la de varones, con miras a trabajar a favor de las niñas en situación vulnerable, en su integración al catolicismo y protegerlas de los peligros que asechaban contra la moral (Pesántez 2002, 12). La función de las mujeres fue acogida en su calidad de formadoras de la niñez en los hogares cristianos, como las futuras “esposas y madres de familia”.⁴⁵ Se consideraba que el disciplinamiento y la inserción de las jóvenes shuar en la cultura que se imponía, requerían de la cooperación de las Hijas de María Auxiliadora “porque sin ellas la regeneración de los jíbaros no se consigue por ser la mujer jíbara el centro de la educación”.⁴⁶

Las Hijas de María Auxiliadora llegaron a Gualaquiza en 1903⁴⁷ para trabajar con las niñas tanto indígenas como hijas de colonos. A sus actividades de evangelización se sumaron otras tareas enmarcadas en la esfera doméstica que involucraron “la asistencia a los hermanos salesianos en la cocina y ropería, la atención a la capilla y las visitas a las jivarías” (Pesántez 2002, 37).⁴⁸ Este servicio se extendió a los internos de

⁴⁴ Entrevista a Silverio Equizoain (sdb), Macas, diciembre de 2015.

⁴⁵ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. I-G.5 “Avisos Parroquiales 1951-1953”.

⁴⁶ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja L.6.4 exp. V.6.4 Gualaquiza, “Gualaquiza, estadísticas e inventarios 1951-1952-1953, Relación Anual. Juan Smith. Misión Salesiana de Gualaquiza”.

⁴⁷ Los acuerdos para su llegada al vicariato de Méndez y Gualaquiza se firmaron en 1902, ver Crónica de HMA. AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja HMS, distintas series.

⁴⁸ Para sus descripciones sobre la vida de las Hijas de María Auxiliadora en las misiones, Pesántez se basa en la Crónica de la Misión “María Auxiliadora” de Gualaquiza, 1902 (inédita). Una

ambos sexos que acudían a la escuela de la misión. Las monjas, ayudadas por sus pupilas, preparaban la comida para los internos y maestros, y atraían, además, a los indígenas que se acercaban con miras a su conversión: “vienen como treinta jíbaros y hay que cocinar de la mañana para la noche para atenderlos bien y poder conquistarlos” (Pesántez 2002, 37). Cosían prendas de vestir para cubrir la desnudez de los “salvajes”, asistían a los heridos y enfermos y estuvieron al frente de los hospitales que la misión conducía en la región. Eran maestras en las escuelas de la misión, donde trabajaban en las enseñanzas académicas y en los talleres de corte y confección, cocina, enfermería con las niñas y jóvenes.⁴⁹

Teresa Shiki guarda en su memoria el hecho de que las niñas cocinaban, se encargaban de la ropa de todos los internos, “de ellos pasaba la ropita y les lavábamos y ya arreglábamos, cosíamos todo y poníamos haciendo paquetito en una funda y el sábado le entregaban al padre y él repartía a los chicos, a cada uno sus ropitas”.

Las Hijas de María Auxiliadora salieron desde la casa de su congregación en Lima, a instancias de monseñor Santiago Costamagna, obispo de Méndez y Gualaquiza (Guerriero y Creamer 1997).⁵⁰ El arribo y primeros años de estadía de las religiosas en el suroriente fueron difíciles tanto por la actitud de la población indígena frente a la intervención de las misioneras entre las niñas shuar como por las incomodidades que debieron enfrentar ante la falta de medios materiales de la misión. Además, la carga de trabajo que debían desempeñar dificultaba su gestión. Las hermanas dejaron Gualaquiza en 1912 para regresar, en 1924, a la misión de Macas; no obstante, por su actividad multifuncional se volvieron indispensables y la gente sintió su ausencia.

Una de las autoridades salesianas argumentaba a favor de la presencia de las religiosas en la misión: “partiremos del axioma de que la mejora de los jíbaros es imposible sin la mujer. Ahora bien, como los padres no son lo más apropiados para el caso, nos hemos visto precisados a mandar a

versión original se encuentra en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana, en la Inspectoría de la congregación. Allí constan las obligaciones de las hermanas al llegar al vicariato y las cláusulas contractuales que delimitan sus alcances. AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja HMS.

⁴⁹ AHMS, Fondo Crónicas vicariato, caja VM Macas, “Apuntes sobre la Misión Salesiana de Macas”, Juan Vigna, enero de 1935.

⁵⁰ Esta información puede ampliarse en los documentos: AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. I-G.1, “Crónica de la Misión Salesiana de Gualaquiza 1893-1898 / 1898-1917”.

las Hijas de María Auxiliadora”.⁵¹ Costamagna hizo extensivo su interés por llegar con la cristiandad y su modelo de familia y proceder moral hasta las zonas más remotas. Para instalarse, las hermanas debieron superar una serie de vicisitudes,⁵² para luego hacerse cargo principalmente de la educación del sexo femenino, con “talleres para niñas cristianas y salvajes”.⁵³ En cuanto a la educación con espacios compartidos por niños y niñas de ambos sexos era una posibilidad impensada en los planteamientos de la educación salesiana.

JUAN GONZÁLEZ (SDB). Yo venía de España, y en España los colegios salesianos eran todos masculinos, no tenían colegios mixtos. Porque así era en todo el mundo. El propio Don Bosco rechazó la propuesta de trabajar con las jóvenes del sexo femenino. Cuando insistieron en que él también se dedicara a las chicas, dijo: “No”. Después fundó la Sociedad de María Auxiliadora, con una asociación de muchachas catequistas bajo la dirección de María Mazzarello, una joven del pueblo de Mornese, en Italia. Ella trabajó con las jóvenes y Juan Bosco lo hizo con los chicos porque no querían la mezcla.⁵⁴

El esquema de separación del internado por sexo, en el contexto amazónico originario siguió las mismas pautas en sus instalaciones en la selva. “Había siempre en cada misión el internado de chicas, en el un lado, donde estaban las hermanas, cinco, seis o más y las profesoras con las chicas. En el otro lado estaban los chicos, con los salesianos y los profesores”.⁵⁵

Según Siro Pellizzaro (sdb), esa era la tradición salesiana en toda Europa, donde no había colegios mixtos, para la época, eran colegios de varones y colegios de mujeres, separados.⁵⁶ Este misionero respalda

⁵¹ Estas aseveraciones de Santiago Costamagna, vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza a inicios del siglo XX, están recogidas en el Boletín Salesiano de septiembre de 1904. AHMS, Fondo Crónica de las Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza I-G-1.

⁵² AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de la Misión de Macas, exp. Ms. I.

⁵³ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. L.6.4.006., “Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, Gral. Eloy Alfaro. Gualaquiza”, 1 de julio de 1906.

⁵⁴ Arthur Lenti (2010) hace un señalamiento igual respecto a la negativa de Juan Bosco a dirigir él mismo un internado para niñas.

⁵⁵ Entrevista a González (sdb), diciembre de 2015.

⁵⁶ Entrevista en Sucúa, diciembre de 2015.

la división del internado por sexos en la propia cultura shuar, donde la tradición era esa; en ello coinciden las dos nociones de convivencia intersexual. En la casa shuar hay dos sectores separados entre sí, el *ekent* para las mujeres y del *tankamash* para los varones. Nunca los hermanos de ambos sexos dormían juntos. Cuando estaban en edad de procrear, se acostumbraba a rodear la habitación de las niñas con paredes de madera, para evitar uniones sexuales incestuosas, situación que era muy vigilada por los adultos. Los niños varones permanecían al cuidado de su madre y hermanas mayores hasta que cumplieran los 6, 7 años y apoyaban en la huerta y en las tareas domésticas, pero después, a los 10 o 12 años, cuando ya sabían hacerse el *itipi*,⁵⁷ salían con sus padres. Coincidieron, desde la visión de Pellizzaro, las concepciones indígena y europea en cuanto a la división sexual de los espacios de vivienda.

Miguel Tankamash informa de las restricciones de la cultura shuar en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres:

MIGUEL TANKAMASH. Con una mujer no se podía conversar antes. La cultura shuar era así, que ninguna mujer shuar podía conversar con otro hombre, excepto en una casa, cuando está su marido puede hablar con sus cuñados, así en pequeñas conversas, preguntas, cosas de interés puntual. No digamos peor en el internado, el internado era los hombres, por un lado, las mujeres, por otro. Para que no venga la tentación. ¡Uh, tentación había! Venía tentación...⁵⁸

La familia shuar como objeto de transformación

Al llegar al Oriente, una de las mayores preocupaciones de los misioneros radicó en la práctica de la poligamia entre los jíbaros, como una de las muestras de su “barbarie”, y de las características de la cultura shuar que se vieron avocados a erradicar como parte de su misión moralizadora. En cuanto a las relaciones familiares de los jíbaros, Joaquín Spinelli (sdb) observó: “Generalmente los jíbaros cultivan tantas huertas como

⁵⁷ Es una tela larga que visten los varones shuar, y les cubre de la cintura para abajo. El *itipi* lo utilizan una vez que han cumplido 16 años.

⁵⁸ Entrevista en Asunción, abril de 2016.

son las mujeres que tienen, porque desgraciadamente existe entre ellos la poligamia, que es uno de los más grandes obstáculos que halla el misionero católico para civilizarlos y hacerlos cristianos”.⁵⁹

El mundo shuar era endogámico y el matrimonio solo estaba proscrito entre primos cruzados. La familia ampliada ocupaba una casa de habitación compuesta regularmente por un hombre, dos esposas y siete niños; o un hombre, una esposa y tres niños. A menudo vivían en el interior de la unidad habitacional otros parientes y afines. Con el matrimonio de una hija, aumentaba la población de la casa, con el yerno que residía allí hasta el nacimiento de su primer hijo. Después de ello, el yerno y su mujer se trasladaban a una nueva casa cercana a la del padre de la esposa (Harner 1978).

La poligamia se explicaba porque el número de mujeres con respecto al de los hombres estaba en una proporción de 2 a 1, debido a la disminución de varones por efectos de la guerra. De ahí que había más mujeres que hombres. En esta búsqueda de mujeres se acostumbraba a “reservarse” una chica prepúber, a través de la entrega de dones a sus padres; por lo general, el futuro esposo llevaba a la mujer a su casa para terminar de criarla antes de consumar la unión (Harner 1978, 75-76).

Desde la lente shuar, la poligamia fue parte de la forma de vida de este pueblo, caracterizada por guerras internas muy intensas, por lo cual hubo muchas mujeres viudas. “Ninguna mujer en las condiciones que vivíamos en esa época en la selva podía sostenerse sola por la cantidad de trabajo que implica la obligación de las mujeres shuar”. De ahí que la supervivencia de las mujeres dependiera de su asociación a una familia. “Mantener la huerta, los animales, la pesca, la cacería... Mi padre era polígamo, él era casado con dos hermanas. Por lo tanto, yo tenía dos mamás y doce hermanos en total. Incluso a la que no era mi madre directa yo la reconocía como madre, porque era nuestra madre, estábamos en la misma casa, vivíamos ahí”.⁶⁰

⁵⁹ Spinelli realizó una exploración de reconocimiento de la zona en la que se fundó posteriormente el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza y, entre otros temas, se detiene en las prácticas familiares. (AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja 1.6.4., exp. LG4.006, “El valle de Gualaquiza”, Joaquín Spinelli, 1893).

⁶⁰ Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.

Bosco Atamaint comparte con Karakras esta visión sobre la funcionalidad de la poligamia.

BOSCO ATAMAINT. Si es un verdadero shuar adopta a la viuda de su enemigo que mató, pero no lo hace con sentimiento de carácter sexual. Si quiere, ella va o si no, busca a otro hombre con sentimiento, pero como en ese tiempo no había tantos hombres, tenía que juntarse para vivir de los servicios del hombre, como tener carne de la cacería, de pesca, en fin, de las necesidades vitales. Si un hombre tenía hijas, entonces ese hombre necesitaba apoyo, respaldo y así tendría al yerno como su aliado.⁶¹

La poligamia, “en nuestra raza, en nuestra costumbre, nuestros padres y abuelos antiguos era la cultura de ellos, y no era malo”, Teresa Shiki así lo indica y agrega que cuando un joven se acercaba a un padre y le pedía una de sus hijas, el padre se la entregaba en matrimonio comprobando previamente que no fuera “vago, que sea trabajador, que ponga leña, que ayude a hacer huertas, cargar palos, ser valiente en la guerra, en la cacería para traer sajinos, pájaros, todo eso... y le dé de comer a la mujer y a ellos, les mantenía, le cuidaba a la familia”. Un hombre con estas virtudes podía contar con la simpatía del padre al punto que quizá le entregaba a otra o más de sus hijas. Para una familia, el yerno era funcional, más aún si daba muestras de su capacidad para cuidar a distintas mujeres. “Hacían más apoyo, por eso le daban y vivían en la misma casa, hacían otra casita, como era terreno libre... ellos tenían libertad de coger leña, tener cacería, todo, entonces por eso era...”.

El padre de familia que optaba por tener varias esposas tenía mucha responsabilidad.

TERESA GUARDERAS. La poligamia más antes era fácil de practicar para un hombre shuar, no había exigencias de educación, no había exigencias de vestimenta. Mi abuelo fue polígamo, tenía algunas mujeres. Cuenta mi abuela que “él tenía pollos que sus mujeres criaban para comer, cada mujer ponía dos, él también ponía dos”. Eso es poligamia. Mi abuelo tuvo 16 mujeres, yo soy descendiente de la última. En cada guerra que

⁶¹ Entrevista en Asunción, abril de 2016.

participaba mi abuelo se llevaban las mujeres como trofeo de guerra. Esas son las mujeres *misatas*, quiere decir trofeo. Ellas, por efecto de la guerra, vienen de un grupo para insertarse en otro, pero son shuar mismo...⁶²

El varón polígamo podía serlo porque manejaba un poder y estaba revestido de alguna autoridad. Esa autoridad derivaba de su condición superior al resto del grupo, ya fuera por ser instruido, o como *uwishin* (brujo). Tenían poder, asimismo, los guerreros que hubieran cortado más cabezas, o uno que contara con un atributo sanador y que, además, hubiera sido un buen cazador. Pero tener muchas esposas implicaba atenderlas a todas, “a la primera, a la segunda, a la tercera y el resto de las esposas que podía tener. Se contaban entre 10 o más mujeres”.⁶³ Es decir que los varones no podían ser polígamos mientras no garantizaran el bienestar de todas sus esposas y descendencia. Comenta Luis Juep que se conocía de un jefe guerrero que tenía hasta 16 esposas, pero también era experto en todo, en la construcción, en la caza, la pesca, la navegación y la guerra. “No es que se casaban con diferentes mujeres sino con la hermana de la primera esposa. O, si el hermano moría y quedaba la viuda, cogía a la viuda para criar los hijos del hermano”.

La lógica monogámica de la familia que buscaba imponer el Estado liberal, por intermedio de la Iglesia católica, aparece como el contrapunto a la familia polígama shuar, lo que explica el afán por erradicarla por parte de los religiosos y, por tanto, los esfuerzos por civilizar al pueblo shuar se orientaron en este sentido. Desde el Vaticano, el papa León XIII emitió, en 1880, las disposiciones eclesiásticas en las que se expuso la posición de la Iglesia católica sobre el matrimonio cristiano en la encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae*:

Lo hemos declarado y abiertamente confirmado en el Evangelio por la autoridad divina de Jesucristo, que atestiguó a los judíos y a los apóstoles que el matrimonio, por su misma institución, solo puede verificarse entre dos, esto es, entre un hombre y una mujer; que de estos dos viene a resultar como una sola carne, y que el vínculo nupcial está tan íntima y tan fuertemente atado por la voluntad de Dios, que por nadie de los hombres

⁶² Entrevista en Gualaquiza y Bomboiza, abril de 2016.

⁶³ Entrevista a Luis Juep, docente shuar, Gualaquiza, abril de 2016.

puede ser desatado o roto. Se unirá (el hombre) a su esposa y serán dos en una carne. Y así no son dos, sino una carne. Por consiguiente, lo que Dios unió, el hombre no lo separe (León XIII 1880, art. 4).

La finalidad del matrimonio cristiano radicaba tanto en la dispersión del género humano sobre la Tierra, como en “engendrar la prole de la Iglesia [...] la procreación y educación del pueblo para el culto y religión del verdadero Dios y de Cristo nuestro Salvador” (León XIII 1880, art. 8). Se revistió al matrimonio de un carácter “sagrado” porque tiene a Dios por autor, de ahí que debía ser administrado por la Iglesia y no por el Estado o cualquier representante del poder civil. El canon normativo de la Iglesia clasificó a la poligamia, la poliandria y el divorcio como actos de “corrupción del matrimonio antiguo”. Todos estos principios respaldaron la acción emprendida por los salesianos para erradicar la poligamia en el medio shuar.

Hacia un nuevo modelo de familia

Los espacios educativos, particularmente el internado en su calidad de punto de encuentro intercultural que apostó por objetivos concretos en términos civilizatorios, propiciaron que los jóvenes jíbaros atravesaran por la experiencia simulada de lo que significaba vivir en una familia cristiana. Para Shiki, “en el internado, yo sentía que mi papá y mi mamá eran las monjitas”. Y en el caso de los varones, “eran los padrecitos”. Religiosos y religiosas sustituían la ausencia de los padres y madres, “yo no me crié con mis padres, por eso no les tenía tanto cariño”, según Kajekai. Laura Rival (1992, 37) encuentra que el internado alteró la relación de pares que se establecía en la familia shuar entre padres e hijos para sustituirla por una entre los niños shuar y los misioneros. En el internado se construyó una relación paternalista asimétrica de subordinación de hijos a padres. En contraste, en el mundo shuar la relación entre padres e hijos, ya cuando estos llegan a la adolescencia, se transforma en una relación entre pares (Rubenstein 2005, 34).

Al desempeñarse como padres de familia, los sacerdotes cumplieron con un juego doble en el que la sociedad tomó el aspecto de una gran unidad doméstica sometida a un padre (W. Brown 2006). Don Bosco

participaba personalmente en el cuidado de los internos, y ponía énfasis en la “solicitud paternal” con la que se debía tratarlos (Lenti 2010, 32). El paternalismo involucra una relación en la que una persona que no es el padre biológico actúa como si lo fuera. Se trata de un proyecto civilizatorio basado en la persuasión que busca generar lealtades, amor por la civilización y que apela al afecto como nexo de los ciudadanos con el Estado (Krupa y Nugent 2015). Don Bosco y sus seguidores consideraban poco propicios los hogares originarios de los jóvenes para su buena crianza e intentaban dotarlos de uno que los sustituyera (Lenti 2010). Ello explica ese comportamiento familiar que se instituye en los centros salesianos educativos y de acogida. El “afecto estado” (Krupa y Nugent 2015, 9) aparece como funcional y parte del proyecto donbosquiano.

Desde su experiencia personal como receptora de esta pedagogía, Josefina Kajekai recuerda que las niñas más pequeñas que llegaban al internado eran las “más queridas de las monjas”. Ellas tuvieron apoyo afectivo en el proceso de adaptación, por un lado y, por otro, en la relación maternal que se estableció entre las niñas y las religiosas. Se entregaba a las pequeñas el amor del que se consideraba venían vacías y que las misioneras estaban obligadas a prodigar. Aquel amor se alejaba del plano sensual, para que los muchachos que asistían al oratorio no fueran parte de la “masa”, sino que entendieran al amor como un acto de generosa solidaridad (Orgaz Rodilla 1994, 409). Recomendaba Juan Bosco: “trata de hacerte amar y así conseguirás que te obedezcan con facilidad, no seas nunca demasiado severo” (Orgaz Rodilla 1994, 413). El afecto, en tal caso, se confirma como uno de los atractivos que hacen posible la internalización del Estado en los individuos, más allá de su faceta institucional, hacia una relación que involucra el ámbito de los sentidos.

Las estrategias que emplearon los salesianos –las reducciones y el internado– no son nuevas en el medio shuar, sin embargo, con ellos consiguieron afianzarse. La permanencia de los misioneros de Don Bosco en el suroriente, a diferencia de otras congregaciones que no lograron implantar su presencia, responde a la coyuntura en la que llegaron, en la cual el proceso de colonización demandaba soluciones al problema del territorio para el pueblo shuar y para los colonos que llegaban de otras regiones. Pero también responde a su capacidad adaptativa. El salesiano era un proyecto propio para una realidad distante a la del medio

shuar, sin embargo, en la medida en que los misioneros tuvieron poder, consiguieron percibir y generar las necesidades tanto espirituales como materiales que permitieron la consolidación de la propuesta.

Los mecanismos examinados introdujeron al pueblo shuar en procesos de cambio cultural en los que el estilo de la dominación patriarcal se legitimó como relación de poder, modelo que idealiza y reproduce a la Sagrada Familia, esquema de parentesco introducido en el mundo shuar a través de las acciones evangelizadoras realizadas por los misioneros y misioneras.

Capítulo 5

Sevilla Don Bosco, la ciudad de Dios

En este segmento observo otros mecanismos dirigidos a la regularización de los jíbaros en cuanto a su forma de ocupación espacial y a los aprendizajes y comportamientos que debían aprehender para interactuar con el resto de la sociedad nacional, con respeto hacia el marco normativo que implicaba su estatus de ciudadanas y ciudadanos ecuatorianos, a través de la educación. Tales procesos se hallan enlazados con los que analizo en el capítulo precedente y los siguientes. Para la construcción de estas reflexiones privilegio los documentos que reposan en el Archivo Histórico de la Misión Salesiana.

Según lo visto en el capítulo 4, el proyecto misionero con los jíbaros se orientó a la conformación de familias cristianas. Dicho proyecto se enlazó con la localización espacial de estas unidades domésticas. Las parejas conformadas en el entorno del internado se unían en matrimonio, pero no retornaban a sus lugares habituales de vivienda, dispersos en la selva, sino que pasaron a conformar unidades domésticas, especialmente nucleadas, y constituyeron aldeas pobladas por familias monógamas cristianas, cuya cotidianidad se desarrolló bajo la vigilancia de misioneros y misioneras. La autoridad se manifiesta a través de distintos mecanismos entre los que constan las prácticas y procesos para la organización del espacio y de los cuerpos de los individuos (Arretxaga 2003, 396; Foucault 1991, 1979; Trouillot [2001] 2003, 151). Si bien ese fue el plan inicial, no siempre funcionó como se esperaba, y los nuevos moradores de las reducciones no siempre adoptaron los sistemas de vida que los misioneros intentaron implantar (Bottasso 1993c, 114).

Estas familias se instalaron en “reservas” o “reducciones”, territorios en la selva delimitados con exclusividad para los jíbaros, a través de contratos entre la congregación salesiana y el gobierno ecuatoriano.⁶⁴ La administración de la población, reunida en este nuevo modelo de familia concentrada espacialmente se volvía más factible, al contrario de lo que ocurría con la dispersión que caracterizó al patrón de asentamiento jíbaro –que los salesianos identificaron ya desde sus primeras entradas a la región–, basado en la “poligamia” y que, desde las ópticas dominantes, debía erradicarse (Rubenstein 2005). Con esta estrategia se garantizaría, además, la preservación de las bases territoriales jíbaras ante la amenaza de apropiación de estos espacios por parte de los colonos quienes, llegados principalmente desde la Sierra centro y sur, aspiraban a conseguir mejores condiciones de vida en el Oriente (Salazar 1986; Ortiz 2010). En el ámbito geopolítico, el reasentamiento al grupo shuar tendría un carácter defensivo, al cercar el territorio con vallas humanas de ecuatorianos dispuestos a protegerlas (Salazar 1986).

En este sentido, la especialización, es decir, la relocalización física de los núcleos familiares monógamos fue uno de los efectos del Estado (Mitchell 1991; Scott 1998; Trouillot [2001] 2003). Este proceso de socialización conseguía evangelizar e introducir al pueblo shuar en el ámbito de acción estatal. Me detengo particularmente en la formación del poblado de Sevilla Don Bosco, un centro misional emblemático del proyecto salesiano,⁶⁵ la “ciudad de Dios”, símil de la idea de Agustín de Hipona, un mundo celestial utópico en el que se vive el cristianismo en contraste con la ciudad pagana, atmósfera del pecado. “Es la idea de los viejos misioneros. Sevilla era la ciudad de Dios, Asunción era otra ciudad de Dios, eso quería decir que todos los que en el internado se hacían cristianos y formaban familias, no podían regresar a su familia ampliada, sino que debían constituir una ciudad propia de cristianos, eso fue Sevilla Don Bosco”.⁶⁶

⁶⁴ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Contratos con el Gobierno, exp. Contratos de colonización, “Contrato de Colonización de 1935”.

⁶⁵ Sevilla Don Bosco no fue la única experiencia al formar reducciones. Chiguaza, Yaupi, Cuchanza y Bomboiza fueron también formadas bajo una misma lógica. AHMS, Fondo Memorias y Relaciones, caja 3, exp. Informe 44, “Apuntes para el Informe de las Misiones Salesianas, 1952”.

⁶⁶ Entrevista a Siro Pellizzaro (sdb), Sucúa, diciembre de 2015.

Como argumento en el capítulo anterior, el proceso de ingeniería social entre los jíbaros arrancó a temprana edad en el internado hasta donde fueron conducidos, por lo regular, con la anuencia de sus padres. Allí se buscó transformar sus fundamentos culturales y familiares originarios. Este grupo humano fue sedentarizado como parte del proceso civilizatorio. La fundación de la misión requirió de acciones previas como la ubicación de un espacio en el que realizar su proyecto y la firma de contratos con el gobierno, para cumplir con los cánones de la institucionalidad jurídica ecuatoriana. Defino, asimismo, que la presencia del Estado se manifiesta en el suroriente, a través del efecto de “espacialización”: “la localización de la gente, incluida su sedentarización forzada, es una de las mayores características del arte de gobernar” (Trouillot [2001] 2003, 150). Las urgencias del Estado, desde sus distintas facetas, por colonizar la región con pobladores de otras regiones, forzaron al pueblo shuar a alterar sus patrones originales de asentamiento garantizando para sí, de tal manera, parte de su territorio.

El reasentamiento de los jíbaros, respuesta a las aspiraciones de colonización

En la zona de mayor inmigración serrana, que fue el valle del Upano, se evidenció que “a la larga los shuar acabarían por ser despojados de su territorio” (Bottasso 1993a, 256). Desde una apreciación misional este pueblo, en su manera de concebir su territorialidad, no vislumbraba el valor monetario ni compartía el sentido de propiedad tal como lo captaban quienes migraron a la región. “Cuando algún colono les ofrecía una escopeta o unos cortes de tela por ciertas extensiones de montaña, los shuar de entonces no sabían lo que cedían” (Bottasso 1993a, 256).

Sin embargo, cabe no perder de vista que este intercambio de bienes también se vio ligado a algún tipo de alianza o negociación, es probable que ello sucediera entre quienes participaban en la transacción y que los pobladores originarios sí supieran lo que cedían. Plantear lo contrario deja al pueblo shuar en un estado de minoridad que propicia las relaciones paternalistas entre la misión y la población que tutela. Según la versión de los salesianos, ellos se vieron obligados a ejercer control sobre

el proceso colonizador y actuar a favor de los indígenas para garantizar la preservación de sus espacios. Ante la situación de desconocimiento del idioma y de los manejos legales por parte de los pueblos originarios, el gobierno vio en los sacerdotes el mejor medio de pacificación y protección. Así, los sectores mestizos interesados en ocupar esta zona de la Amazonía, sin la resistencia de sus habitantes, apoyaron la instalación de los misioneros en la región, como sucedió con las élites del austro (Esvertit Cobes 2008, 270).

El reasentamiento fue el resultado de un proceso en el que las estrategias de estatización, la defensa de la frontera, la educación y la formación de familias cristianas entre los pobladores originarios convergió, en términos espaciales, en un mismo fin relacionado con el constreñimiento de la ocupación del entorno para el pueblo shuar. Ello en respuesta al avance de la colonización sobre esta subregión y la demanda de control de la población por parte del Estado. Desde el gobierno, la estrategia se vislumbró como favorable tanto para los jíbaros como para los colonos, una vez que, al concentrar a los primeros en reservas, ocupaban y protegían su espacio, pero, a su vez, liberaban áreas que habitarían los migrantes.

Este proceso implicó la creación, entre mestizos y shuar, de una frontera étnica entendida como la forma en la que los miembros de grupos étnicos distintos definen hasta dónde llegan sus relaciones recíprocas en la convivencia, no se trata de límites geográficos sino de relaciones sociales (Barth [1969] 1976, 17). Aquellas políticas de redistribución física alteraron las formas jíbaras de asentamiento. Los mismos establecimientos misionales afectaron la cotidianidad en la vida del bosque en este y muchos aspectos más (Rubenstein 2005; Salazar 1986).

Los nuevos poblados eran símbolos del triunfo del Estado y de la fe. Estos concentraban la capilla, la casa de los misioneros, los edificios de los internados masculino y femenino, a más de las instalaciones pedagógicas. Complementaban el complejo habitacional y educativo los talleres para el aprendizaje de diversos oficios manuales. Este sería, con adaptaciones propias a las necesidades tanto ambientales como aquellas relacionadas con la concentración de la población shuar, el modelo de la casa madre de los salesianos en Turín (Bottasso 1982, 122). A cierta distancia, estaba la huerta con cuyos productos se alimentó a los habitantes

de las misiones, incluidos los propios internos, y donde se los adiestró en nuevas formas de cultivo de productos agrícolas, si bien se mantuvieron los productos agrícolas propios de la selva; la misión afirmaba, a su vez, la disciplina del trabajo entre los internos.

El uso del espacio entre los jíbaros

La distribución espacial jíbara se caracterizó por la desconcentración de sus viviendas y la ocupación cíclica de las distintas áreas selváticas, acorde con la disponibilidad de recursos del medio. En las crónicas de los primeros misioneros constan descripciones como las siguientes:

La gens shuara ('gens' en el sentido latino) que vive esparcida en las florestas de la hoya del Morona..., y cuyo núcleo más denso ocupa el río Upano (llamado por los Jívaros Namangas)... la población está muy regada, nunca se ven dos casas cercanas, cada casa se ve rodeada de una huerta, totalmente rodeada por la selva virgen (Allioni 1910 citado en Bottasso 1993b, 37).

El tiempo de uso útil de las edificaciones de fibra vegetal tenía unos límites por el desgaste sufrido en medio de un ambiente húmedo. En tal situación, las familias “las abandonan y van a establecerse en otro punto, tanto más que consideran toda la selva de su propiedad” (Allioni 1910 citado en Bottasso 1993b, 37). Aquella forma de asentamiento sin permanencia prolongada en un mismo lugar, permitió interpretarlo como territorio deshabitado, terrenos “baldíos” aparentes para someterse a políticas de poblamiento. Su lógica de ocupación del medio se explica, además, por las rivalidades entre la gente shuar y sus vecinos. Fueron frecuentes las guerras contra los achuar y otros de su mismo grupo, tales contiendas estuvieron atravesadas por la venganza que desembocaba en la muerte de los enemigos (Harner 1978, 169). La erradicación de los enfrentamientos entre jíbaros fue otro de los propósitos que trazó la agenda misional en la región.

Los acuerdos entre los Hijos de Don Bosco y el gobierno ecuatoriano incluyeron el control de la colonización, a más de la evangelización/civilización de los habitantes originarios y su protección frente a los posibles

abusos por parte de los nuevos pobladores en el suroriente (Guerriero y Creamer 1997). En esta medida, el hecho de que los jíbaros se establecieran en áreas restringidas respondía, para los salesianos, a la necesidad de asegurarles territorios frente al embate de la colonización y para garantizar la ocupación de zonas deshabitadas por parte de los migrantes que llegaban especialmente de la Sierra centro y sur (Salazar 1986, 1981). La llegada de los colonos sería estimulada, a su vez, por los propios sacerdotes. María Morán, docente y colona de ascendente mestizo, arribó con toda su familia, procedente de Chillanes, provincia de Bolívar en la Sierra central, en la década de 1950, a la que se transformaría en parroquia General Proaño, en la actual provincia de Morona Santiago. Ellos migraron a instancias del salesiano Isidoro Formaggio.⁶⁷ Informa María Morán que este misionero visitaba a las familias y las estimulaba a trasladarse al Oriente: “Vino mucha otra gente, no solo de Chillán, sino también de 9 de Octubre, de Chimborazo, del Azuay y así han ido llegando los pocos moradores”.⁶⁸

Se crearon residencias misionales para los colonos, con especial atención en los mineros para quienes se fundó la misión de Indanza, en 1914 (Bottasso 1982, 123). Ha sido una constante en la historia del Ecuador confiar en que las riquezas minerales serían una alternativa para resarcir la economía del país (Astudillo 1935, 145), de ahí que el Estado alentara la actividad minera. En 1924 se oficializó la fundación de la misión de Macas. Este poblado tuvo ancestro hispánico y, al igual que Sevilla de Oro,⁶⁹ se supone que su fundación respondió a la atracción por la explotación del oro que se ejerció en la región desde las etapas más tempranas del arribo español en el siglo XVI.

⁶⁷ Cabe recordar que, a su llegada, una de las casas que abrieron los salesianos más tempranamente fue la de Riobamba (1891), donde se iniciaron las relaciones entre los misioneros y los habitantes de la Sierra central (Guerriero y Creamer 1997, 52).

⁶⁸ Entrevista en General Proaño, mayo de 2008.

⁶⁹ Existen versiones en la historiografía que informan del ataque shuar, hacia fines del siglo XVI, a las primeras poblaciones españolas que se fundaron en el suroriente con fines de explotación aurífera. Una de estas poblaciones habría sido Sevilla de Oro, que presuntamente estaba en el margen izquierdo del Upano seleccionado para la fundación de Sevilla Don Bosco. AHMS, Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto], 1928-1942 / 1966-1974. Karsten informa que cerca de Macas existía en la antigüedad un gran pueblo llamado Sevilla de Oro que estuvo relacionado con las guerras “que los salvajes indios jíbaros emprendieron contra los blancos” (Karsten [2000] 1935, 57).

En Macas habría permanecido un pequeño segmento de la población ibérica que, dadas las condiciones de aislamiento que enfrentó, se adaptó al medio y adquirió buena parte de la cultura indígena, aparentemente se “shuarizaron”. A estos mestizos se los conoce con el gentilicio de “macabeos”, que habría sido tomado de la historia bíblica por los primeros jesuitas que buscaron evangelizar la región (Taylor 1994c, 20). Sería a esta comunidad a la que los misioneros atendieran principalmente, la población jíbara no abundaba en la zona.⁷⁰

Del Estado imaginado a una realidad asible

En las líneas que siguen, centro la atención en la conformación de la reserva de Sevilla Don Bosco (1943).⁷¹ Los misioneros utilizaron esta experiencia en la que se reflejaba el proceso de civilización vivido por los jíbaros, para publicitar sus logros, a fin de legitimar su gestión y, particularmente, para conseguir aportes económicos que les permitieran ampliar y sostener su proyecto. Esta experiencia muestra la materialización del Estado imaginado, tanto por las autoridades ecuatorianas como por sus representantes salesianos, la utopía de la “ciudad de Dios”.

Rastrear la construcción del Estado en el suroriente a través de la constitución de la misión de Sevilla Don Bosco me permite visibilizar el proceso que siguieron las misiones a fin de conseguir sus objetivos, efecto que implicó para los religiosos desde el conocimiento de la geografía y las condiciones culturales de sus ocupantes, pasando por las gestiones en las instancias burocráticas que legalizarían la posesión de tierras exclusivas para el pueblo shuar, hasta el proceso mismo de ocupación del sitio que iba a transformarlo en un centro poblado.

Al no seguir un orden afín a la concepción de la distribución espacial del grupo dominante, los pueblos sometidos no son vistos como civilizados; reorganizarlos se convierte en uno de los objetivos de los primeros, a partir de “órdenes geométricos” (Scott 1998, 5), coordenadas de clasificación social que requieren de la sumisión y obediencia del otro. Ya

⁷⁰ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VM Macas, exp. VM1, “Breve Reseña Histórica de Macas”, 1938.

⁷¹ En los documentos del archivo salesiano, y en las publicaciones procedentes de la congregación, también se las denomina “residencias misionales” o “misiones”.

los jesuitas habían puesto en práctica la sedentarización en reducciones, como mecanismo de control a la población amazónica en el siglo XVII, y los franciscanos hicieron lo propio en épocas posteriores (Taylor 1994c). Como antecedente inmediato de su llegada al Ecuador, los salesianos aplicaron políticas reduccionistas a los selk'nam, en la Patagonia argentina, población que se vio diezmada; tal situación se atribuye a la política aplicada por los misioneros en las reducciones convertidas en focos de contagio de enfermedades que resultaron letales para los pueblos originarios (Nicoletti 2006).

Al realizar sus visitas cotidianas a las jibarías, hacia la década de 1920, Juan Ghinassi (sdb) divisó en la zona de la “banda izquierda del Upano” un “hermoso campo de apostolado”.⁷² Otra noticia con respecto al interés salesiano en ampliarse hacia aquella zona deriva de un reclamo que el 1 de noviembre de 1927 formuló fray Agustín de León, prefecto apostólico de las misiones dominicanas de Canelos, a Telésforo Corbellini, superior salesiano de la parroquia de Macas. Le comunicaba, a nombre de los derechos que le asistían, y a la luz de las sagradas normas de la legislación eclesiástica, que “la nueva reducción o caserío establecido al frente de Macas es del todo inconsulta por tratarse de un territorio que se adscribe a la mencionada jurisdicción de nuestra inspección apostólica y porque todo ministerio supone la espiritual jurisdicción eclesiástica”.⁷³

Luego de los arreglos correspondientes a la división territorial eclesiástica, la “banda izquierda del Upano” pasó también a la jurisdicción de los salesianos, para fundar Sevilla Don Bosco, considerada parte de los territorios administrados por el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.⁷⁴ Una vez que los jesuitas se reasentaron en el Oriente (1869) se hicieron cargo de Macas, Canelos, Gualaquiza y Zamora, aunque más tarde los jíbaros se habrían rebelado provocando el abandono de estas misiones. Hacia 1886, Macas apareció en la jurisdicción de

⁷² AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Sevilla Don Bosco, exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto], 1928-1942 / 1966-1974.

⁷³ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto], 1928-1942 / 1966-1974.

⁷⁴ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, 1927-1957, exp. L.71.02.

los dominicos quienes abandonaron este asentamiento en 1892, que se anexó oficialmente al vicariato de Méndez, en 1930; Sucúa se anexaría en 1931 (Taylor 1994c, 50).

En la década de 1930, se aceleró el proceso para la formación de la nueva misión. Tras explorar el terreno, los misioneros hallaron una buena vertiente de agua, lo que volvía al sitio aún más atractivo. Las construcciones destinadas al culto eclesíástico tuvieron relevancia, la presencia misional en Sevilla de Oro se simbolizó, en primera instancia, con una capilla de caña guadúa y techo de paja. En la inauguración se hicieron presentes los jíbaros en un número de cincuenta. Entre julio y agosto de 1935, Rouby (sdb) y Ávila (sdb), conjuntamente con 10 niños internos de Macas, esbozaron la pica del futuro centro poblado.⁷⁵

Al parecer, los acercamientos hacia los misioneros, por parte de ciertos colonos y shuar asentados en el sitio, se habían efectuado con antelación. El morador Venancio Aguayo, cuya propiedad colindaba con las tierras “entregadas a los salesianos”,⁷⁶ fue a Macas en compañía de algunos “jíbaros... para solicitar al misionero se diera comienzo a la obra”. Es decir, la nueva fundación no fue voluntad solo del lado misional y del gobierno, sino también de los vecinos indígenas y colonos, quienes solicitaban la intervención de los misioneros.⁷⁷

Al acto inaugural de la capilla habrían llegado numerosos jíbaros para solicitar el establecimiento de una escuela.⁷⁸ Don Rouby (sdb)⁷⁹ informaba a monseñor Domingo Comín (sdb) que llenaron la “pobre capilla” con cerca de 100 asistentes; entre tanto, las misioneras ya habían realizado acercamientos con la población a través de la catequesis y los

⁷⁵ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla, Sevilla Don Bosco-Cronohistoria, “Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente”, Macas, 1 de febrero de 1935.

⁷⁶ El Acta de Delimitación de la Propiedad de Venancio Aguayo y la de la Misión Salesiana se encuentra firmada por Aguayo y el salesiano Ferraris (sdb), representante de la Misión Salesiana en 1940. AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, exp. VSE3 Terrenos Sevilla Don Bosco.

⁷⁷ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla, Sevilla Don Bosco-Cronohistoria, “Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente”, Macas, 1 de febrero de 1935.

⁷⁸ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla, Sevilla Don Bosco-Cronohistoria, exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, “Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente”, Macas, 1 de febrero de 1935.

⁷⁹ Rouby (sdb) rastreaba en el territorio para determinar nuevas fundaciones. En una de esas salidas, al virarse su panga, falleció en las inmediaciones el río Santiago (Guerriero y Creamer 1997).

cuidados de salud; la misionera Troncatti había curado a los enfermos.⁸⁰ Sin embargo, la agenda donbosquiiana no podía trazarse sin una serie de pasos previos que dejaban ver la agencia de los misioneros con el gobierno para llevar a la práctica sus intenciones con el pueblo shuar.

Las instancias legales

Para validar su autoridad, los misioneros dependieron de la aprobación de la institucionalidad estatal radicada en Quito y Cuenca y de las “sagradas normas de la legislación eclesiástica”. Cuando el momento político lo permitió, los Hijos de Don Bosco consiguieron consolidar una plataforma legal para viabilizar su acción entre el pueblo shuar y agendar la política para la administración de los habitantes de la región. En la década de 1930 se realizaron avances para garantizar el área para las misiones, con el fin de concentrar a la población shuar en puntos determinados y fijos. Como superior de la misión de Macas, Juan Vigna (sdb) se comunicó con el ministro de Oriente, para solicitarle en concesión 200 ha de los territorios que ocuparía la nueva fundación. Recurrió al art. 54 del Decreto Ejecutivo del 13 de octubre de 1927, referente a la legislación de tierras baldías que estipulaba la atribución del ejecutivo para adjudicarlas en la extensión que se considerase conveniente, siempre y cuando se tratara de contratos con particulares o con compañías “suficientemente responsables”. Por ejemplo, en la administración de Isidro Ayora (1926-1931) se abrieron posibilidades de apropiación de tierras comunales para los indígenas y campesinos de la Sierra, a diferencia de lo que ocurría en los espacios selváticos en los que operó la Ley de Tierras Baldías. En la región andina, los gobiernos julianos (que llegaron al poder en 1925) introdujeron procesos de modernización estatal, implementaron la Ley de Patrimonio Territorial (1927) que reconoció a las comunidades plenos derechos sobre sus tierras (Prieto 2015a, 19).

Volviendo a las compañías, estas podían solicitar terrenos para explotación agrícola, ganadera, forestal y, particularmente, para la colonización. Acogiéndose a este decreto, Vigna (sdb) solicitó en concesión los terrenos

⁸⁰ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Sevilla Don Bosco, exp. Cronohistoria de Sevilla Don Bosco [documento inserto] (1928-1942 / 1966-1974).

“que quedan a la otra orilla del río Upano i frente a la población de Macas, con el fin especialísimo de colonización con familias exclusivamente jíbaras”. Al final de su solicitud, Vigna enfatizaba que estas acciones iban a “impulsar poderosamente el desarrollo económico y cultural de esta región”.⁸¹ El gobierno autorizó la ocupación de las 200 ha,⁸² acción que muestra que los misioneros diseñaron el manejo estatal de la región. No cumplieron solamente con disposiciones de las autoridades, sino que ejercieron este poder y pusieron en práctica sus propias iniciativas de gobierno. Ello implicó un proceso de construcción del Estado legitimado por acuerdos entre las autoridades –salesianas y ecuatorianas–, proyecto que se plasmó en enunciados legales.

Los jíbaros, colonos en sus propios territorios

Tras garantizar legalmente el espacio para la reserva shuar y regular la colonización, a través de un contrato signado por el presidente Velasco Ibarra y las autoridades de la congregación, una vez más la rúbrica presidencial legitimaba el estilo salesiano para la civilización jíbara. En los considerandos, el documento enfatiza en primera instancia:

Es deber de los Poderes Públicos el propender al desarrollo progresivo de la Región Oriental Ecuatoriana... entregar a la raza indígena que la habita las atenciones que merece de parte del Gobierno y de asegurarle para el porvenir las extensiones de tierra para sus poblaciones y cultivos...⁸³

Los consensos entre gobierno y salesianos se expresaron en el texto del contrato, cuando señalaba que el gobierno respondía a la iniciativa salesiana. Desde la misión se realizaron varias propuestas en esta tónica. Las autoridades acogieron positivamente aquellas sugerencias, lo reconocieron como un

⁸¹ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, “Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente”, Macas, 1 de febrero de 1935; Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla, Sevilla Don Bosco-Cronohistoria; Fondo Casas Cerradas, caja Cronohistoria de Sevilla Don Bosco. Comunicado de Juan Vigna para el Ministro de Oriente. Macas, 1 de febrero de 1935; Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla, Sevilla Don Bosco, exp. Cronohistoria.

⁸² AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSE Sevilla Don Bosco, serie Sevilla Don Bosco, Cronohistoria Sevilla Don Bosco, 1928-1942 /1966-1974.

⁸³ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. “Informes Distintos al Min. Gobierno”; exp. “Contrato de Colonización de 1935” (copia del original).

“contrato de colonización con fines de carácter agrícola”, y garantizaron el apoyo del gobierno al fomento de esta actividad productiva, al comprometerse a facilitar “las herramientas indispensables y las semillas”.⁸⁴

Se trata de un proyecto de construcción nacional en el que, desde el imaginario de las élites, el Ecuador es un país agrícola y los indígenas se articulan al resto de ciudadanos a partir de su adscripción al campo y su producción (Ortiz 2006a). Coherentes con esta idea, los proyectos colonizadores de la época condicionaban su dedicación agrícola, ganadera y forestal como requisito previo a la entrega de terrenos a los nuevos pobladores. Los salesianos impulsaron la formación de colegios agropecuarios. Ubicado en Paute, uno de ellos acogió a los jóvenes shuar.⁸⁵

Con ello se introdujo un cambio profundo en el manejo del suelo que hasta entonces había ejercido el pueblo shuar, cuya racionalidad no alteraba el entorno natural, al explotarlo de manera cíclica y limitado a la subsistencia (Stirling 1938). En contraste, el proyecto colonizador tuvo un fuerte impacto sobre el ecosistema selvático al transformarlo, en buena parte, en pastizales e introducir nuevas especies animales y vegetales. De allí también el interés de los salesianos por convertir a sus habitantes originarios en agricultores y que las actividades pecuarias fueran parte de su formación.

A más de los terrenos en los que luego se construyó Sevilla Don Bosco, también se redujeron las zonas jíbaras de Patuca Ipiacún; Zarambiza Zamora (Santiago); Bomboiza Gualaglás; Tungús Tayuza.⁸⁶ En el artículo del contrato firmado en 1935 se tipificaron las condiciones que debían cumplir los misioneros “en compensación a los terrenos cedidos por el gobierno”, y en su función disciplinaria con los jíbaros:

A) Procurará en lo posible agrupar a los indígenas en las diferentes secciones establecidas en las cláusulas, en poblaciones permanentes, ordenadas y provistas de los indispensables medios de subsistencia.⁸⁷ B) [...] establecerá

⁸⁴ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. “Informes Distintos al Min. Gobierno”; “Contrato de Colonización de 1935” (copia del original).

⁸⁵ Entrevista a Miguel Ulloa (sdb), Quito, 21 de agosto de 2015. Ver también Guerriero y Creamer 1997; Bosco Atamaint en capítulo 4.

⁸⁶ AHMS, Fondo Memorias y Relaciones, caja 3, exp. 3, Informe 44, “Apuntes para el Informe de las Misiones Salesianas, 1952”.

⁸⁷ Cabe mirar estas acciones como parte de su proceso estatizador y colonizador.

en cada una de las poblaciones de las que habla la letra a) de este artículo, una escuela de indígenas en la que despertará el interés de la cultura en el Indio, dándole nociones elementales de castellano, geografía, historia, etcétera; de manera especial se inculcará en el indígena el amor patrio. C) Fomentará la agricultura, para lo que el Ministerio de Guerra y Oriente facilitará, a su juicio, las herramientas más indispensables y las semillas de distintos productos...⁸⁸

El contrato demandaba, asimismo, el respeto a los derechos de los colonos sobre los territorios ocupados previamente por ellos. Más tarde, durante la administración de Federico Páez (1937), se acordó un *modus vivendi* con la Iglesia católica, de manera que las congregaciones religiosas extranjeras pudieran acceder nuevamente al país y actuar abiertamente (Ayala Mora 1994). Hasta tanto, si bien operaron, lo hicieron con dificultades (Pesántez 2000), una vez que los liberales habían roto relaciones con el catolicismo a raíz de su toma del poder político en 1895.

Al enfrentar una Iglesia católica “en pie de guerra”, a raíz de su advenimiento al poder (1895), los liberales procedieron de manera radical con la introducción de algunas reformas entre las que se incluyeron: “1. Decreto de manos muertas. 2. Supresión de conventos. 3. Supresión de monasterios. 4. Enseñanza laica obligatoria. 5. Libertad de indios. 6. Abolición del Concordato. 7. Secularización eclesiástica. 8. Expulsión del clero extranjero” (Ayala Mora 1994, 210), aunque no todas estas disposiciones se cumplieron a rajatabla.

En julio de 1944, pasada la guerra entre Ecuador y Perú (1941), la sociedad salesiana firmó un nuevo contrato con el gobierno ecuatoriano denominado “Misional y de colonización”, dejando insubsistente lo acordado en 1935. Lo retomó en su mayor parte, pero añadió puntos de importancia. A continuación, hago un recuento de los temas en los que difieren los contratos de 1935 y 1944. En el artículo segundo de la cláusula séptima:

Organizará el servicio de administración civil [hace referencia al Registro Civil] entre los jibaros civilizados, para lo cual el Ministerio de Gobierno y Oriente facultará a la Misión Salesiana nombrar una persona con carácter

⁸⁸ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. “Informes Distintos al Min. Gobierno”; “Contrato de Colonización de 1935” (copia del original).

de autoridad civil y dos celadores entre los mismos jíbaros civilizados, con su respectivo sueldo, que lo recibirá y repartirá oportunamente la Misión Salesiana a los interesados, cuando los centros poblados de jíbaros civilizados hayan alcanzado un número y una preparación suficientes para encaminar su formación a una autoeducación cívica.⁸⁹

Al delegar en los religiosos la asignación del funcionario que administraría la entidad civil, se mantuvo la tónica gubernamental de conferir poder a los misioneros en acciones que involucraran la intervención del Estado en su faceta institucional sobre la sociedad civil, en aspectos que fueran más allá del plano espiritual. Así, los religiosos participaron en la administración y en la organización de la burocracia estatal, en el ámbito local, con lo que adquirieron mayor poder de decisión política.

Uno de los puntos de las disposiciones emitidas en 1944, en contraste con el documento de 1935, que más llama la atención radica en el otorgamiento de la tutela legal del pueblo shuar a la congregación de Don Bosco, disposición que se justifica en la necesidad de protegerlos de los abusos de los colonos. Se trata de una característica muy diferenciada de la delegación, que no se repite en la administración de los indígenas de altura. En su artículo quinto, anota:

Para evitar que en el porvenir se susciten dificultades de cualquier género entre los colonos o autoridades y los indígenas jíbaros del Oriente, y que estos, por desconocer los procedimientos legales o el idioma castellano, sean objetos de abusos de parte de los civilizados, la Misión Salesiana, en sus representantes de los varios centros misionales, será la persona jurídica y legal de los jíbaros durante el período de los veinte y cinco años a partir de la presente fecha.⁹⁰

El contenido de este documento devela la relación de los salesianos hacia los jíbaros que reproduce la forma en que veía Don Bosco a los chicos protegidos en Italia. Este estilo de gobierno se enlaza con una visión paternalista en la que la relación jerárquica entre el misionero, que hace las

⁸⁹ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. "Informes Distintos al Min. Gobierno"; exp. "Contrato de Colonización de 1944" (copia del original).

⁹⁰ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. 3. "Informes al Ministerio de Gobierno Contrato Misional y de Colonización 1944".

veces de padre y los jibaritos –adultos, niños o jóvenes– impide que estos superen su condición de minoría de edad, y se presenta como una estrategia de gobernabilidad.

El contrato de 1944 ponía como fecha tope “el transcurso de veinte y cinco años”, definidos por el estado de ‘madurez’ de los jíbaros en sus condiciones de ciudadanía. Estos se contarían a partir de la suscripción del documento y obligaban a la Misión Salesiana a la realización de todos los compromisos contractuales al término de este plazo. Se trató, por lo tanto, de un proyecto de largo aliento acompasado con los ritmos de aceptación del pueblo shuar al dominio misional.

En la homilía del domingo XIX de Pentecostés, en octubre de 1953, se advertía a los colonos:

Aviso que el Superior de la misión es el delegado por el Ministerio de Gobierno a ejercer el cargo de representante legal de los jíbaros, consiguiendo toda venta de terrenos que hacen los jíbaros a los colonos debe estar reconocida y legalizada mediante pública escritura, firmadas por mí, caso contrario ni escritura ni contrato tienen valor legal porque el jíbaro ante la ley la venta de sus terrenos puede realizarla solo a través de su representante legal. Todo abuso se paga con la nulidad del contrato...⁹¹

En cuanto a la relación de la Santa Sede con la participación de los salesianos y la administración de estos bienes, considerados en propiedad temporal de la misión, el texto del contrato de 1944 reproduce el artículo primero de los estatutos del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza:

El gobierno y administración de los bienes del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza en el Ecuador, están a cargo del Consejo Misional que actuará de conformidad con el Derecho Canónico, las reglas de la Congregación Salesiana, y el Derecho Civil Ecuatoriano, en todo lo que cayere dentro de su ámbito, el Decreto Supremo N. 212 sancionado el 21 de julio de 1937... y con el Modus Vivendi acordado entre la Santa Sede y el Gobierno Ecuatoriano el 24 del mismo mes y año (julio de 1937).⁹²

⁹¹ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. 3, “Informes al Ministerio de Gobierno Contrato Misional y de Colonización, 1944”.

⁹² AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. 3, “Informes al Ministerio de Gobierno Contrato Misional y de Colonización”, 1944.

Vigilaría la marcha un Consejo encabezado por el vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza o quien lo subrogara y su elección dependía de la Santa Sede. Este consejo se atuvo a las normas del Derecho Canónico, en consenso con el gobierno del Ecuador con el que estableció relación a través del Ministerio de Cultos. Por otro lado, al denominarse Contratos de Colonización estos documentos cambiaban el estatus de los jíbaros como ocupantes originarios de estos territorios al de colonos, como condición para legalizarlos a su favor. La noción de colonos los visibilizó como gente que venía de fuera a “colonizar” una región. De esta manera se los sometía a través del único lenguaje conocido para atribuirle a alguien la propiedad sobre las tierras bajas, como lo dispusieron las Leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964-1973) (Ortiz 2006a). Solo así se pudo transformar su relación con el Estado y que se legitimara su derecho sobre el suelo (Salazar 1986). Trasluce, asimismo, el carácter colonialista que tuvo sobre la población shuar este tipo de medida, al alterar sus patrones culturales para conseguir reconocimiento estatal (Sahlins 2006).

El control del espacio aparece aquí como una tecnología de gobierno. Pero también se trata de las formas en que los sujetos gubernamentales se convierten en objetos de intensa inversión, o un campo de lucha, entre los bloques de poder que compiten una vez que han sido estructuralmente contenidos para realizar ese papel.⁹³

Sevilla Don Bosco como parroquia civil

Una vez cumplido el proceso de reasentamiento al pueblo shuar en los territorios de reserva, y cuando determinaron momento propicio, los misioneros iniciaron las gestiones con el gobierno para que la emblemática reserva pasara a la condición de parroquia civil:

En la actualidad ya no es un simple caserío jíbaro, transformándose en una verdadera población que cuenta con 46 familias compuestas por elementos que constituyen ciudadanos de conformidad con nuestras Leyes... hasta el momento el padre superior de Sevilla ha venido intervinando en la solución de pequeñas controversias y reclamos entre los

⁹³ Comunicación personal con Christopher Krupa, mayo de 2018.

habitantes de esta floreciente colonia, pero en el momento es imposible el que dicho superior continúe interviniendo en arreglos y soluciones de asuntos no relacionados directamente con su fin misional.⁹⁴

La correspondencia interna de la misión transparente una situación de tensión de parte de la dirigencia misional de Sevilla Don Bosco en su relación con sus tutelados. Al transformarse Sevilla Don Bosco en parroquia civil, los salesianos se verían liberados de aquella responsabilidad.

Son 38 familias de salvajes: las peleas, las cuestiones, los disgustos, los resentimientos atávicos, las aversiones propias de esta gente, hacen de la vida de Sevilla un peso que nosotros no podemos ya llevar. Insisto y vuelvo a insistir en que se nos dé una autoridad civil y lo más pronto...⁹⁵

Las palabras de Natale Lova (sdb), superior de Sevilla Don Bosco (1958), retratan una relación desgastada entre los salesianos y sus representados. Es decir que la delegación no tiene un poder absoluto, sino que presenta límites definidos por la condición de los gobernados. En 1958, el presidente Camilo Ponce visitó Macas y aseguró a las autoridades salesianas la parroquialización de la reserva.⁹⁶ Culminaba de tal manera la intervención política de los misioneros. ¿Lograron introducir en la cultura shuar los cambios a los que aspiraron? Tomando como referente el modelo de familia que se buscó implantar desde el Estado, con la erradicación de la poligamia, existe una idea compartida entre los misioneros y los propios indígenas en cuanto a la imposibilidad de conseguir este objetivo de manera radical, si bien había bajado en intensidad.

La principal causa de este cambio apunta no necesariamente a la intervención misional, sino a las responsabilidades económicas que implican para el padre mantener a todas las familias que hubiere formado.⁹⁷ En

⁹⁴ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSe3, Sevilla Don Bosco, “De Isidoro Formaggio pro vicario salesiano, para alcalde cantonal”.

⁹⁵ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VSe2, Sevilla Don Bosco, “Comunicación de Natale Lova, superior de Sevilla Don Bosco, a P. Vigna”, 2 de mayo de 1947.

⁹⁶ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja VsE6, Sevilla Don Bosco, “Actas de reuniones de Hombres Católicos 1958-1959”; Acta de Reunión del 12 de febrero de 1958.

⁹⁷ Entrevistas a Teresa Guarderas, Gualaquiza, abril de 2016; Miguel Tankamash, Asunción, abril de 2016; Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.

la actualidad, según Teresa Guarderas, los hijos demandan vestido, educación gastos que, mientras vivían bajo el régimen shuar, no tenían que enfrentar. Las tierras para habitación dejaron de ser extensas, eran distintas las condiciones en las que vivía el pueblo shuar: “la relación, las leyes, la educación, la formación ya cambiaron”, agrega Karakras. En el caso de estudio, los límites de la delegación respondieron a la resignificación que las comunidades shuar hicieron del mensaje de dominación. Serían ellos quienes determinarían hasta dónde y cómo iban a asumir este mensaje.

La disciplina y la ecuatorianización en la escuela de la misión

En el segundo segmento del capítulo examino otro de los instrumentos de estatización y nacionalización del proyecto salesiano en el suroriente, referido a la educación de niños y niñas jíbaros en la escuela de la misión. Este tema constituye, asimismo, una continuación del capítulo anterior, en la medida en que la instrucción formal de niños y niñas complementó los aprendizajes que adquirieron en la cotidianidad del internado.

Argumento que la propuesta educativa donbosquiana se dirigió a formar sujetos modernos, preparándolos para el trabajo, imbuidos de la ciencia y el progreso. La escuela buscó, asimismo, la ecuatorianización de los niños jíbaros. Estas estrategias con la población eran parte de las cualidades que reunían los misioneros salesianos para que el gobierno liberal admitiera su estadía en el suroriente, pese a la animadversión que mostraba hacia la educación confesional a su arribo al poder en 1895.

La escuela, uno de los atractivos de la misión por el que acudían niños jíbaros y colonos, sería otra de las vías para conseguir la conversión del pueblo shuar. Si bien las reservas fueron creadas solo para jíbaros, hubo escuelas en las que los niños jíbaros y colonos compartieron las aulas escolares,⁹⁸ a diferencia del internado, donde la mayoría fueron indígenas.

Dirigida a los miembros más jóvenes de aquella población, la educación se veía como el medio idóneo para la articulación de los jíbaros a la sociedad ecuatoriana. La consecución de este fin fue uno de los temas en que

⁹⁸ Esta fue la situación de la escuela de Limón, creada en la década de 1940, por ejemplo, a la que concurrieron niños tanto colonos como shuar (entrevista a Josefina Kajekai, Sevilla Don Bosco, abril de 2016).

los salesianos invirtieron energía con el mayor ahínco. Recuérdese que la vocación de la congregación está ligada, desde su inicio en 1859 (en Turín), a la educación referida particularmente al campo del trabajo, de manera que los estudiantes fueran capaces de subsistir por su esfuerzo, gracias al adiestramiento en algún oficio (Lenti 2010; Bottasso 1993c). Propongo que el Estado delegó a las misiones católicas la educación de los jíbaros, entendida como su tránsito de sujetos “salvajes” y “bárbaros” a sujetos gobernables, legales y leales al Estado y a la nación ecuatorianos (Das y Poole 2004).

Liberal y clerical, proyectos complementarios

La filosofía ideada por Juan Bosco e inspirada, asimismo, en los dictados del Vaticano,⁹⁹ arribó desde Italia al Ecuador y se instaló en medio de la selva, entre el pueblo shuar, a fines del siglo XIX (1894). El gobierno ecuatoriano y las élites del austro vieron en esta la ‘opción’ para que los misioneros pacificaran a través de la evangelización y la educación a los jíbaros, de manera que sus aspiraciones de ocupar libremente estos territorios pudieran realizarse. Los grupos dominantes de las provincias australes veían al suroriente como un área de expansión en la que ya mantenían posesiones territoriales –los entables– con producción de caña de azúcar, especialmente. Sin embargo, el constante acoso de los jíbaros ante esta intrusión en sus territorios impedía que se contara con ellos como mano de obra, y más bien atentaban contra los intereses de los terratenientes con el asedio a los entables y sus instalaciones (Salazar 1986; Esvetit Cobes 2008, 2014).

Luis Cordero, miembro de la aristocracia azuaya y presidente del Ecuador entre 1892 y 1895,¹⁰⁰ influyó para conseguir el traslado de los salesianos al suroriente (Cárdenas 2007).¹⁰¹ Buena parte de los argumentos para conseguirlo giró alrededor de la importancia de su función educadora. Las vías de comunicación para unir las regiones austral y suroriental fue otro de los argumentos que esgrimían los azuayos pues esto faci-

⁹⁹ El trabajo, como fuente de salvación material, espiritual y de simetría social también estuvo contemplado en la encíclica *Rerum Novarum* (León XIII 1891).

¹⁰⁰ El de Cordero fue parte de los gobiernos “progresistas” (1887-1895), conjuntamente con los mandatos de Caamaño y Flores Jijón. Ellos fueron los gestores del traslado de los Hijos de Don Bosco al Ecuador (Guerriero y Creamer 1997; García 1999; Esvetit Cobes 2008, 2014).

¹⁰¹ AHMS, Fondo Protectorado, caja IV, exp. Documentos sueltos, “Don Luis Cordero estableció a los salesianos en Cuenca y el Oriente, Firma Francisco Segna (sdb)”, s. f.

litaría la vida de los religiosos y de los colonos establecidos en distintos centros mineros o agrícolas. Además, las carreteras abrirían paso a otras industrias y al establecimiento de nuevas colonias y poblaciones mineras o agrícolas “en las ricas zonas de las jibarías que se hallan al paso”.

Como he afirmado, para fines del siglo XIX, ante el interés que despertaron las selvas amazónicas, hábitat propicio para la obtención de gomas elásticas y otros productos extraíbles apetecidos en el mercado internacional, el gobierno del Ecuador optó por la ocupación humana de estas jurisdicciones para salvaguardarlas, de manera que fueran sus propios pobladores quienes las defendieran y explotaran, siempre y cuando atravesaran por procesos civilizatorios. Desde los sectores dominantes se veía inminente la necesidad de civilización, al pensarse a estas sociedades como compuestas por “salvajes, rudos y caprichosos... que no hablan ni castellano ni kichwa... carecen de nociones de urbanidad, moral o decencia” (Muratorio1994a, 125-126). Muratorio (1994, 125-126) recoge el pensamiento de Leonidas Pallares Arteta, ministro de Interior y Relaciones Exteriores del presidente Flores Jijón, cuando se organizaba el envío de la muestra para la Exposición Universal de Madrid (1892). Estos procesos se les delegaron a los Hijos de Don Bosco en el suroriente. Entre las finalidades de la misión de Indanza, fundada en 1914, por ejemplo, aparecía la evangelización de los shuar, a más de una organizada colonización de sus territorios por parte de los “blancos”.¹⁰²

En 1895, los liberales llegaron al poder en el Ecuador con la consigna de cambiar el orden establecido, y con afanes secularizadores. Sin embargo, más allá de su contenido religioso, la opción educativa que portaba la Pía Sociedad de San Francisco de Sales, con su propuesta progresista y positivista, atrajo a las élites ilustradas. La opción proyectaba a los niños y las niñas shuar en las esferas del trabajo y del comercio, lo que la convertía en una educación moderna enmarcada en las tendencias del momento.

El pensamiento liberal concebía a la educación como el medio para abstraer a la niñez del estado de “barbarie”, en que se hallaba por naturaleza, y conducirla a la civilización, lo que equivalía a que adquiriera la fortaleza del adulto. Los educadores liberales buscaban “forjar una nueva humanidad a través de la escuela” (Terán 2008, 34). Un breve acercamiento

¹⁰² AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. Indanza L.6.4.006.

a la tendencia de los maestros liberales fundadores del Instituto Nacional Mejía (1897), centro educativo creado en Quito bajo el modelo liberal del momento (Batallas 1897 citado en Miño 1933a, 79), muestra coincidencias con aquellas ideas y estrategias de acción de los salesianos, particularmente en la formación de los estudiantes para el trabajo y para convertirlos en actores proactivos en la modernización nacional.

Con el liberalismo, la educación en el Ecuador fue un “mecanismo de reproducción ideológica” (Ayala Mora 1994, 147). Aparicio Batallas, uno de los protagonistas de la fundación del Instituto Nacional Mejía (1897), consideraba que el deber ser de la tarea educativa liberal abraza el progreso intelectual, moral y físico de los pueblos (Batallas 1897, citado en Miño 1933a, 79). Había que potenciar las capacidades de los estudiantes para el trabajo, así como las intelectuales.

La educación donbosquiiana, por su parte, aspiraba a formar a la juventud desde sus tiernos años en el trabajo y en la moralidad, y producir una nueva generación de hombres y mujeres verdaderamente laboriosos y útiles.¹⁰³ Francisco Mattana (1906), obispo salesiano en Méndez y Gualaquiza, se refería a la visión salesiana sobre la educación que superaba el ámbito espiritual, al informar que los niños de las escuelas de Gualaquiza recibían una formación científica y artística, además de la enseñanza de gimnasia y ejercicios militares. Para la formación técnica de los niños y niñas jíbaros y colonos, se instalaron talleres de carpintería, herrería, zapatería, sastrería, sombrerería, encuadernación con sus respectivas máquinas y herramientas.¹⁰⁴

¿Por qué, pese al tono anticlerical de la Revolución Liberal (1895), los salesianos permanecieron en las selvas amazónicas para pacificar –léase administrar– a los jíbaros y su entorno? Entre los episodios que rodearon a los liberales en su ascenso al poder, se registra la expulsión a religiosos de diferentes congregaciones, entre los que se contaron los salesianos que operaban en las zonas urbanas (Guerriero y Creamer 1997). Varias afinidades e intenciones convergentes lo permitieron. Para Bottasso (1993a, 92), los gobiernos liberales podían trabajar con los misioneros en la medida

¹⁰³ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja L.6.4.006., exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos), “Firma Luis Calcagno” [documento mutilado sin encabezado original, por su contenido se colige que fue el oficio que acompañó el material expositivo que los salesianos enviaron a la Exposición Universal de 1894 en Chicago], Quito, 2 de junio de 1894.

¹⁰⁴ AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja L.6.4., exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos) “Informe de Mons. Francisco Mattana (sdb) a Gral. Eloy Alfaro”, 1906.

en que estos fueran progresistas y los Hijos de Don Bosco cumplían con tales condiciones. En el mundo, los salesianos se dieron a conocer por su progresismo, no solo por el impulso que daban a la educación difundida en todos los sectores sociales, especialmente los más necesitados de atención, sino por los avances tecnológicos que imprimían en los centros de formación a su cargo y en las ciudades en las que establecían sus casas (Regalado 2014, 212). Aun cuando en el discurso liberal de la época aparecían como tendencias antagónicas, Batallas (1897, citado en Miño 1933a, 79) asegura que el deber de la tarea educativa radicaba en “rescatar a la sociedad de las redes de la religión”. Sin embargo, en la práctica, el liberalismo y la Iglesia católica mostraron tener puntos que los acercaban, como el afán por formar buenos ciudadanos –cristianos y laicos–. La escuela fue vista desde las élites liberales y religiosas como instancia privilegiada para la construcción de una comunidad política renovada. La Iglesia católica cambió su eje hacia la educación religiosa para varones, y producir “buenos ciudadanos para la nueva nación” (Herrera 2006b, 4-5).

Eloy Alfaro protegió a las misiones del Oriente con apoyo logístico cuando los religiosos viajaban para adentrarse en la región (Regalado Loaiza 2014, 200). Hay registro de la escolta armada que prestó el general liberal Julio Andrade, acantonado con las unidades militares de Cuenca, a los misioneros que se dirigían a la región desde esa ciudad austral.¹⁰⁵

Estas prácticas toman sentido especial en sociedades ubicadas en los márgenes no solo territoriales, sino de la normatividad vigente (Daas y Poole [2004] 2008). Pueblos considerados ‘sin Dios ni Ley’, que requerían ser socializados con base en la norma que los regularía al adscribirse al Estado y a la nación ecuatorianos. Sujetar a la norma a cualquier tipo de sociedad implica que quien concibe este proceso considere que esta se halla en una situación de desorden, un estado “de naturaleza” que requiere de control, y justamente coincide con el esquema moderno del Estado para transformar a estos pueblos sin ley y disciplinarlos en la norma (Das y Poole 2008, 1), a más de atribuirles un dios. Esos requerimientos se afianzaban frente a los jíbaros, estigmatizados como “salvajes” y “bárbaros” (Taylor 1994b).

¹⁰⁵ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. IG1.

La escuela para educar a la infancia shuar

El proceso educativo tomó lugar principalmente en la escuela de la misión, e integró parte de las cláusulas contractuales signadas entre el Estado ecuatoriano y la Pía Sociedad de San Francisco de Sales para operar en Ecuador desde fines del siglo XIX (Guerriero y Creamer 1997). Allí, niños y niñas recibieron la instrucción para acceder a la cultura dominante con la exigencia de aprendizaje y práctica del castellano y la malla curricular que educaba a la generalidad de la infancia ecuatoriana, a más de la religión.

El Programa Analítico de la Escuela de Jibaritos Teniente Hugo Ortiz, de Yaupi (1948-1949), incluyó entre las materias de enseñanza: expresión oral, lectura y escritura, copia, dictado, recitación, cálculo, medida y forma, ciencias naturales, cívica, prácticas artísticas y de la vida social, actividades manuales y gráficas, y agricultura.¹⁰⁶ Los aprendizajes no diferían mucho de aquellos que se impartían en el resto de escuelas del país y las enseñanzas se dictaban en castellano.

Tabla 5.1. Contenidos de la enseñanza del curso superior primario del Instituto Normal Mejía, 1897

Educación física	Educación intelectual	Educación moral
Vigilancia de higiene Limpieza Gimnástica Ejercicios militares	Lectura, Escritura y Taquigrafía Lengua Castellana Historia y Geografía Cálculo Mental y Aritmética Comercial Geometría Dibujo Natural y de Adorno Elementos usuales de Ciencias Físicas y Naturales (lecciones objetivas) Agricultura y Horticultura Enseñanza Preparatoria de Idiomas Extranjeros Canto y Música	Instrucción Moral y Cívica y Urbanidad

Fuente: Miño (1993b, 352).

¹⁰⁶ AHMS, Fondo Casas Abiertas, caja VY Yaupi, exp. V. Yaupi 2, “Programa Analítico de la Escuela de jibaritos ‘Teniente Ortiz, N. 54 de Yaupi’, 1948-1949. Firma Otto Riedmayer, sdb”.

Hay variaciones, pero no diferencias profundas en los contenidos de estos programas, téngase en cuenta que el del Instituto Mejía se dirigió, inicialmente, a formar maestros de primaria.¹⁰⁷ Si bien la escuela del suroriente fue pensada para los niños y niñas de la selva, sin conocimientos de castellano, la educación fue impartida en este idioma, lo que sí marca una diferencia. Esta organización de las enseñanzas tuvo que ver con un proceso homogeneizador propio del pensamiento positivista de la época en que se enmarca la educación dirigida a los niños y niñas de todo el país, encaminada a superar la diversidad cultural propia de estos pueblos.

Los misioneros salesianos trajeron consigo la educación al mundo shuar. El método que introdujo Don Bosco para intervenir de distintas maneras en el comportamiento de los estudiantes fue el “preventivo”. Dentro de esta pedagogía la prevención abarcó distintos ámbitos desde los que se apostaba para evitar que los jóvenes “perdieran el rumbo” ante las necesidades económicas no satisfechas. La prevención estaría relacionada con evitar comportamientos que alteraran la disciplina del grupo en el aula o fuera de ella, en contra de la moral católica. Se relacionaba con el trabajo a fin de evitar el hambre y la carencia de recursos, al dotar a chicos y chicas de destrezas que aportaran para conseguir sus medios de subsistencia (Lenti 2010). La educación formal y técnica se combinó con la formación de sujetos modernos, conscientes de la importancia de la disciplina para el trabajo, con énfasis en la producción agropecuaria, y que estuvieran al tanto de cómo opera el comercio.

La escuela, además, fue el punto de encuentro de los niños y las niñas originarios con la cultura que se buscaba instituir, a través del contacto con niños colonos y los contenidos de los aprendizajes, la rutina, horario y espacios de enseñanza en la educación formal. Al establecerse las reducciones, las escuelas que funcionaban en su interior se volvieron exclusivas para los jibaritos con algunas excepciones, con lo que se estableció una frontera étnica entre la niñez shuar y no shuar (Barth [1969] 1976). Contrariamente a esta descripción, Bottasso observa que ello no respondió a un problema de división racial sino a que los niños y niñas shuar, al conocer poco o nada del castellano, se hallaban en condición de inferioridad

¹⁰⁷ En su nacimiento, esta institución fue creada como Normal para formar maestros de primera enseñanza (Miño 1933).

frente a sus compañeros mestizos.¹⁰⁸ En este contexto, se asumía como única meta la asimilación al mundo del mestizo y no la posibilidad de una expresión propia por parte de los estudiantes shuar (Bottasso 1982, 132).

Cabe preguntarse si aquellas deficiencias de los niños y niñas shuar, detectadas frente a los nuevos conocimientos, no respondían justamente a su condición étnica. Puede especularse que, al evitar el contacto con los colonos, los misioneros perseguían mantener el control sobre los indígenas y prevenir el caos que podía provocar la influencia externa de estos otros actores. En la escuela se buscó que la nueva generación asimilara la cultura de los mestizos para acelerar su proceso civilizatorio (Bottasso 1982). Se aplicó, sin embargo, una separación que excluyó a los estudiantes shuar, aunque se habría logrado determinada inserción, pero basada en la subordinación.

La razón, la religión y el amor

Son estos los pedestales en que se sostiene el sistema preventivo ideado por Don Bosco y puesto en práctica en los centros educativos salesianos; tal sistema procura lo siguiente:

1. Persuadir más que imponer y prevenir más que castigar, a través de un diálogo constante. 2. Crear un ambiente de familia en el cual la presencia que anima, el acompañamiento personal y la experiencia de grupo ayudan a descubrir la presencia de Dios. 3. Promover el bien y educar en el amor a la vida, a la responsabilidad, a la solidaridad, a la capacidad de compartir y a la comunión. 4. Apelar a los recursos interiores de la persona y creer en la acción invisible de la gracia. Miran a los jóvenes con optimismo realista, convencidos del valor educativo de la experiencia de fe. Su relación con los jóvenes se inspira en un amor maduro y acogedor (Lenti 2012, 49).

Al basarse en la razón, el individuo actuaría según su convicción personal. Este sistema consideraba redimibles a los jóvenes a los que iba dirigido, pese a que vinieran de condiciones adversas. En el medio positivista

¹⁰⁸ Entrevistas a Juan Bottasso (sdb), Quito, enero y marzo de 2015.

de la época, fueron punto de importancia para Don Bosco la técnica y la observación científicas en un *ethos* de civilización y progreso (Regalado Loaiza 2014, 200). La civilización hallaba una entrada a través de la religión, en tanto que el amor sería la fuente de familiaridad, esa posibilidad de confianza y camaradería de la vida en colectivo. El fomento de un “espíritu de familia” en los espacios educativos fue parte del accionar de los salesianos, aludiendo a la confianza que debe existir entre el maestro y el alumno, “estar con ellos, colocarse a su nivel, ganarles el corazón y ser amado por ellos” (Orgaz Rodilla 1994, 403).¹⁰⁹

El sentido del amor como telón de fondo de la relación entre maestro y alumno, uno de los fundamentos del discurso en la pedagogía donbosquiana, lo descifraba monseñor Comín. Se refería al afecto que los docentes misioneros debían prodigar a sus alumnos, al recordarles el llamado de Jesús, “dejad que los niños vengan a mí”, y les recomendaba seguir el “santo sistema preventivo” para convertirlo en substancia de sus propias vidas, de manera que se reconociera en ellos a los Hijos de Don Bosco, por el amor que prodigaban a sus alumnos. El amor se convierte en atractivo para la formación del Estado, en una relación de ida y vuelta, porque este apego llegará también desde los alumnos hacia la misión.¹¹⁰ Desde la autoridad aparece un cúmulo de promesas que se perciben como adheridas al Estado. Deviene este en objeto de deseo, un “afecto estado” (Krupa y Nugent 2015, 14).

La educación fue escenario de rivalidades. Monseñor Comín se mostraba contrario a la escuela laica cuando lamentaba la existencia de “escuelas sin Dios” y veía a este como un “mal de males”, al que había que combatir para “dar ese consuelo a Pío XI” y a Don Bosco, su “santo fundador”.¹¹¹ Según el catolicismo, la irrupción del liberalismo y la secularización de las sociedades eran una amenaza para el alcance universal que pretendía la Iglesia enfrentada, sin embargo, a la posible pérdida de adeptos y de la fuerza que esta doctrina había ganado en el mundo

¹⁰⁹ Ver también Rubenstein (2005) y Lenti (2010).

¹¹⁰ Entrevista a Teresa Shiki. Asunción, abril de 2016.

¹¹¹ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Escuelas y Colegios de Sevilla Don Bosco en la población de Morona Santiago, exp. Escuelas y Colegios Salesianos en la Provincia de Morona Santiago, “Circular de Mons. Domingo Comín a los misioneros de Méndez y Gualaquiza”, 15 de octubre de 1937.

(Lenti 2010; Herrera 2006a). En respuesta, la Iglesia católica dinamizó una campaña para reposicionarse en el ámbito global, con un activismo a favor de la familia y la educación. Pese a las supuestas diferencias entre la Iglesia y el pensamiento liberal, las dos tendencias coincidieron en ver a la educación como la fórmula para producir buenos ciudadanos para los nuevos Estados liberales (Herrera 2006a), lo cual se reafirma en la convicción donbosquiana. “Primero, hay que ser buen ciudadano, y un buen ciudadano es un buen cristiano. Un buen ciudadano es una persona que respeta las leyes y cumple con sus obligaciones. Si la religión te dice cómo tienes que obrar, con mayor razón tienes que obrar con los demás. Si la ley te dice, respeto a la ley, respeto a las autoridades, a las personas...”¹¹²

Los liberales requerían “buenos ciudadanos” y la Iglesia católica ofrecía producirlos como sinónimo de buenos cristianos. El obispo Comín sugería el buen trato para acercar a los niños a la misión: “Seamos para nuestros alumnos, pescadores y pescadores no con el anzuelo de la represión y el castigo que hieren, sino con la red que deja venir”. El comportamiento violento del maestro “rompería el ligamen de amor, base de la educación salesiana, la que, por lo mismo, quedaría sin efecto... esas pobres almas nos abandonarán”. El amor donbosquiano se funde con la “caridad”. Comín explica, además, que en la experiencia de su fundador Don Bosco, los menores llevarán el mensaje a los mayores.

Llegaremos nosotros a la conquista espiritual de los jívaros mediante la formación de los jivaritos... en las misiones tenemos hoy a varias familias jívaras cristianas. Las pudimos formar, como es conocido, educando a los niños y niñas en los centros de misión... hay que continuar sobre el camino. Luego a los jívaros y jivaritas se los reúna en el mayor número posible en las casas de los Salesianos y en las de las Hijas de María Auxiliadora, respectivamente... que haya muchos, repito. Y que todos los de casa, que cuidan de esas almitas, procuren portarse para con ellos de modo que puedan decir *Non perdam ex eis quemaquam*... No dejaré que se vaya de mí ni uno solo.¹¹³

¹¹² Entrevista a Vitoriano Calleja (sdb), Macas, diciembre de 2015.

¹¹³ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Escuelas y Colegios de Sevilla Don Bosco en la población de Morona Santiago, exp. Escuelas y Colegios Salesianos en la Provincia de Morona Santiago, “Circular de Mons. Domingo Comín a los misioneros de Méndez y Gualaquiza”, 15 de octubre de 1937.

El afecto como nexo entre el Estado y sus asociados no ha sido tomado en cuenta en los procesos de legitimación del poder, como tampoco la fantasía y la ilusión, el miedo y la ansiedad, sentidos a los que Krupa y Nugent sugieren no perder de vista al rastrear al Estado en su proceso formativo en los Andes (Krupa y Nugent 2015). Se preguntan estos autores qué se oculta tras este afán por enmascarar la faceta afectiva del Estado. Si en el análisis de Krupa y Nugent este afecto se genera desde los individuos hacia el gobierno, en la visión misional-estatal, esta relación se forja desde el poder y allí se fortalece para sujetar a los individuos y transformarse en su segunda piel. Un mensaje de poder que llega de fuera pero que se internaliza hasta volverse propio (Mitchell 1991; Foucault 1991). Es decir que el mensaje de dominación no llega como una “idea fuera de lugar” (Palti 2004) sino como ideas que han adquirido sentidos propios.

La disciplina en el entorno escolar

La escuela dividió los aprendizajes en académicos en el aula y aquellos de carácter técnico, orientados a formar a los alumnos en oficios para el trabajo. La escolarización estuvo enmarcada en el sistema preventivo para el internado, al igual que en la escuela, donde también se mantenía la actitud de control. Los misioneros llevaban registros sobre la “buena conducta” que buscaban inculcar en los jibaritos. Ello comprometió un cambio en sus patrones culturales, acordes a la visión de los maestros. Los valores que guiaban los comportamientos que se implantaron entre los niños y niñas shuar, se ajustaron a lo que los misioneros juzgaran “bueno o malo”, en el marco moral que imponían. Estos registros permiten inferir la concepción del mundo que portaron los misioneros y pretendieron inculcar a los jíbaros.

La construcción de los jíbaros como “hombres modernos” implicó lo que Foucault (1984, 183) denomina una “meticulosa observación del detalle”, y tuvo como fin controlar las vidas de los individuos de forma jerárquica, con el poder y la libertad enmarcados en la noción de “gubernamentalidad”. Esta condensa las tecnologías de dominación con las que se pretende dirigir la conducta de los otros de un modo eficaz y desde la externalidad (Foucault 2010, 40). Los dominados, de cierta forma, aceptan ser gobernados porque el gobierno no se ejerce solo mediante ideas o

agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas (Foucault 2010, 41). La disciplina, entendida como la serie de mecanismos tendientes al “control minucioso de las operaciones del cuerpo” para producir un nuevo tipo de individuo (Foucault 2010, 141), una “microfísica del poder”, un régimen que se encuentra en las escuelas, las fábricas y los cuarteles (Foucault 2010).

Tabla 5.2. “Registro de jibaritos de la Escuela Ángel Rouby”

Comportamiento	Asistencia/familia	Hábitos alimenticios	Disposición para el trabajo
No juega			
Llega tarde al patio			
Muy lento			
Pone mala cara			
Ladrón			
Malicioso			
Molestoso			
Protestón			
Le gusta estar fuera del puesto	Se escapa		
Se pone bravo	Pide permiso y no vuelve	Goloso	Mal trabajador
Se queja	Sale mucho a la calle	Coge fruta / come mucha fruta	Ocioso
Mal corazón / malos sentimientos	Se atrasa	Tragón	Hace mal el oficio
Conversa en el dormitorio	Se marchó a casa enfermo		No trabaja
Conversa de chicas	Pocas visitas		
Se ríe en la iglesia			
Sale sin permiso			
Se manosea con...			
Caprichoso			
Desobediente			
Mucho trato con mayores			

Fuente: AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja Vse 14 Vse 24 ESTNT2 Vse 17, “Registro de jibaritos internos en la Escuela Ángel Rouby”, 1966-1967.

La escuela distribuye espacios y tiempos para adaptarse a lo que ocurre con el resto de la comunidad imaginada, y provoca el sentido de unidad desde lo cotidiano y desde lo individual (Joseph y Nugent 1994). En la escuela, “el poder impone los términos en que las cosas deben hacerse en los niveles más cotidianos... se trata de una organización...

profundamente coercitiva” (Sayer 2002, 230). El Estado se construye como una revolución cultural, en la medida que implica la regulación de las identidades tendiente a la homogeneización, sin tomar en cuenta las diferencias. En tal sentido, la escuela es un agente de esa revolución (Corrigan y Sayer 2007, 44).

La escuela cumplió una función preponderante como espacio de encuentro con la patria y la idea de nación entre los niños y niñas shuar, a través de las rutinas y rituales escolares y los contenidos de la educación. Con el “civismo” y los símbolos patrios se pretendió acercar a los niños y niñas a la unidad mayor, Ecuador, y proyectar al Perú como el enemigo al que había que combatir. Los rituales por la patria en su conjunto acercaron a la infancia, desde la escuela, al resto de ecuatorianos, por medio de una amalgama de mensajes que les generaran sentido de pertenencia nacional. Además, en el vicariato, la filiación católica de los misioneros influyó en las prácticas civiles, allí los rituales por la patria y los de la religión se volvieron uno solo y, desde 1895, a poco tiempo de su llegada al vicariato de Méndez y Gualaquiza, el 24 de mayo, día de la independencia ecuatoriana se convirtió también en fiesta religiosa al consagrarse a María Auxiliadora patrona oficial de la gobernación de Gualaquiza.

Art. 1. Declárase oficialmente el día 24 de Mayo de cada año como la fecha del aniversario en el que la ciudad de Gualaquiza queda bajo el amparo y protección de MARÍA AUXILIADORA DE LOS CRISTIANOS [mayúsculas en el original].¹¹⁴

La educación donbosquiana se fijó nuevos horizontes para los estudiantes, desde distintas dimensiones que involucraron sus decisiones vitales a futuro y otras formas de relacionamiento con el mundo.

La educación para el trabajo

Como disciplina formativa desde la escuela, la educación para el trabajo no era nueva en el medio shuar, los jesuitas intentaron introducirla en épocas más tempranas, sin resultados positivos. Confiaron estos misioneros

¹¹⁴ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja L.6.4.006, exp. Gualaquiza (crónicas, cartas, datos).

en que, humanizados por la doctrina cristiana, estos “bárbaros” abrazarían finalmente un estilo de vida provechoso (Bottasso 1982, 120). Hacia la primera mitad del siglo XIX, el franciscano José Vicente Prieto (1815) organizó una expedición a territorio shuar y confió en la capacidad de la escuela para formar a los niños jíbaros. Los jesuitas compartieron la idea y, al volver al Oriente (durante la administración garciana, 1870), se interesaron en formar centros educativos con internados y talleres de oficios. Desde su perspectiva, las reducciones y las escuelas darían como resultado “hombres renovados por la cultura y la religión verdadera, formarían poblaciones civilizadas y orientadas cristianamente” (Bottasso 1982, 120).

Los misioneros salesianos formaron operarios expertos en trabajos técnicos y manuales, justamente este sería el enfoque que los volvió atractivos para el gobierno ecuatoriano, cuando los contrató para regentar el protectorado, posteriormente Escuela de Artes y Oficios, en Quito (Guerriero y Creamer 1997; Lenti 2010), a fines del siglo XIX. Al igual que la educación para el trabajo, pensada originalmente por Don Bosco para los niños y niñas de las urbes italianas decimonónicas, como una “educación técnica”, con énfasis en oficios manuales, niños y niñas shuar recibieron una réplica de aquella en los distintos talleres instalados con sus respectivas máquinas y herramientas.¹¹⁵ Se aprovecharon las condiciones que prestaba el internamiento y se inculcó a los jibaritos los hábitos y la disciplina para el trabajo en un nuevo registro cultural, una forma de socialización secundaria. Complementaban aquellos centros de aprendizaje las enseñanzas regulares “para cristianos y jíbaros”, con énfasis en las artes. Los varones contaban con una pequeña banda de música y un gabinete fotográfico. Las niñas se integraban a través de talleres de costura y del apoyo a las misioneras en el trabajo doméstico o en la enfermería (Pesántez 2002).

El modelo educativo de Don Bosco porta el concepto de formar trabajadores, disciplinar en un oficio y tecnificar mano de obra para una tarea concreta. De ahí que, en la educación, recibieran importante carga horaria las labores de aprendizajes agropecuarios que tuvieron una función

¹¹⁵ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja LG. 4. exp. LG.4.006. “Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza [Francisco Mattana (sdb)], al Señor Jefe Supremo de la República”, Gualaquiza, 1 de julio de 1906.

múltiple: además de implantar en la cultura shuar nuevos métodos de producción agrícola, permitían obtener los alimentos diarios.¹¹⁶ A los centros escolares se destinaba buena parte de la producción de las huertas pedagógicas, espacios dedicados para estos conocimientos en las áreas circundantes a la misión, la escuela y el internado. La cosecha sostuvo a los misioneros y misioneras y al resto de integrantes de los centros, incluidos niños y niñas.

Los patrones alimenticios de las poblaciones muestran su cultura y los cambios que se operan en ella, las influencias que la transforman (Pilcher 2001). En cuanto a si la huerta tuvo influencia en el cambio de cultura culinaria en los niños y niñas shuar, existe diversidad de opiniones. Vitoriano Calleja (sdb)¹¹⁷ y Juan Bottasso (sdb) (1993) coinciden cuando informan que la huerta no buscó alterar la alimentación propia de los internos. A través de la huerta, se atribuyó “gran importancia al aprender la constancia y la dedicación en el trabajo” (Bottasso 1982, 131). Además, interesaba que tuvieran comida, una vez que no pagaban para estar en aquellas instituciones. La educación salesiana promueve el principio de que “somos cuerpo, y también espíritu”.¹¹⁸ En Sevilla Don Bosco, eran más de cien personas a las que había que alimentar. Se introdujeron ciertos productos como el arroz y los porotos, sal, azúcar, pan, leche. Contaron con sembrío de caña y elaboraban su propia miel. En uno de los internados que funciona hasta la actualidad, “en Sevilla, tienen sus huertas, muchachos y muchachas internos, van a trabajar. [Se abastecen] de lo que se produce, no se vende ni un grano de maíz. Más bien se compra más...”¹¹⁹

El contrarrelato de la gratuidad del internado y sus propósitos exclusivamente formativos viene del medio shuar. Según Ampam Karakras, los niños y niñas pagaban con su trabajo la estadía en la escuela y el internado salesianos. Antes de salir de vacaciones, los alumnos varones

¹¹⁶ Un documento, aproximadamente de 1926, grafica los cambios alimenticios que para aquella fecha se registran ya en la dieta shuar: “Los jíbaros apetecen mucho la carne de chanco. Por eso acostumbran a tener muchos y los crían libremente, es decir, los sueltan en el bosque y a ciertas horas las mujeres los llaman a comer y se regresan después al monte”. AHMS, Fondo Crónicas Vicariato, caja L.6.4, exp. LG4.006., Gualaquiza (crónicas, cartas, datos), “El valle de Gualaquiza”, Joaquín Spinelli.

¹¹⁷ Entrevista en Macas, diciembre de 2015.

¹¹⁸ Entrevista a Silverio Equizoain (sdb), Macas, diciembre de 2015.

¹¹⁹ Entrevista a Vitoriano Calleja (sdb), diciembre de 2015.

debían llenar con leña un gran cuarto de manera que durante los dos meses y medio que los internos pasaban en sus hogares, los religiosos y religiosas que permanecían en la misión contaran con este recurso para la cocina. Karakras considera errado pensar que los salesianos enseñaban a trabajar a los niños shuar de manera gratuita. El Estado concedía atribuciones al pueblo shuar mediante convenio y pagaba a los misioneros porque “construían escuelas, hasta hacían caminos vecinales o nuevas aperturas de colonización, con las nuevas misiones, todo eso lo hicieron en acuerdo con el Estado, entonces, no fue gratis”.

En fragmentos de la Crónica de Chiguaza se observan situaciones como la analizada.

Parten a Sevilla Don Bosco 41 jibaritos (todos los internos) a traer las tuberías que llegaron a Macas (29-02-56). Salen con 15 internos a Sevilla Don Bosco a traer planchas de zinc para el techo de la carpintería y de la mecánica (Crónica de Chiguaza 29-02-56). Sale el Sr. Santiana con unos 15 jibaritos internos, va a traer 76 planchas de aluminio prestadas por el P. Maskoliatis para el techo de la carpintería y la mecánica que ya está por terminar una sólida armazón de 6 pisos (03-05-1956). Llega por fin el último tubo de la planta Hidroeléctrica. El peso total de los 10 tubos y la turbina se calcula en 1800 (:) 18 quintales que nuestros jíbaros se han traído a hombro desde Macas.¹²⁰

Los resultados de la investigación en la que se basa este libro, dejan ver que el trabajo de los niños y niñas abonó el proyecto misional, ya fuera con la creación de nuevos centros, con el mantenimiento de los existentes o en los sembríos de la escuela. A más del cultivo de la huerta de la que provenía parte de su alimentación cotidiana, las niñas cumplían tareas en el servicio doméstico de toda la misión a instancias de las Hermanas de María Auxiliadora (Pesántez 2000). Los niños aportaron a la construcción de los paramentos materiales de las instalaciones salesianas y en la expansión del sistema misional en sus primeras etapas de constitución y funcionamiento.

¹²⁰ AHMS, Crónicas Casas Cerradas, exp. La Crónica de Chiguaza.

Los niños jíbaros contribuyeron a la consolidación del proyecto donbosquiano al responder positivamente al llamado de la escuela o del internado y porque desde allí saldría parte del contingente humano requerido para el avance civilizatorio impulsado por los misioneros.¹²¹ En la Crónica de Santa Marianita de Jesús, por citar uno de muchos ejemplos, se informaba que “los jibaritos aportaron su valioso contingente con sus mingas” para la edificación de la iglesia.¹²² Los niños acompañaron a los sacerdotes en los viajes exploratorios para la creación de nuevas misiones, en la construcción y trazado de los nuevos caseríos. Era regular que al crearse una misión los primeros en trasladarse para tomar posesión real del espacio serían los internos, varones y mujeres, en compañía de los sacerdotes y religiosas.¹²³

Se avizoraba, así, para los jóvenes shuar un profundo cambio cultural: de cazadores, recolectores hortícolas itinerantes pasaban a ser agricultores sedentarios y ganaderos. De ahí la “revolución cultural” que Corrigan y Sayer (2007, 42) describen como los cambios que los Estados provocan en las poblaciones. Los jíbaros acompañaron a los misioneros, a través de la selva, en la “conquista”¹²⁴ de poblaciones con las que aún no habían conseguido acercamiento. Es decir que en estas actividades aprendieron y se entrenaron, a más de participar activamente en la puesta en marcha del compromiso misional-estatal.¹²⁵

Una educación para el intercambio comercial

A fines del siglo XIX, los salesianos introdujeron entre los pobladores originarios del suroriente una mentalidad tendiente al intercambio y al comercio, a diferencia de quienes los precedieron en el intento de acercarse a ellos. Para los misioneros, de no actuar de tal manera con esta

¹²¹ Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.

¹²² AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Sucúa, exp. Crónica de Santa Marianita de Jesús, mayo de 1960.

¹²³ AHMS, Fondo Crónica de las Casas Cerradas, caja Gualaquiza, Crónicas, exp. L71.021, Crónica de Sevilla Don Bosco 1927-1957.

¹²⁴ Es frecuente el uso del término “conquista” para los viajes de avanzada al expandir geográficamente el campo de acción misional.

¹²⁵ AHMS, Crónicas Casas Cerradas, exp. distintas fechas, La Crónica de Chiguaza 24 de octubre de 1955.

población, los jíbaros habrían estado en desventaja frente a los colonos, quienes sí estaban familiarizados con los parámetros de acumulación y la visión mercantil (Regalado Loaiza 2014). Apunta Karakras que en su cultura no se vendía el trabajo, sino que laboraban para consumir lo que producían, sin interés en ganancias económicas. “No era para acumular la plata. Pero para nosotros era nuestro trabajo para nuestra familia y para nuestra realidad, no para vender”.¹²⁶

Otro de los objetivos de la educación fue la inserción de los jóvenes shuar en la esfera del comercio para conferirles destrezas en el sistema de intercambio mercantil, en igualdad de condiciones que el resto de comerciantes que abundaba en la región. El ganado vacuno y porcino era comercializado con este fin; para mejorar las razas de los animales de cría, los misioneros generaron ferias agropecuarias: ya desde 1906 en la documentación sobre la región se mencionan las ferias agropecuarias que, al parecer, fueron extendiéndose año tras año.¹²⁷ Entre los actos de celebración por la inauguración del Hospital Civil Básico MISEREOR¹²⁸ de Gualaquiza, la feria ganadera aparece como una de las actividades especiales. Los grupos shuar de Zamora se han dedicado a la actividad agropecuaria, fomentada por los misioneros franciscanos en esa jurisdicción, la ganadería es la actividad en la que más han incurrido estos pueblos (Bustamante 1998).

En Morona Santiago, Josefina Kajekai relata que desde que contrajo matrimonio, a inicios de los años 1960, con su esposo cría ganado vacuno en las inmediaciones de Sevilla Don Bosco. Allí tienen un potrero para alimento de sus animales y con eso han dado de comer, han educado a sus hijos. “Lo que interesa es que tenga valor comercial, y ese es el negocio”.¹²⁹

Los aprendizajes dejan ver cómo los alumnos más aventajados, dentro y fuera del internado, se dedicaron a la ganadería, vinculados al mercado local. La formación recibida los preparaba para relacionarse con los

¹²⁶ Entrevista en Quito, octubre de 2015.

¹²⁷ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónicas Casas Cerradas, exp. Crónica de Gualaquiza IGI; entrevista a Shakai, 26 de mayo de 2008.

¹²⁸ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja L.6.4., exp. L.6.4.006 Gualaquiza (crónicas, cartas, datos), “Programa general de festejos con los que el comité organizador y el pueblo de Gualaquiza celebran el día del Oriente ecuatoriano y la inauguración del Hospital Civil misionero MISEREOR”, Gualaquiza, 12 de febrero de 1964.

¹²⁹ Entrevista en Sevilla Don Bosco, abril de 2016.

colonos en términos de la economía formal. Esta actividad respondió del mismo modo a un orden simbólico que les permitiría insertarse en la sociedad no indígena. En suma, la educación generó en los estudiantes las necesidades del intercambio monetizado y los preparaba para adaptarse al mundo del otro.

El reasentamiento fue una estrategia que alteró profundamente las concepciones espaciales del mundo shuar; no obstante, se percibió como una salida necesaria ante la posibilidad de resguardo de su territorialidad, que se veía amenazada por los procesos de colonización impulsados desde el Estado y por la disputa de orden territorial con el Perú.

Capítulo 6

Las Exposiciones Orientalistas Salesianas, 1943-1944

Porque de jíbaros feroces saben hacer hombres que hoy cantan el Himno Nacional del Ecuador, son profesores de sus semejantes, sienten la estética universal y tienen el concepto de Patria y de Bandera Nacional.

—Velasco Ibarra, presidente del Ecuador, 24 de septiembre de 1944.¹³⁰

El Ferrocarril del Sur llegó a la estación de Quito aquella tarde de septiembre de 1944 portando unos pasajeros singulares. De sus vagones descendió, para inundar luego las calles de la ciudad, un pelotón de jóvenes con sus cuerpos descubiertos de la cintura para arriba. Iban descalzos, llevaban coloridas plumas en la cabeza y estaban armados con lanzas, “atravesados palos en las orejas y en el rostro... pintarrajeados la cara”. Llegaron desde la selva ubicada en la frontera con el Perú. Con el pecho erguido y la mirada al frente, el pelotón en perfecta alineación avanzaba al ritmo marcial interpretado por la banda del Batallón Vencedores. Cerca de un centenar de “jibaritos” liderados por el pabellón nacional, con su portaestandarte indio, desfilaban bajo la escolta de unos religiosos de sotana negra y “luengas barbas”. Los acompañaban unas monjas de hábito negro. Eran los misioneros y misioneras salesianos. Rodeaba el desfile una muestra de la fauna del entorno selvático.¹³¹ La

¹³⁰ *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

¹³¹ *El Día*, “Cálida recepción se brindó a los jíbaros llegados ayer”, 23 de septiembre de 1944, 1, 4.

gente que transitaba por las calles se arremolinaba para verlos, “el público en grueso número, formó un cordón durante todo el trayecto y los aplausos de admiración para los hijos de la selva fueron frenéticos”.¹³² Al transitar por la calle Chile, frente al diario *El Comercio*, “lanzaron vivas” y, bajo las instalaciones del diario *El Día*, “los jíbaros cantaron el Himno al Oriente que impresionó a los espectadores”.¹³³

Con aquel revuelo se conmemoraban los 50 años de permanencia de los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, y se hacía pública la gestión de las misiones católicas de Don Bosco en aquellos territorios de frontera. Tras bastidores, aparecieron el ministro de Defensa, el jefe de la I Zona Militar¹³⁴ que, en diálogo con monseñor Comín,¹³⁵ trataba sobre la Exposición Orientalista Nacional Pro-Misiones Salesianas.

Para leer al Estado en el suroriente

En este capítulo analizo cómo los salesianos se ven a sí mismos en cuanto a su propia acción y la del resto de actores en su calidad de agentes del Estado en el suroriente ecuatoriano. Tomo como eje narrativo las Exposiciones Orientalistas Salesianas de 1943 y 1944, eventos que se desplegaron como actos de legibilidad del Estado al dar cuenta de los imaginarios sobre el poder estatal en la región. Estos hechos tuvieron lugar en el contexto global de la Segunda Guerra Mundial, mientras en el ámbito local se vivían los estragos causados por la derrota del Ecuador frente al Perú (1941). Se sumó a este suceso la firma del Tratado de Río de Janeiro (1942), ominosa para las aspiraciones del Ecuador en su salida al río Amazonas. La Exposición Orientalista Nacional Pro-Misiones Salesianas (1943) fue el antecedente de los acontecimientos de 1944. Se intentaba con estos actos “volcar en Quito el País de la Canela para que

¹³² *El Comercio*, “Grupo de exploradores de la región oriental llegó ayer hasta la capital”, 23 de septiembre de 1944, 1.

¹³³ *El Día*, “Cálida recepción se brindó a los jíbaros llegados ayer”, 23 de septiembre de 1944, 1, 4.

¹³⁴ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Correspondencia Ministerios, exp. X-8. “Comunicación del Crnl. Borja a Mons. Domingo Comín”, Quito, 23 de septiembre de 1943.

¹³⁵ Domingo Comín fue vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza durante 43 años (Guerrero y Creamer 1997, 62), buena parte del período de estudio.

los ecuatorianos lo conozcamos y lo queramos más”. Así lo expresaba públicamente Elías Brito (sdb), ideólogo de las exhibiciones, a quien la prensa calificó como “el animador de esta obra que consideramos grande y patriótica”. Este sacerdote destacó por sus sentimientos nacionalistas, especialmente al cumplir su misión en el suroriente.¹³⁶ Interesaba acercar esta distante geografía y sus habitantes al resto de ecuatorianos para que adhirieran a la causa de la protección de las fronteras patrias y su gente.

Conocimiento y poder están conectados, “no existen relaciones de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, tampoco ningún conocimiento que no hubiera presupuesto y constituido al mismo tiempo relaciones de poder” (Foucault 1984, 174). La legibilidad es una de las atribuciones que el Estado moderno se arroga para gobernar (Scott 1998) y es uno de los “efectos” con los que se reconoce su presencia (Trouillot [2001] 2003, 151). Las misiones salesianas, en la región desde 1894, juntamente con los militares y otros actores implementaron acciones de legibilidad entre la población y su entorno a fin de volverlos permeables al poder, como propongo en las líneas que siguen.

La prensa aparece como un mediador de importancia, a través de los diarios de mayor circulación para la época en Quito, *El Comercio* y *El Día*.¹³⁷ *El Comercio* construyó una realidad ligada al criterio de los reporteros, sus directivos u otros interesados, su pensamiento acerca de la sociedad, su posición ideológica y política, lo que definía aquello que consideraban objeto de divulgación –o no– (Smith 1978; Vella 2009). Así, la prensa devino otra estrategia de legibilidad del Estado, información que se enlaza con datos tomados de los documentos del Archivo Histórico de la Misión Salesiana (AHMS), principalmente.

En cuanto al orden de los argumentos, en primer término, me centro en los eventos de 1943 con una lectura de la distribución de los elementos expositivos en la proyección de los objetivos trazados por los

¹³⁶ *El Día*, “Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, 13 de septiembre de 1943, 3, 6.

¹³⁷ Para la época, *El Comercio* era de propiedad de la familia Mantilla, grupo empresarial identificado con los intereses de las élites económicas y políticas, especialmente de la Sierra. *El Día* surgió a raíz de la muerte del líder liberal Eloy Alfaro (1912) y contó entre sus fundadores a intelectuales como Luis Robalino Dávila, Manuel Tobar y Borgoño y José Rafael Bustamante. Jorge Ribadeneira, “Ayer y hoy en la prensa”, *El Comercio*, 13 de julio de 2014. <https://bit.ly/3ecY2ty>. Ver también Avilés Pino (2019).

misioneros al intervenir en la región. Interpreto luego la exposición de 1944, con especial atención en la exhibición del proceso de ecuatorianización de los jóvenes jíbaros. Abordo el despliegue simbólico inmerso en dichos actos, los discursos que circularon en torno a estos eventos y la realidad que pretendieron evocar. Estos discursos se prestan a una interpretación de la composición del poder estatal en este espacio de frontera, cómo está organizado para gobernar, las prácticas y procesos que develan su presencia, y los dispositivos de construcción de la nación.

A continuación, miro desde una perspectiva analítica, cómo se exhibe al suroriente y sus moradores, y las estrategias de los expositores para llegar con su mensaje al público y exhibir una idea y unas prácticas de poder (Abrams [1977] 2000; Trouillot [2001] 2003, 151; Mitchell 1991) que involucran la distribución de los materiales expositivos con un orden estructurado (Tenorio Trillo 1998, 15) ¿cómo reprodujeron las exposiciones la realidad del suroriente?

El ensamble de lo ideal, 1943

El Señor Ministro de Defensa Nacional ha aceptado el que la exposición pueda funcionar en este magnífico local [del Colegio Militar “Eloy Alfaro”], en el que se encuentran los mejores jardines de los alrededores de Quito, con dos lagos artificiales, pistas para deportes... y magníficos salones, así como un buen teatro... Existen también, varios ejemplares de animales vivos que componen un reducido zoológico... Aprovechando el edificio cedido por el Señor Ministro de Defensa Nacional, la exposición tendrá el más rotundo de los éxitos en lo económico.¹

Así se dirigía el coronel Pablo Borja, jefe de la I Zona Militar, al vicario apostólico de Méndez y Gualaquiza, Domingo Comín. El coronel sugería, además, realizar el evento del 1 al 12 de octubre de aquel año, durante las vacaciones de estudiantes y personal del Colegio Militar. Hablaba de la Exposición Orientalista Nacional Pro-Misiones Salesianas

¹ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Correspondencia con los Ministerios, exp. X-8 “Comunicación del Crnl. P. Borja L. al Exmo. Sr. Domingo Comín”, Quito, 23 de septiembre de 1943.

(1943). Elías Brito (sdb) anunciaba que los niños exploradores² jíbaros se estaban preparando para las competencias deportivas que se llevarían a cabo con este motivo, un año después, y los festejos abarcarían Quito, Guayaquil y Cuenca.

A más de los avances alcanzados con la civilización del pueblo shuar, los salesianos exhibieron las innovaciones que introdujeron para beneficiarse del medio. Se visibilizó a quienes interactuaban en este escenario en un despliegue sinóptico de la generalidad del Oriente. Estas proyecciones de la realidad reflejan solo aquello que interesa mostrar –y conocer– a quienes utilizan estos dispositivos de legibilidad (Scott 1998, 2; Tenorio Trillo 1998; Muratorio 1994a; Hall 1997).

Estas formas de ordenamiento de la realidad son útiles al ampliar la capacidad del Estado en los campos administrativo, de la salud, la educación, el control político y defensivo (Scott 1998, 3). Invenciones utópicas del mundo que se ajustan a la racionalidad y a los criterios estéticos de sus realizadores (Li 2005, 386); operaciones de clasificación que, a la vez, simplifican la realidad, generan formas de verse a sí mismos a quienes planifican las exposiciones y a quienes buscan representar. Encuentran, de igual modo, nuevos problemas a los cuales dirigirse, otras formas de cálculo y evaluación, conocimientos y poderes con los que trabajar o a los que enfrentar (Li 2005, 389).

La exposición contó con un Comité integrado por un miembro de las Fuerzas Armadas, el coronel Pablo Borja, como presidente; Luis Coloma Silva, por el Municipio de Quito, vicepresidente; Gustavo Vallejo Larrea, por la Unión Nacional de Periodistas, secretario general; Elías Brito (sdb), tesorero; el director del diario *El Día*, Ricardo Jaramillo, vocal principal. Estarían representadas las dos provincias que la división política de la época³ asignó al Oriente: Napo-Pastaza y Santiago-Zamora. La segunda captó mayor atención, habida cuenta de la ubicación en esta provincia de la jurisdicción eclesiástica del Vicariato Apostólico

² Regularmente se hace mención a los *boy* y *girl scouts*, el texto del que se toma la referencia traduce así esta denominación de este grupo de jóvenes.

³ La Ley Especial de Oriente de 1940 estipulaba que la “Región Oriental” se divide en dos provincias, Napo-Pastaza y Santiago-Zamora. A la primera, le correspondían los cantones Sucumbíos, Aguatico, Napo y Pastaza, con su capital en la ciudad de Tena. En tanto que, a la segunda, los cantones de Macas, Morona, Santiago, Zamora y Chinchipe, con su capital en la ciudad de Macas (Registro Oficial, Año 1, n.º 68 y 69, 367).

de Méndez y Gualaquiza. Esta exhibición, *avant première* de la siguiente (1944),⁴ no se redujo a reseñar la acción de los salesianos en el vicariato a su cargo, sino que proyectó a toda la región y lo hizo desde diversos ángulos, con una visión amplia de la población y de su entorno, para administrarlos. No debe perderse de vista, sin embargo, que estas proyecciones de la realidad reflejaron solo aquello que interesaba mostrar a quienes manejaban dichos mecanismos de legibilidad (Scott 1998, 2).⁵

El local seleccionado fue funcional a los objetivos de los organizadores, con espacios suficientes y apropiados. Los jardines permitieron la circulación de los visitantes y algunas actividades de entretenimiento, a más del expendio de gastronomía propia del Oriente. En la laguna artificial, denominada “lago Chimano”, se recreó el entorno natural de la selva. Villavicencio (1858b) ubica al lago Chimano en el sistema fluvial del río Pastaza. Allí, según la novela *Cumandá* (Mera [1877] 1969), se llevaban a cabo rituales en los que participaban distintas “tribus”, como la de los jíbaros. Aquella reproducción de la realidad evocaba los museos del siglo XIX que, contruidos sistemáticamente, incluyeron artefactos de acuerdo con el tipo de conocimiento y discursos que interesaba legitimar (Lidchi 1997, 190).

Los curadores y diseñadores trabajan con objetos y los contextualizan de manera que parezcan estar ahí deliberadamente. Las piezas son seleccionadas regularmente por su representatividad, más que como ejemplares únicos. Como expresiones culturales tanto como prueba física, producen visiones del fenómeno cultural de donde estas son tomadas para manifestarse físicamente. Estos recursos introducen al visitante en un nuevo mundo al que se acerca a través de los objetos que hasta entonces le habían parecido distantes. Esta construcción persigue persuadir al público, a partir de una apariencia inocentemente natural, de algo que ha sido motivado e intencionalmente construido (Lidchi 1997, 179).

⁴ El convenio para la participación de los Hijos de Don Bosco se firmó entre el Gobierno del Ecuador y la Santa Sede en 1893.

⁵ Si bien se menciona a la globalidad de la población del Oriente, no se puede decir que esta se hubiera representado ampliamente, habida cuenta de que no solo el pueblo shuar ha habitado la región a lo largo de su historia, pero era el único pueblo amazónico que se visualizó en las exposiciones.

Deus ex machina. El despliegue del Estado y la nación

En el edificio central del Colegio Militar se concentró la muestra cuyo estand introductorio, “Pabellón histórico: descubrimiento del río Amazonas gloria ecuatoriana”, argumentaba a favor del reconocimiento de los territorios en disputa con el Perú como pertenecientes al Ecuador.⁶ Ello incluyó la región administrada por los salesianos, cuya protección contra las intrusiones externas era una de las razones de ser de la misión de los religiosos en la subregión (Guerriero y Creamer 1997).⁷

La localización de la gente en espacios determinados es una de las características más visibles del arte de gobernar (Scott 1998). Este afán por demarcar el espacio con límites territoriales hace perceptible la presencia del Estado con sus efectos, entre los que cuentan la “espacialización” (Trouillot [2001] 2003, 151; Mitchell 1991) y la zonificación de jurisdicciones internas y externas. El espacio se ve atravesado por fronteras y se provocan conflictos territoriales entre los distintos países (Trouillot [2001] 2003, 151).

En la Exposición interesaba demostrar, a partir de argumentos históricos esgrimidos por intelectuales de la época, la posición del Ecuador en su derecho a una salida al río Amazonas.⁸ Se mencionaba el viaje de descubrimiento del río, que salió desde Quito y fue costeado por capitales quiteños. Se legitimaba el derecho sobre este espacio en los esfuerzos realizados a lo largo de la historia, “por la conquista y civilización de las extensas selvas”.⁹

Este tipo de muestra no solamente contiene objetos, sino que expresa ideas que involucran nociones de lo que se aspira a que el mundo sea; se generan representaciones que atribuyen valores y significados acordes con sistemas clasificatorios ubicados en momentos históricos específicos (Lidchi 1997, 160).

⁶ *El Comercio*, “El primero de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”, 11 de septiembre de 1943, 1.

⁷ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. IG1. “Informe de Francisco Mattana al presidente Eloy Alfaro”, 5 de agosto de 1896.

⁸ *El Comercio*, 13 de septiembre de 1943.

⁹ *El Comercio*, 13 de septiembre y 1 de octubre de 1943.

De los actores y protagonistas en escena

Si bien estos eventos se realizaron para contribuir con el proyecto salesiano en términos económicos, aparecieron variadas instituciones que operaban en el suroriente, dedicadas a la minería, a la extracción de diversos recursos naturales de la región u otras que buscaban su progreso. Misioneros salesianos y militares fueron los puntales del evento, sus mentores y organizadores, y ocuparon varios estands. Ello no obstó para que el resto de expositores viesan esta como una oportunidad para darse a conocer y exhibir su actuación y lo relevante de su estancia en la región. Por otro lado, su presencia en la exposición manifestaba el apoyo de estas entidades a la gestión misionera y mostró su coincidencia de intereses.

Que la exposición tuviera un fin económico, “los fondos serán destinados a las misiones salesianas de las provincias orientales que van aumentando su obra de colonización”,¹⁰ hizo partícipes al resto de entidades presentes en el evento, de esta estrategia para conseguir medios que no procedían directamente de la asignación del erario. Al clausurarse la exposición, Brito (sdb) agradeció a quienes colaboraron con su éxito e informó de una ganancia que sería invertida en nuevos proyectos para el suroriente.¹¹

Esta constituyó una de las formas de descentramiento del Estado en aquella frontera. Los fondos que se gestionaron fueron destinados a las tareas que regularmente le correspondían a esta autoridad. En zonas periféricas la creatividad se despierta y se vuelven visibles, en tanto se institucionalizan alternativas económicas y políticas orientadas a la supervivencia o manejo de la población (Das y Poole 2004, 19). Como lo avizoro en esta obra, por aquella vía se abría la posibilidad de expansión de la gestión estatal en la región. Los márgenes son espacios en los cuales los límites conceptuales de la economía son edificados y extendidos (Daas y Poole 2004, 20). Estas formas operativas ponen en cuestión la condición monolítica y la idea del centro de poder en que se ha tendido a condensar al Estado moderno.

¹⁰ *El Día*, “Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, 13 de septiembre de 1943, 3.

¹¹ “El R. P. Elías Brito agradece a todas las personas que contribuyeron al buen éxito de la Exposición Orientalista”, *El Comercio*, 14 de octubre de 1943, 8.

Los militares, por su parte, fungieron como anfitriones al ser los propietarios de la sede del “orientalismo”. Contaron con un pabellón expositivo del IV Departamento del Ministerio de Defensa y Oriente y con otro del Servicio Geográfico Militar.¹² Esta presencia castrense fue notoria, igualmente, en los hechos que acompañaron a la muestra. En la inauguración, las autoridades militares presidieron el programa juntamente con los misioneros. Pronunciaron sus discursos el ministro de Defensa y el jefe de la I Zona Militar. Las Fuerzas Armadas acompañaron e impulsaron el trabajo misional. Hubo momentos en que compartieron papeles protagónicos con los misioneros, y otros en que su presencia aparecía tras bastidores, pero no dejaron de estar (Ortiz 2006a).

En términos institucionales, otros expositores fueron la Corporación Ecuatoriana de Fomento y la Junta Orientalista del Chimborazo, ambas contaban con auspicios gubernamentales. Las juntas orientalistas se formaron hacia las primeras décadas del siglo XX y tuvieron por objeto apoyar el progreso de la región (Salazar 1986). Estas también aparecen como representantes del Estado. Se presentaron una colección de maderas de Huamboya y muestras de cascarilla, con lo que la riqueza natural oriental, pensada por su posible extracción como recurso natural (Scott 1998, 13), se mostró en distintos pabellones. Ello informa sobre otra de las facetas del Estado en su afán de apropiación, para administrar los productos naturales con potencial de ganancia para el erario. La variedad de maderas clasificadas de acuerdo con su utilidad apareció con especies aptas para las industrias farmacéutica y de la construcción o la carpintería, con “cedros, nogales, sándalo”. En otro pabellón se dispusieron la cascarilla, el barbasco y la quina.¹³

Los lavadores de oro independientes mostraron la riqueza aurífera, con los instrumentos para el procesamiento del metal. Las empresas extranjeras con inversión en el Oriente estuvieron en el pabellón del caucho, montado por la Rubber Reserve Company (Compañía de Reserva de Caucho), con todas las variedades de las gomas elásticas de la región. Por su parte, la

¹² *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el edificio del Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1 y 6.

¹³ *El Comercio*, “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”, 11 de septiembre de 1943, 10.

explotación petrolera estuvo representada por la Shell Company of Ecuador (Compañía Shell del Ecuador).¹⁴ El público apreció los procedimientos para procesar estas materias primas y obtener productos finales.¹⁵

La exhibición fue ecuménica en sentido religioso, al dar cabida a otras confesiones, si bien la Iglesia católica tuvo una presencia dominante. El arzobispo de Quito Carlos María de la Torre hizo referencia a la “unión nacional”.¹⁶ En el acto de clausura, el mercedario fray Ramón Gavilanes pronunció una de sus conferencias acerca de las misiones salesianas.¹⁷ Los altos dignatarios de la Iglesia solemnizaron los actos especiales: el nuncio apostólico de la Santa Sede, los obispos de la diócesis de Ibarra, monseñor César Antonio Mosquera y de Méndez y Gualaquiza, monseñor Domingo Comín.¹⁸ En ese marco, exhibieron sus logros los misioneros evangélicos de quienes dicen los diarios, ofrecieron una “grata sorpresa”, al presentar en su comitiva “20 jibaritos que han ingresado de lleno a la civilización”.¹⁹ Resulta interesante esta presencia de los misioneros evangélicos en los homenajes salesianos, una vez que las relaciones entre estos actores fueron más bien abiertamente tensas. Sin embargo, las exposiciones los incorporaron porque de todas formas integraban la realidad regional.²⁰

Los jíbaros en exhibición

El uso que damos a las cosas, lo que decimos, pensamos de ellas y cómo las representamos, las dotan de significados, según los marcos de referencia e interpretación que se utilicen (Hall 1997, 3). Si los agentes del Estado

¹⁴ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

¹⁵ *El Día*, “Una espléndida exposición de lo que es la región Oriental”. 13 de septiembre de 1943, 3.

¹⁶ *El Comercio*, “El 9 de octubre en la Exposición Orientalista”, 8 de octubre de 1943, 1.

¹⁷ *El Comercio*, 8 de octubre de 1943, 1; *El Día*, 12 de octubre de 1943.

¹⁸ *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

¹⁹ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró el certamen en el edificio del Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

²⁰ En los “avisos” que difundían los sacerdotes entre sus feligreses consta un instructivo de cómo comportarse frente a los protestantes: “pecan gravemente todos los católicos que simpatizan con los protestantes”. AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza, exp. IG5. “Avisos parroquiales 1951-1952”.

y otros participantes que contribuyeron con las muestras orientalistas se inventaron a sí mismos para mostrarse en las exhibiciones, no puede decirse lo mismo de los jíbaros. Ellos aparecen como una invención externa, en virtud de una preconcepción según la cual lo blanco y católico se asume como lo superior y todo lo indio como inferior y salvaje que, en todo caso, da muestras de ser redimible. Se evidencia el carácter colonialista del proyecto de estatización y nacionalización del suroriente. Franz Fanon (1965) encuentra que todo proceso colonizador es racista y opera a partir de la separación del mundo por el color de la piel, con la superioridad de lo blanco. Desde la lente de Fanon, el colonialismo induce al rechazo por parte de los colonizados de su propia cultura asumiendo la de los colonizadores como la propia. Se enmarca en el racismo, la coerción y la inferiorización del diferente.

Lo analizado hasta ahora, con respecto a las Exposiciones Orientalistas, abre una visión de la historia “desde arriba”; esta comprende las prácticas, rutinas y rituales de mando protagonizados por el Estado y por las clases dominantes (Lagos y Calla 2007, 16). La historia “desde abajo” parte de una visión etnográfica e histórica que toma en cuenta el ejercicio tanto cotidiano como político de los sectores subalternos en su relación con el poder y sus ideas con respecto al Estado (Lagos y Calla 2007, 17). En los eventos examinados resultaba tenue la historia “desde abajo”, una vez que los jíbaros no resonaban con voz propia en los homenajes salesianos. Ellos aparecieron en los distintos ambientes del Colegio Militar y en los actos complementarios que rodearon a las exposiciones. Se los hospedó en el cuartel del Batallón de Infantería Eloy Alfaro. Allí los indígenas tendrían albergue y “serían tratados perfectamente bien”.²¹

Según lo expuesto en la descripción inicial del capítulo, a su arribo, los moradores de la selva saludaron a la ciudad con un desfile.²² El relato de prensa de este episodio destaca que los jíbaros estaban “perfectamente civilizados” y, a su paso, entregaban volantes convocando al público a visitar los salones de la exposición. Lo que aludía a que manejaban bien el idioma castellano y se conducían correctamente en la ciudad.²³

²¹ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

²² *El Día*, “Hoy gran desfile de la colonia jíbara de Macas”, 28 de septiembre de 1943, 1.

²³ *El Día*, “Hoy gran desfile de la colonia jíbara de Macas”, 28 de septiembre de 1943, 1.

En los jardines, los indígenas reinventaron su vida cotidiana en la selva. Hicieron demostraciones de la edificación de su vivienda, “la Casa del Jíbaro”.²⁴ En el interior, manufacturaron sus textiles y su alfarería, mostraron el *tunduy*, tambor que utilizan para convocar a la guerra o “tambor de señales” (Karsten [2000] 1935, 58). Las mujeres elaboraron la chicha de yuca a vista del público asistente, la multitud participó con bailes al son de sus tambores y su música.²⁵ En el “lago Chimano”, se colocaron pequeñas embarcaciones en las que los jíbaros trasladaban a los visitantes, a manera de atracción.²⁶ Así, los indígenas reproducían las actividades que, supuestamente, realizaban en la selva, en su contacto con los foráneos, como bogas de los viajeros por los ríos orientales. Aparecían conduciendo a los visitantes foráneos por esas tierras que conocían como a la “palma de la mano”. Esta es una percepción que surge del proceso de investigación y de la lectura de la amplia variedad de fuentes orales y escritas que ha implicado el desarrollo de este libro, para la generalidad de sus capítulos. La destreza de los visitantes en la cacería se convirtió en otro de los atractivos para el público asistente, al hacer demostraciones de “tiro al blanco” con cerbatanas y lanzas.²⁷

Todos los elementos del mundo shuar y su entorno, reinterpretados en las exposiciones, buscaban dar a conocer la cultura. Ello habla de una construcción del pueblo shuar para el consumo del público que asistió. Los indígenas adquirieron voz en este evento, de cierta manera, y en ciertas oportunidades. Durante la visita realizada por la comitiva al presidente de la Asamblea Nacional, el “jíbaro Sandú” tomó la palabra en los siguientes términos:

Un saludo de gratitud y de admiración porque vos sois uno de los mejores amigos de la benemérita Misión Salesiana a la que debemos nuestra incorporación definitiva a la gloriosa Patria Ecuatoriana... a nuestro

²⁴ *El Comercio*, “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”, 11 de septiembre de 1943, 10.

²⁵ *El Comercio*, “El 1 de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”, 1 de octubre de 1943, 10.

²⁶ *El Día*, “Una espléndida exposición de lo que es nuestra Región Oriental”, 13 de septiembre de 1943, 3.

²⁷ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró certamen en el Edificio del Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

paso por esta hidalga ciudad, vamos a pedirlos dos favores: uno general para los moradores de todo el Oriente; y otro particular para los que vivimos bajo el amparo de los abnegados misioneros de Don Bosco: Primer favor: [...] valiéndonos del imprescindible concurso de todas las misiones, llevéis los beneficios de la civilización cristiana hasta los más apartados rincones de la selva. Segundo favor: prestéis generoso apoyo a nuestro ínclito pastor Mons. Domingo Comín que se halla empeñado en fundar una escuela de artes y oficios en el floreciente cantón Méndez... Que Dios y la patria recompensen... todos vuestros nobles anhelos a favor de nuestra querida región oriental, tan rica y prometedora, donde se halla seguramente el porvenir de nuestro querido Ecuador.²⁸

Según lo proyectan las notas de prensa, la retórica del representante shuar es una continuación de la tónica del discurso de los misioneros, panegírico de la obra salesiana plena de reconocimiento a los religiosos por actuar en bien de su pueblo. El de Sandú no se distinguía del resto de discursos, él se sumaba a lo que se decía de los jíbaros y contribuía a la visión de un pueblo incorporado a la sociedad dominante, homogéneo en su cultura y sujeción estatal y nacional, acorde con las intenciones propias del evento en que estaban insertas.

Esta intermediación desde el sector blanco-mestizo para dar voz a los indígenas a partir del contexto de inicios del liberalismo (1896), bajo una imagen de protección, ha sido categorizada como un acto de “ventriloquia política”, inédito entre las modalidades de representación a los indígenas. Los “ventrílocuos” interpretaron las necesidades de un indio imaginado, al que el Estado liberal estaba obligado a proteger por constituir una “pobre raza oprimida”. Este sector político utilizó tal discurso como recurso de dominación étnica y como arma en contra de sus adversarios políticos, los conservadores y clérigos causantes, desde la visión liberal, de la “degeneración de la raza indígena” (Guerrero 2010, 151-152).

Ello no quiere decir que los indígenas en esta historia no tuvieran conciencia de su situación y del sitio que ocupaban en el contexto bélico que envolvía a todo el país. No debe perderse de vista que este había sido el espacio de habitación shuar, lo que también marcaba su interés por resguardarlo, tomando partida por uno u otro bando, al asumir la

²⁸ *El Día*, “Los jíbaros de la región oriental visitaron 2 ministerios”, 30 de septiembre de 1944.

sujeción ya fuera al Ecuador o al Perú. Este territorio se distribuía entre Estados que, hasta entonces, poco o nada habían tenido que ver con los jíbaros, repartición que traería consigo la división del grupo en países enemigos, y ponía en peligro su unidad étnica. Los jíbaros del Perú son los pueblos huambisa y aguaruna, no hay mención al respecto en las exposiciones, ni en los relatos con que a diario registraba la prensa las novedades de los festejos salesianos.

La ventriloquia como categoría analítica abre una vía de interpretación de lo ocurrido con los jíbaros en las exposiciones orientalistas. En una misma línea, señala Muratorio en su análisis sobre las exposiciones universales que se realizaron en Europa en el siglo XIX e inicios del XX, cuando el Ecuador se insertaba en el modernismo, que la visión del indio fue siempre un reflejo de la propia identidad de los imagineros tanto europeos como blanco-mestizos (Muratorio 1994b, 16). Se trató de un monólogo desde las élites que calló la voz del indígena como actor histórico. El esquema de dominación concedió el control semiótico a los grupos dominantes blanco-mestizos que se arrogaron el “monopolio de la representación del indígena fuera de su propio mundo simbólico” (Muratorio 1994a, 114), entre tanto, el personaje en sí quedó fuera del discurso.

La vegetación y los animales, la tecnología, el progreso y el arte

En el segundo piso del edificio principal, donde se ubicaban regularmente los museos zoológico y botánico de propiedad del Colegio Militar, se plasmaron los mundos vegetal y animal, elementos que se integraron a la Exposición Orientalista. De esta manera, al presentar la flora y la fauna de todo el país, los expositores contribuirían al homenaje y sumarían variedad de aves y animales selváticos, “desde los temibles osos y tigrillos, hasta las pintadas loras y papagayos de la selva oriental”.²⁹ Estos elementos fueron atractivos por su exotismo y la curiosidad que despertaron entre los asistentes: “habrá rifas y varias ventas de loros, guacamayos, monos y en general de todas las cosas exóticas de la región sin que falten las flores

²⁹ *El Comercio*, “El 1 de octubre se inaugura la Exposición Orientalista Nacional”, 11 de septiembre de 1943, 10.

salvajes y las espléndidas orquídeas”.³⁰ Así, el mundo natural no quedó fuera de los afanes estatales de regulación y clasificación con estrategias de ordenamiento y reordenamiento (Scott 1998, 2).

El cielo de Quito se llenaba de luces a noche seguida. La iluminación sería “fastuosa y fantástica... una de las máximas atracciones de este certamen nacional”.³¹ Al llegar al frontispicio del Colegio Militar, impactaba la resplandeciente alegoría que destellaba con las imágenes de un misionero salesiano entre los jíbaros del Oriente. Los fuegos artificiales invadían el ambiente, mientras un castillo flotante con luces de colores, voladores y “fuegos fatuos” recorría el lago Chimano.³²

En el tercer piso del edificio central, se proyectaban filmes de diversa temática. Sobre el pueblo shuar, se difundió la película del misionero italiano Carlos Crespi (sdb) “Los invencibles shuaras del Alto Amazonas”. Las notas de prensa que publicitaban la proyección de esta película en el contexto de los eventos salesianos equivocaron continuamente el título y se la nominó como “Los ‘terribles’ shuaras del Alto Amazonas”.³³ Otra estrategia de legibilidad que se unía a la propaganda mostrando la gesta misionera y a los jíbaros como “salvajes” redimibles.

Este ha sido considerado el “primer film etnográfico sobre los shuaras en el país” que divulgaba el afán misionero por conocer la cultura de este pueblo y compendia las esferas natural y humana del suroriente (Crespi y Estrella Moya 1926). El largometraje realizado por Crespi, el camarógrafo italiano Boccaccio y el fotógrafo ecuatoriano Bucheli, tuvo fines publicitarios tendientes a conseguir recursos económicos para la construcción de vías de comunicación hacia el Oriente. Crespi lo realizó por solicitud de la oficina de propaganda de la Misión Salesiana en Ecuador. La película debía enviarse a Italia para el montaje de las exposiciones del Vaticano (1924-1926) y Turín (1926), para conmemorar el cincuentenario de las misiones salesianas. Se esperaba con estas muestras armar un museo permanente.

³⁰ *El Día*, “Interesantes conferencias se pronunciarán en la Gran Exposición Orientalista Nacional”, 13 de septiembre de 1943, 12.

³¹ *El Día*, 2 de octubre de 1943.

³² *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”, 3 de octubre de 1943, 1, 6. Esta habría sido una contribución del Municipio de Quito. Se destacaba el trabajo del técnico Aparicio Rivadeneira, experto en iluminación. *El Día*, 2 de octubre de 1943.

³³ *El Día*, 2 de octubre de 1943.

Para la realización de la película, Crespi observó profundamente a los habitantes originarios de la jurisdicción salesiana y su entorno. Aspiraba así a alcanzar un conocimiento amplio del territorio para llevar adelante el proyecto evangelizador y de progreso, con un enfoque en las técnicas agrícolas que se usaban en el plan de colonización. Resultan interesantes las coincidencias entre los objetivos de la película de Crespi y las exposiciones vaticanas con aquellas que se realizaron en el Ecuador en 1943-44. Los discursos misioneros, de Crespi y Brito, coinciden en cuanto a su interés por que el Oriente fuera conocido en los ámbitos nacional e internacional. Se proyectaba a los jíbaros como salvajes, guerreros indómitos e infieles pero redimibles, una vez que atravesaran por los procesos civilizatorios introducidos por los salesianos. Los religiosos correlacionaron al indio con el infiel, así destacaban su obra redentora (Pagnotta 2017, 129). Cabe observar en esta estrategia una vía para colonizar la cultura del pueblo shuar.

Continuando este recorrido por los distintos stands, el Servicio Informativo Interamericano, parte de la cooperación estadounidense en Ecuador, contribuyó con la proyección de producciones de cine que vinculaban al público con el contexto político global del momento, la Segunda Guerra Mundial. Decorada con banderas norteamericanas y ecuatorianas e “infinidad de carteles con propaganda democrática”,³⁴ la sala transparentaba la posición del Ecuador en el conflicto. Se observaron la invasión del ejército nazi a Checoslovaquia, la guerra en los mares y la entrada de las tropas anglo-norteamericanas en Túnez, “El público aplaudió cuando ondearon las banderas norteamericana e inglesa en África del Norte”.³⁵

La prensa y la radio difundieron de manera pormenorizada los actos relacionados con las exposiciones. Las emisoras Radio Oriente Ecuatoriano y Radio Juventud, en cadena, transmitieron los actos de inauguración. Todo lo que ocurría en aquellos eventos podía escucharse por la “onda corta”, en todas las instalaciones del Colegio Militar: “Los poderosos altoparlantes de la Philips hacen llegar estas transmisiones a todo

³⁴ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró este certamen en el Edificio del Colegio Militar”. 3 de octubre de 1943, 1, 6.

³⁵ *El Comercio*, “Se clausuró Exposición Orientalista haciéndose la entrega de los premios”, 13 de octubre de 1943, 1.

el público repartido por las avenidas, jardines, patios, galerías y bosques de La Pradera”.³⁶ Artistas ecuatorianos y extranjeros aportaron a las celebraciones, como el escultor Alvarado y el pintor Salguero del Ecuador;³⁷ se apreciaron las pinturas de Jean Shreuder, con motivos orientales.³⁸ El estand de los lavadores de oro se decoró con la pintura de Mideros, “La fundición del oro”.³⁹ Para animar el ambiente, participaron las cinco estudiantinas de Quito, a más de las bandas militares. El fondo musical lo puso a diario la Banda del Batallón Eloy Alfaro.⁴⁰

Los dispositivos del Estado para conocer y gobernar

La gobernanza, dice Trouillot, es más viable a partir de la producción de un lenguaje y de un conocimiento previos sobre la población, para lo cual se requieren herramientas teóricas y empíricas que la clasifiquen, la ordenen en series y la regulen (Trouillot [2001] 2003, 151). Con fines de control se han desarrollado herramientas teóricas y empíricas como el censo, el mapa y el museo, dispositivos que, al producir conocimiento sobre los objetos y personas a los que organizan, resultan “instituciones de poder” (Anderson [1993] 2006, 228). Prieto mira a los censos como procedimientos para la formación de las naciones y destaca el carácter político de estos instrumentos que, para administrar a la población, crean identidades, las ordenan y las vuelven legibles y predecibles (Prieto 2015b, 30). Anderson advierte sobre los museos, su tónica profundamente política. Desde la primera mitad del siglo XIX, adquieren forma y función cuando las zonas colonizadas entran en la época de la “reproducción mecánica” y la visualización del mundo se propaga a través de los medios impresos. De esta forma, los Estados coloniales imaginaron sus territorios que incluían “la naturaleza de los seres humanos que gobernaban” y “la geografía de sus dominios” (Anderson [1993] 2006, 229).⁴¹ Estos principios guiarían, de

³⁶ *El Comercio*, “Gran Exposición Orientalista”, 5 de octubre de 1943, 3.

³⁷ *El Comercio*, “El primero de octubre se inaugurará la Exposición Orientalista Nacional”, 11 de septiembre de 1943, 1.

³⁸ *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

³⁹ *El Comercio*, “Gran Exposición Orientalista”, 5 de octubre de 1943, 3. Se recalca que la obra de Mideros fue cedida en calidad de préstamo por el gerente del Banco Central, don Alberto Alcívar.

⁴⁰ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

⁴¹ Hace referencia al Estado colonial tardío en el sudeste asiático.

una u otra forma, a los organizadores de las exposiciones orientalistas. En el pabellón histórico, la posición ecuatoriana en el conflicto con el Perú se respaldaba con materiales gráficos y maquetas.

Los militares del IV Departamento de Oriente implantaban la presencia estatal en las fronteras, ello exigía conocer el territorio para protegerlo, con cuyo fin confeccionaron mapas, fotografías y esquemas que fueron expuestos; su croquis del Oriente sería considerado para la época, “el más completo que existe”.⁴² El Servicio Geográfico Militar presentaría la “organización técnica del Estado”, sección de las Fuerzas Armadas que hizo públicos sus instrumentos de trabajo como las placas y maquinarias para la reproducción cartográfica.⁴³ Los mapas moldean la imaginación sobre el espacio (Anderson [1993] 2006, 239); así, la visión que ofrecieron los militares no se concentró en el Oriente solamente, sino que abarcó todo el país: la Costa, con su perfil en Manabí y Guayas, Puná, Bahía de Caráquez y Galápagos. Quito fue representada como parte del crecimiento urbano del Ecuador. Los mapas que se elaboraron a partir de la reproducción mecánica portaban una nueva mentalidad estatal de dominio y control. Como los censos, los mapas se construyen a partir de clasificaciones totalizadoras y, cuando son parte de los recursos de legibilidad del Estado, permiten alterar la realidad y reinventarla (Scott 1998, 2).

A fin de objetivar el cumplimiento de su misión, los Hijos de Don Bosco seleccionaron la experiencia de la misión de Macas expuesta con afiches y gráficos. La riqueza natural se resumió en pequeñas colecciones de insectos, maderas, minerales y plantas.⁴⁴ Interesada del mismo modo en estar al corriente de la distribución de la abundancia mineral del subsuelo y la superficie del país estaba la empresa Shell, su stand desplegó un mapa obtenido por los métodos de fotografía aérea que permitía conocer la ubicación “exacta” de las poblaciones del Oriente y sus reservas bajo tierra. La empresa puso a consideración del público una colección de fósiles de miles de años de antigüedad, obtenida en sus estudios para la datación del suelo que contiene la riqueza mineral.

⁴² *El Comercio*, “Emocionante acto patriótico se realizó ayer por los jibaritos que nos visitan”, 18 de septiembre de 1943, 6.

⁴³ *El Comercio*, “Gran Exposición Orientalista pro Misiones Salesianas”, 22 de septiembre de 1943, 8.

⁴⁴ *El Día*, “La Exposición Orientalista. Ayer se inauguró”, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

La estadística, como instrumento de legibilidad, pasó a constituir “la ciencia del Estado”. Hacia el siglo XVII, aportó con un conocimiento de los elementos que permitían a este poder construirse como tal (Foucault 1984, 15). Este formaba parte de los componentes más importantes de una renovada racionalidad política, el “biopoder”. Con ello, la vida y sus mecanismos se introducen en el dominio de los cálculos explícitos y así el saber consigue atribuciones que lo convierten en agente de cambio de la vida humana (Foucault 1984, 17-19). Con la utilización de recursos estadísticos, en la exposición apareció la materialidad del Estado. A través gráficas de esta índole, se apreciaron en su extensión reducida y convertidas en cifras, las obras públicas realizadas por las Fuerzas Armadas en las provincias de Santiago-Zamora y Napo-Pastaza. Se exhibieron el plan vial de las misiones religiosas, el gráfico de las carreteras construidas y en estudio, álbumes demostrativos de la construcción del puente sobre el río Topo.⁴⁵ Así, la presencia palpable del Estado se mostró a través de la construcción de vías de penetración hacia el Oriente, como estrategias de posesión y sujeción del espacio (Harvey 2005). Distintos actores trazaron caminos y abrieron trochas para llegar a diversos puntos de la selva.

La Junta Orientalista de Chimborazo informó, con gráficos, croquis y fotografías, sobre la obra que realizaba “con sus propios esfuerzos”, en la que se apreciaba la construcción de un camino que uniría a Riobamba con Huamboya y Macas. La Junta Orientalista de Chimborazo construyó más de 40 km de camino, con el apoyo de todos los pueblos de Chimborazo y del Municipio de Riobamba.⁴⁶ Los acontecimientos de aquellos días se caracterizaron por las manifestaciones de patriotismo.

El número cumbre de la “raza” jíbara

El desfile de aquella tarde de septiembre de 1944 fue protagonizado por los niños y niñas jíbaros preparados con antelación para demostrar ante el resto del Ecuador sus habilidades físicas e intelectuales.⁴⁷ En Sevilla

⁴⁵ *El Comercio*, “Gran Exposición Orientalista Pro Misiones Salesianas”, 18 de septiembre de 1943, 3.

⁴⁶ *El Comercio*, “Gran Exposición Orientalista”, 5 de octubre de 1943, 3.

⁴⁷ Elías Brito (sdb) anunció en el contexto de la Exposición de 1943, que los niños shuar se preparaban para la Exposición de 1944. *El Día*, “Una espléndida exposición de lo que es nuestra región oriental”, 13 de septiembre de 1943, 3.

Don Bosco, en los internados de niños y niñas y en la casa de la misión, se vivía una agitación especial, se organizaba la logística para la “Exposición Orientalista”.

Por la celebración del cincuentenario de la fundación de las misiones, deben partir a la Sierra 30 jibaritos. Dichos jibaritos vienen preparándose desde mucho antes con canto, deportes, gimnasia calisténica. Viajan también 3 familias de jíbaros y jíbaras típicos con el mismo fin.⁴⁸

Las casas salesianas de Macas, Sucúa, Méndez, Limón y Gualaquiza se sumaron al envío de emisarios y realizaron variedad de actos presenciados no solo en Quito, sino que se extenderían a las ciudades más importantes del país, Guayaquil y Cuenca.⁴⁹ El tren que transportaba a la comitiva contó con auspicios del Ministerio de Obras Públicas, en “dos carros expresos... desde El Tambo hasta esta capital”.

Los festejos salesianos condujeron al público hasta la escalinata del Instituto Nacional Mejía en Quito. Allí se alineó la “guardia de honor”, compuesta por un escuadrón de niños y niñas jíbaros vestidos como “*boy y girl scouts*” (niños y niñas exploradores), un conjunto de sus parientes integraba parte del público.⁵⁰ Los asistentes entonaron el Himno Nacional y Elías Brito (sdb) disertó sobre el significado del acontecimiento que presenciaban:

Hacer una demostración de los frutos obtenidos durante cincuenta años de intensa labor de los misioneros salesianos en pro de la civilización del indio del Oriente, la formación de poblaciones progresistas en la selva y la incorporación de sus habitantes a la nacionalidad ecuatoriana.⁵¹

Las palabras de Brito hacían partícipes a los asistentes de un lenguaje compartido que escucharon atentos el presidente Velasco Ibarra, sus ministros de Defensa Nacional y Oriente, Economía, Educación Pública y Tesoro. Participaron del acto las dignidades de la Iglesia católica encabezadas por el nuncio apostólico de la Santa Sede.

⁴⁸ AHMS, Fondo Casas Cerradas, Crónicas, caja Gualaquiza AG.1, Cronohistoria de Sevilla Don Bosco, 1927-1957.

⁴⁹ En todos estos puntos, los salesianos tenían ya erigidas sus misiones, escuelas e internados. *El Día*, “Bienvenida para brigada de exploradores jíbaros fue esta tarde a las 6 p. m.”, 22 de septiembre de 1944, 5.

⁵⁰ Como parte de la muestra en el Colegio Mejía los indígenas montaron un telar en el que hacían demostraciones constantes de cómo funcionaba. *El Comercio*, 2 de octubre de 1944.

⁵¹ *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

Concurrieron varias delegaciones diplomáticas y altas autoridades civiles y militares. Su presencia y la del numeroso público que se sumó validaban la participación de los salesianos en la construcción del Estado en el suroriente del Ecuador, con la civilización al pueblo “jíbaro”. Acto seguido, en el *estadium* del Colegio Mejía, los niños shuar ofrecieron la “Gran revista de gimnasia rítmica”, dando muestras de haberse sumado al mundo moderno. Se la mencionó como el “número cumbre de la raza jíbara que presentó la brigada de exploradores”. Más de cien jibaritos descalzos marcharon vestidos con chaqueta y pantalón kaki y grandes pañuelos al cuello. Las bandas del Ejército y del Instituto Merchán de los salesianos de Cuenca⁵² pusieron el fondo musical con aires marciales y las notas del Himno Nacional.

Ese canto al unísono provoca experiencias de simultaneidad entre las personas que recitan las mismas melodía y letra, es la realización física de la “comunidad imaginada en forma de eco” (Anderson [1993] 2006, 204). Anderson destaca que estas formas de expresión tienen semejanza con los rezos y comunicación con lo sagrado, en las distintas religiones. Los himnos, así como los eslóganes e insignias y los desfiles de masas, tienen por función mantener el orden político (Cohen 2011, 61). Los símbolos atraviesan por un proceso de mistificación; a más de ofrecer cohesión se suman al ritual y, en este contexto, imprimen en la gente el valor de la sociedad y sus sentimientos sociales. Generan unidad pese a los conflictos que puedan existir en el interior del grupo (Cohen 2011, 63).

A continuación, los jibaritos formaban hileras y pelotones hasta agruparse en el centro, en formas de caracol. Marchando uniformemente, juraron lealtad a la bandera ecuatoriana ante el superior de la Misión Salesiana en Gualaquiza, el padre Simonetti.

Ellos prometieron con toda la fuerza de su acento robusto, defender y aún morir en defensa de la bandera y de la patria ecuatoriana. Luego tomaron posiciones los gimnastas, a espacio de unos dos metros entre cada uno, con varias filas para ejecutar movimientos de brazos, piernas, tronco, etc., hicieron ejercicios vistosos con banderitas ecuatorianas y blancas.⁵³

⁵² Se trataba de una institución educativa regentada por los salesianos en la ciudad de Cuenca, dedicada principalmente a la enseñanza de artes y oficios.

⁵³ *El Día*, “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente”, 6 de octubre de 1944, 8.

El público aplaudía, mientras los jibaritos entonaban el Himno del Oriente y aclamaban: “¡Viva el Ecuador!”, “¡Gloria al Ejército Ecuatoriano!”. El presidente Velasco Ibarra, en su discurso, solicitó la “cooperación nacional” en bien de la región y felicitó a los salesianos y a la Iglesia católica por su “don de adaptación a las circunstancias de la vida”.

Consideraba el presidente que su obra era “magnífica y favorecía a la especie humana”.⁵⁴ La condición de adscripción y pertenencia de los jóvenes jíbaros a una misma patria se reflejaba en aquellos rituales del Estado, “actos formalizados, expresivos portadores de una dimensión simbólica” (Segalen 2005, 32). La interpretación de aquellos símbolos como un ejercicio colectivo los dota de sentidos compartidos que actúan como factor aglutinante del grupo.

La jura de la bandera –símbolo del Estado ecuatoriano– es un rito de paso que, de manera regular, protagonizan los jóvenes ecuatorianos cuando se acercan a la mayoría de edad, una vez que han atravesado por procesos educativos que les permiten tener conciencia de que están asumiendo la pertenencia al Ecuador como nación. Rutinas, reglas y rituales de mando constituyen formas culturales de dominación (Corrigan y Sayer 2007, 44), mediante las cuales el Estado entra en contacto con sus asociados (Lagos y Calla 2007, 19). Cabe observar la dimensión sagrada del rito, Durkheim ya llama la atención sobre la importancia del ritual, en su sentido religioso, en las sociedades contemporáneas (Segalen 2005) en cuanto busca instituir, “sancionar y santificar el nuevo orden” (Segalen 2005, 54). Asigna un estatus y estimula al promocionado a vivir de acuerdo con las expectativas sociales relacionadas con su rango. Esta transición de un estatus a otro garantizaría que los jíbaros dejaran de ser una posible amenaza ante la “indefinición” que podrían mostrar en cuanto a su pertenencia nacional y su disposición a defender la frontera.

Al tratarse de un acto público, el rito informa a toda la comunidad sobre la incorporación de quienes lo protagonizan. En esta historia, adquiere un significado especial dada la distancia entre la cultura jíbara y las del resto de ecuatorianos. La demostración de civilidad ofrecida por los jibaritos acercaba aquellos mundos. A más de demostrar que eran ecuatorianos y podían defender las fronteras, habían superado su estado de “salvajismo”.

⁵⁴ *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

Con el espectáculo, el público constató la inteligencia de la “raza jíbara”. Los salesianos mediaron para que a través de la civilización el “músculo obedeciera a la voluntad”. Insinuaban los periódicos que las guerras internas, otro de los distintivos de la cultura shuar, se habrían superado, “por manera que el Señor de la Selva, el dueño de la vida del vecino, ya no utilizará el método de fuerza, sino el de la convicción... el tigre de la selva está ya dominado”.⁵⁵ La descripción del periodista habla de cómo “la disciplina aumenta la fuerza del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye estas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (Foucault 1984, 182).

Parte de la formación de los niños y niñas shuar con los misioneros se inspiró en el *scoutismo*, movimiento que se dirige especialmente a los jóvenes y busca su desarrollo físico, espiritual y mental (Ontiveros 2020). Fue adoptado en las escuelas que los salesianos regentaban en distintos puntos del país.⁵⁶ En el medio ecuatoriano, se lo veía como una estrategia para disciplinar a la juventud para el trabajo y militarizarla, en aquel momento de emergencia bélica.⁵⁷ Las autoridades de educación y las de defensa dispusieron “establecer patrullas de boy scouts en las escuelas”, entre los estudiantes de los grados superiores. Foucault recuerda que el modelo militar fue un medio fundamental para prevenir el desorden civil, que ha tenido influencia local y global. “La política como una técnica de la paz interna y el orden buscó implementar la idea de la armada perfecta, de la masa disciplinada, de una dócil y útil tropa del regimiento en campo y en maniobras y ejercicios” (Foucault 1984, 186).

La compañía de exploradores y exploradoras shuar estaba formada por “jóvenes, adolescentes y otros de muy pocos años que dieron la nota de emoción a las marchas, como si tuvieran madera para soldados”.⁵⁸

⁵⁵ *El Comercio*, “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente”, 6 de octubre de 1944, 8.

⁵⁶ El fondo de imágenes del Archivo Histórico Salesiano contiene fotografías que dan testimonio de la práctica de los exploradores en las escuelas salesianas de Ambato y Riobamba (1941) (Zambrano 2014, 354; Unda Lara y Llanos Erazo 2014).

⁵⁷ El escultismo o *scoutismo* viene del inglés “explorar” y surge para combatir la delincuencia en Inglaterra a inicios del siglo XX. Busca el desarrollo físico, espiritual y mental de los jóvenes para formar “buenos ciudadanos”, <https://www.scout.org/es/node/9691> (ver también Moss 2011). En el Ecuador se inició en Guayaquil en 1913, para luego tomar fuerza en otras regiones del país. En 1968 el Ministerio de Educación declaró obligatoria la formación de Grupos *Scouts* en todas las escuelas y colegios. Acceso el 16 de julio de 2015, <https://bit.ly/3toIwzf>

⁵⁸ *El Día*, “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente”, 6 de octubre de 1944, 8.

De tal manera, se aspiraba a formar a los jóvenes para dar respuesta a “los imperativos de la soberanía nacional”. Es decir, se esperaba que los jóvenes indígenas protegieran las fronteras, lo que implicaba que se les entregaran las armas para defender a una misma patria, como otro mecanismo de volverlos sujetos de un mismo Estado y de una misma nación. Un sentido similar devela el discurso del ministro de Educación Alfredo Vera, en aquel contexto: “La obra de la misión salesiana arrancando de la selva a niños orientales que hasta ayer fueron salvajes y educándolos con amor y patriotismo, haciendo de ellos verdaderos ciudadanos que se han de convertir en centinelas de nuestra patria...”⁵⁹

La distribución del poder en el suroriente plasmada en símbolos y alegorías

Las exposiciones permitieron visibilizar a los salesianos en este contexto temporal, como el eje del poder en el suroriente, del mismo modo, a los militares, en acciones de acompañamiento e impulso. Se trata de un interés compartido, como se expresa en el despliegue simbólico en las exhibiciones, con la difusión de imágenes que exaltan la alianza entre Iglesia y militares e impactan en el público con figuras sugerentes: “En el jardín delantero del Colegio Militar se han instalado varios bombillos eléctricos y una alegoría luminosa de una cruz y una espada con los colores de la bandera nacional”.⁶⁰

Esta convergencia de intereses se condensó de igual forma en el discurso de Elías Brito (sdb) cuando afirmaba que el coronel Borja había “revelado los maravillosos alcances entre la cruz y la espada, o sea, entre los misioneros y los soldados del Ecuador”.⁶¹ La retórica que impregnó el ambiente en las celebraciones que acompañaron a las exposiciones orientalistas, no solo hablaba de las alianzas entre misioneros y militares a fin de incorporar al pueblo shuar a la sociedad dominante y defender la soberanía territorial; además, ponía sobre el tapete la forma en que

⁵⁹ *El Día*, 1 de octubre de 1944.

⁶⁰ *El Día*, 3 de octubre de 1943, 1, 6.

⁶¹ *El Comercio*, 14 de octubre de 1943.

armonizaron sus capacidades para administrar a la población shuar y su entorno, en una relación de sinergia. El presidente Velasco Ibarra explicaba –y a su vez legitimaba– esta distribución de poder en aquella subregión: “He aquí por qué es saludable la obra de los misioneros salesianos y he aquí por qué es admirable la obra del ministro de Defensa que estimula y protege a los Misioneros”.⁶²

Hay circunstancias en que las Fuerzas Armadas acompañaron la gestión misionera, y otras en que la acción fue conjunta y complementaria, en un espacio en el que ambos actores de poder compartían objetivos y, en ciertos casos, estrategias.⁶³ Se destaca la función defensiva de los militares, más aún al tratarse de un territorio amenazado inminentemente por los intereses externos. Políticamente, eso era lo correcto, y desde aquella perspectiva, las Fuerzas Armadas ecuatorianas, tras la derrota del 41, demandaban una legitimación de su poder ante la sociedad para viabilizar la defensa, objetivo que también persiguieron las exposiciones orientalistas.

El papel protagónico de los salesianos se plasmó simbólicamente cuando los jibaritos juraron lealtad a la bandera ecuatoriana –léase al Estado y la nación ecuatorianos–. Llama la atención que, pese a la presencia de autoridades de mayor jerarquía, el propio presidente de la República o el ministro de Defensa, el juramento a la bandera nacional fuera tomado a los jibaritos por el salesiano Simonetti –superior del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza–.⁶⁴ El hecho visibiliza la legitimidad que los más altos representantes del poder en el Ecuador otorgaban públicamente a los salesianos en su jurisdicción. Simonetti, por otro lado, había sido el guía de este proceso de ecuatorianización –o representaba a quienes lo habían sido– y debía llevarlo hasta su momento culminante, recibiendo él mismo la asunción de los jibaritos de su identidad como ecuatorianos.

⁶² Intervención del presidente Velasco Ibarra en el acto de inauguración de la Exposición Orientalista de 1944, en el colegio Mejía, Quito, 24 de septiembre de 1944. *El Día*, “El día de ayer tuvo lugar la inauguración de la Exposición Orientalista”, 25 de septiembre de 1944, 3.

⁶³ AHMS, Fondo Casas Cerradas, caja Vicariato Apostólico de Méndez, exp. 31. “Comunicación que el jefe del IV Departamento Militar de Oriente, Cnel. L. A Rodríguez envía José Corso (sdb), inspector de los Salesianos en el Ecuador. Circular N. 14-F-2. Asunto: Conveniencia de penetración en el Oriente. De Ministerio de Defensa Nacional IV Departamento de Oriente a P. José Corso”, Quito, 13 de marzo de 1943. Allí el militar destacaba la importancia de que los miembros de la misión avanzaran a colonizar regiones que aún estaban fuera del control de la civilización.

⁶⁴ *El Día*, “Una interesante revista de gimnasia presentaron los jíbaros de nuestro Oriente”, 6 de octubre de 1944, 1.

El paso de una condición “salvaje” a una “civilizada” estaría escenificado por aquellos niños y niñas cuando, al llegar a Quito, la tarde del 22 de septiembre de 1944, marcharon por las calles, ataviados a la usanza shuar para, dos días después, jurar fidelidad a la bandera ecuatoriana y dar una muestra de gimnasia ante las principales autoridades del Ecuador, uniformados como niños y niñas exploradores. Es decir, sujetos al Estado a través de un proceso de disciplinamiento que les abría paso al estatus de “ciudadanos y ciudadanas” ecuatorianos, es decir, a integrarse según la “corriente civilizadora de su tiempo”.

“Existen dos significados para la palabra sujeto, estar sujeto a alguien, más por control y dependencia, y atado a su propia identidad por una conciencia de autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta a alguien a algo” (Foucault 1984, 20-21). Los jíbaros entran en este proceso desde ambas perspectivas como pretendo visibilizar en estas páginas. El hecho de que los niños y jóvenes se presentaran descalzos en el solemne acto de jura de la bandera resume el nivel de su proceso de ciudadanización. Si bien no calzaban las botas que completan el uniforme de los exploradores, ello no obstaba para que portaran el estandarte y las armas para la defensa del territorio ecuatoriano. Por otro lado, en el imaginario dominante, los indígenas iban descalzos, lo que habla de la concesión de una ciudadanía parcial y no total a los “jibaritos”.

Capítulo 7

Frontera, defensa, militares y vigilancia

En este capítulo enfatizo en la relación entre el resguardo de la frontera suoriental y la construcción del Estado y la nación en el Ecuador, acción en la que participaron las Fuerzas Armadas, los misioneros y el pueblo shuar. Tras una reflexión sobre la violencia como uno de los componentes con-naturales al Estado moderno en su faceta coercitiva, examino otra de las conversiones del pueblo shuar, cuando se autodefinen como ecuatorianos –y no peruanos– para la defensa de la frontera. Me detengo en la presencia de los militares como defensores de la soberanía territorial y exploro en la naturaleza de la patria-nación que imaginan y a la que se deben.

En este libro, el análisis de los militares y su forma de acción en el mundo shuar toma un viso distinto al enfoque que adquiere la intervención de los salesianos, lo que responde básicamente al tipo de registro de cada institución a la que tuve acceso. Los misioneros archivaron cuidadosamente documentos que permiten rastrear al pueblo shuar en sus aspectos cotidianos, en relación con la misión en particular, contrariamente a lo que ocurre con el material castrense que no ha sido bien conservado. Estos documentos han tenido problemas en su preservación y almacenamiento, y apuntes como los diarios de campo, cuadernos de relatoría válidos para la zona, por ejemplo, no se encuentran disponibles, situación que impide mayores acercamientos por esta vía.

Intento superar estas carencias con otro tipo de fuentes que se encuentran en el archivo del Centro de Estudios Históricos del Ejército o material de segunda mano escrito por miembros de las Fuerzas Armadas,

a más de la memoria oral. Si bien parte de los hechos que refieren los portadores de la información procedente del contexto militar nos remiten a un momento posterior al orden temporal planteado para esta historia, los tomo en cuenta pues, desde una mirada retrospectiva, son el efecto de los procesos de ecuatorianización que atraviesa el pueblo shuar a manos de los misioneros salesianos y que examino en los capítulos previos.

Finalmente, el propio archivo salesiano aporta con insumos de primera mano pertinentes a los objetivos de este capítulo que han sido importantes para las reflexiones que presento a continuación.

Las secuelas de una frontera no demarcada y la acción del Estado como portador legítimo de la violencia

El “este de los Andes” (Taylor 1999) ha mantenido históricamente un estatus especial como espacio fronterizo. La frontera, para el período y espacio de interés, porta una doble connotación, aquella que conlleva un sentido ideológico y cultural en el que se inscribe, por ejemplo, la demarcación de fronteras étnicas (Barth [1969] 1976, 10). Es decir que, las diferencias entre grupos étnicos no dependen de la ausencia de contacto con el otro, sino que justamente será la cercanía por sobre la distancia, lo que determine estas relaciones, son el “fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales” (Barth [1969] 1976, 10).

Otra de las connotaciones que involucra el término ‘frontera’, en este contexto, informa sobre la posesión soberana del territorio por parte de los Estados, lo que topa el campo de la geopolítica (Espinosa 1999; Sevilla 2011; Hepple 1992). Allí los planos ideológico y territorial se combinan y se influyen mutuamente. En adelante, caracterizo la frontera en su contenido territorial (Sevilla 2011; Espinosa 2010a), dadas las particularidades del suroriente.

Al independizarse de España, Colombia, Ecuador y Perú, países andinos, constituyeron un incipiente sistema de Estados, basado en alianzas corporativas (Klaiber 1996; Espinosa 2010a), y asumieron identidades territoriales, según el esquema del Estado soberano de la época. Las dinámicas internacionales definieron que los nuevos territorios de los

Andes fueran similares a los de otras geografías que requerían la definición de “dominios territoriales”. Las nuevas instancias se guiaron por ciertas normas de convivencia, entre ellas, el respeto a la soberanía de los otros Estados y a la razón de Estado (Espinosa 2010b, 77). Fueron puntos de referencia, igualmente, la protección de sus recursos, factores que demandaron el cuidado de las fronteras. Se basaron en límites que debían constar en los mapas y atlas geográficos y en el reconocimiento por parte de los demás Estados.⁶⁵ Sin embargo, en esta definición para los países andinos no se contó con un proceso acabado, al momento de su nacimiento en calidad de repúblicas, y la demarcación de hitos limítrofes quedaría inconclusa.

La delimitación entre Colombia, Perú y Ecuador se basó en la Ley Grancolombiana de División Territorial de 1824; los límites entre Ecuador y Perú estuvieron definidos en el mapa, pero permanecieron sin demarcación física (Capello 2010; Sevilla 2011). En la segunda mitad del siglo XIX, surgió el interés por colocar los hitos definitivos cuando el Perú buscó ganar derechos de posesión sobre el alto Amazonas, al implantar flotas de transporte fluvial y conseguir participación directa en el traslado e intercambio de los productos amazónicos (Soria 2007).

Colombia y Perú tampoco mostraban claridad en su demarcación limítrofe y escenificaron fricciones que llegaron a las armas en diferentes momentos. El equilibrio político en América del Sur, en la primera mitad del siglo XIX –y en lo posterior– estuvo atravesado por juegos “bilaterales o triangulares”, en los que se percibían resquemores mutuos, momentos de complicidad y enemistad (Espinosa 1999). Así, a lo largo de buena parte de la historia republicana, la Amazonía de los tres países ha constituido foco de disputa territorial, condición atravesada por factores tanto económicos como políticos y socioculturales (Taylor 1994c).

Esta situación requirió la protección de las fronteras y cuidado de la zona y su gente, con énfasis en la segunda mitad del siglo XIX y siguientes décadas del XX, cuando el boom de la exportación de las gomas elásticas estimuló las aspiraciones peruanas de ampliación territorial. Las políticas

⁶⁵ Sobre el significado político de la representación a través de mapas ver Sevilla (2011). Esta autora hace interesantes alusiones a esta práctica por parte del Ecuador, frente a los países vecinos, Perú y Colombia. Ver también Capello (2010) y Scott (1998).

estatales del Ecuador para la consolidación de las fronteras humanas se identificaron a lo largo de los siglos XIX y XX; sin embargo, solo desde la década de 1940 estas respondieron a la necesidad de tomar posesión de los espacios nacionales a través de una mayor presencia humana, y procuraron procesos de colonización y construcción de vías de comunicación (Harvey 2005; Salazar 1986; Esvertit Cobes 1995; Pagnotta 2016).

Hasta tanto, la propia organización militar de la región se mostró cambiante y poco clara. El Ecuador se dividió en distintas “zonas militares”, entre 1902 y 1905, la región oriental no aparecía como una zona diferenciada, sino que se hallaba repartida en distintas provincias serranas. Desde los años 1930, se la divisa en la separación del país por zonas militares, lo que muestra que la preocupación por la defensa de la Amazonía se produjera con un ritmo paulatino (Cuesta 2013). Solo a partir de la década de 1940, las Fuerzas Armadas adquirieron un mayor perfil profesional, situación que coincide con los avatares de la Guerra Fría (1947-1991) que convirtieron a las fuerzas armadas de los países latinoamericanos en partícipes de la defensa de la seguridad hemisférica, liderada por Estados Unidos, bajo los lineamientos de la Doctrina de Seguridad Nacional (Loveman 1999; Ortiz 2006a; Cuesta 2013).

Su cualidad coercitiva diferencia al Estado de otras entidades en el seno de la sociedad. Así, quién y cómo ejerce esa violencia ha constituido un tema central de los clásicos sobre la idea del Estado, a lo que Marx añadió la noción del carácter clasista del Estado a través de la creación de la *illusio* de la igualdad y el bien común, distinción clave entre el Estado moderno y aquel del antiguo régimen. Se trata de un campo de violencia, en tanto la simetría, como condición de la convivencia humana que plantea el Estado moderno, no pasa de ser una ilusión (Marx [1852] 2005).

Lo político, en sentido propio o específico, es una parte analítica del fenómeno más general de la dominación social, marcada por la supremacía en el control de los medios de coerción física en un territorio exclusivamente delimitado. “Tanto el elemento de supremacía de coacción como el de territorialidad son necesarios para definir la especificidad de lo político-estatal”, es decir, coacción y territorialidad serían componentes específicos de la dominación política (O'Donnell 1978, 1159).

El sentido de lo político expresado por O'Donnell antagoniza con la propuesta de Abrams ([1977] 2000), y con las de algunos de sus seguidores, quienes no perciben como necesaria la supremacía de la coacción y la territorialidad para definir la especificidad de lo político-estatal. Al rastrear al Estado en relación con las demandas conflictivas de los ciudadanos sobre la dominación legítima, Nugent y Krupa (2015) hallan que el significado que las personas otorgan al poder estatal y la violencia, se concentra en el proceso de formulación de las demandas por parte de la ciudadanía hacia el Estado, y sugieren que, para entender la formación del Estado, resulta útil mirar a la violencia como raíz de un proceso cultural que intenta normalizar y legitimar el sometimiento político organizado en sociedades a gran escala, –la “legitimación de lo ilegítimo”, de la que habla Abrams–. Desde esta perspectiva, existe una violencia directa cuando se postula al Estado como el centro de la práctica política; así, estos autores dotan de un nuevo matiz al debate.

Pierre Bourdieu (1993, 3) se suma a la discusión y encuentra que, desde el Estado, emana hacia los gobernados una violencia que se inscribe en los campos tanto físico como simbólico y enfatiza en este segundo aspecto. Si el Estado puede ejercer este modo de violencia es porque logra encarnarse en la objetividad bajo la forma de “estructuras y mecanismos específicos y también en la subjetividad”. Bourdieu se refiere a lo que podríamos llamar una internalización del Estado en los individuos, al encarnarse en los “cerebros” a manera de “estructuras mentales, de categorías de percepción y de pensamiento”, lo que ha dado paso a su naturalización: “la institución instituida hace olvidar que es la resultante de una larga serie de actos de institución y se presenta con todas las apariencias de lo natural” (Bourdieu 1993, 3). De tal manera, los soldados hacen un acto de presencia desde distintos ángulos que se manifiestan en variados momentos históricos.

Los militares en la defensa de la nación

Para el caso ecuatoriano, los soldados se formaron bajo la influencia de misiones militares que trajeron consigo propuestas de procedencia europea. En el año 1902 llegó para profesionalizar a los soldados ecuatorianos

la Misión Militar Chilena que, a su vez, recibió influencia de militares alemanes. Estos instructores extranjeros habrían pensado en la formación del “ejército del pueblo”, la “nación en armas” para la defensa —es decir, la población entera volcada al cuidado de la patria, coordinada por los militares—. Son conceptos europeos difundidos por germanos que llegaron hasta América Latina a través de las misiones militares de la escuela prusiana, la cual influyó en la formación militar y política chilena (Rouquié 1982; Ortiz 2006a; Cuesta 2013). Desde aquella perspectiva la nación se concibe como una comunidad definida culturalmente y con un valor cuasi sagrado (Llobera 1996; Loveman 1999). Dos décadas más tarde, una nueva misión militar de origen italiano llegaría con fines similares (Ortiz 2006a; Cuesta 2013).

Esa idea nacional demandaba una homogeneidad cultural y humana, condición distante para el caso ecuatoriano, caracterizado más bien por la diversidad cultural y étnica de sus pueblos y la fragmentación geográfica. Construir la nación en armas demandaba, por lo tanto, allanar la diferencia e igualar a todos los ecuatorianos según las normas de la cultura dominante (Ortiz 2006a). El riesgo que encarnaba el Perú para la soberanía ecuatoriana otorgó mayor dimensión a la necesidad de priorizar la defensa desde el Estado y generó un imaginario territorializado de la patria, en el que el territorio está ligado a la construcción de la nación, de la identidad y las raíces con un sentido afectivo de patriotismo (Espinosa 1999). La apropiación del territorio implicaba, a su vez, la generación de sentimientos de adhesión al Ecuador como nación, por parte de quienes lo habitaban, incluidos los indígenas amazónicos, como otra de las medidas de resguardo territorial (Ortiz 2010).

Al mismo tiempo, el Estado robusteció a las Fuerzas Armadas como una institución multifuncional y diversa, ocupada de la defensa externa y de la seguridad interna como tareas esenciales. En tal virtud, ejercieron apoyo directo a la población con acciones que regularmente les corresponden a otras dependencias del Estado,¹ referidas especialmente al bienestar de la comunidad. Los militares se relacionaron con las poblaciones

¹ Las Fuerzas Armadas destacan en distintos espacios y circunstancias, en la historia ecuatoriana durante la República, no solamente cuando se trata de acciones relativas a la defensa. Pero pueden hacerlo justamente a nombre de la defensa (Ortiz 2006a; Cuesta 2013).

distantes en las que se internaban para la defensa donde, por lo regular, compartieron escenario con las misiones religiosas. La vocación a favor de la sociedad les llegó a los soldados ecuatorianos desde los primeros años del siglo XX, cuando se formaron como un ejército que se debe a la comunidad (Ortiz 2006a).

Desde aquella perspectiva, se amplió el ámbito de acción de la defensa y surgió la “función social y política del soldado moderno”, guiado por el ideal de progreso y con la proyección de las instituciones militares sobre la sociedad para propiciarle mejoras a través de la educación como un aporte social y material para la ciudadanía (Guerrero 1924). Desde un enfoque militar, que se remonta a las primeras décadas del siglo XX, había que apoyar los avances tecnológicos, científicos y viales, propiciar el intercambio interno y externo, así como la incorporación de las poblaciones distantes a la civilización (Larrea Alba citado en Paz 1938).

Selmeski (2001, 4) plantea que la falta de efectividad de la administración estatal civil en la provisión de servicios básicos, subsanada por las fuerzas armadas, las proyecta no como las guardianas de la patria, sino como la personificación del propio Estado (Selmeski 2002, 12). La interpretación que ensayo en estas páginas coincide con esta “personificación del propio Estado”, sin embargo, se distancia en su “falta de efectividad” para justificar esta forma de presencia. En los márgenes, propongo, el Estado vuelve efectiva su acción encarnándose en otras entidades. En el caso de las fuerzas armadas, esta institución es parte del Estado, pero diversifica sus funciones para cumplir con la tarea de resguardar la frontera. Es decir que no es la “falta de efectividad” lo que convierte a las fuerzas armadas en la personificación del Estado, más bien el Estado mantiene como lógica de funcionamiento el recurrir a sus ejércitos como los medios legítimos, su brazo armado, para llegar a esta frontera.

En su vínculo con la autoridad estatal, la acción de los militares difería de la de los misioneros, cuyo ejercicio, como recalco en esta obra, respondía a una delegación de poder. La ejercida por los militares era una asignación de funciones, una vez que las Fuerzas Armadas ecuatorianas estaban inmersas en la estructura del Estado y establecían alianzas estratégicas con otros actores cuya delegación era más específica en los procesos de dominación, como lo hicieron con los misioneros en determinadas

circunstancias. El Estado, en cualquiera de sus locaciones, no es un “objeto estático”, sino que muestra su movimiento y capacidad de adaptación para cumplir con sus objetivos (Asad 2008, 53). Cabe pensar estos como recursos de esta forma de dominación política para operar en los márgenes donde, en caso contrario, no lo conseguiría.

La patria-nación

En su imaginario sobre sí mismos, los militares ecuatorianos se deben a la nación a la que homologan con la patria. “La Patria”, en el discurso militar, condensa al Estado y la nación. Esta mirada se ajusta a su propia experiencia nacional y a los modelos nacional-territoriales del Estado. En el Ecuador, como en los demás países latinoamericanos, los militares se han arrogado, a lo largo de la historia republicana, la responsabilidad de construir la nación con la defensa frente a las amenazas internas y externas como su razón de ser (Loveman 1999, XI; Rouquié 1982; Ortiz 2006a; Cuesta 2013). En el discurso de los militares en torno a la defensa se funden narrativas que perciben a la patria como algo material, abstracto y sacralizado. Abstracto y sacralizado en la serie de símbolos que se despliegan y el lenguaje para representarla, y material cuando defienden al territorio y su gente con las armas o sin ellas. Construyen caminos y obras públicas para generar presencia humana organizada en estos territorios, así también, trabajan en operaciones preventivas de conflictos que amenacen la seguridad interna del Estado (Ortiz 2006a).

Pese a declararse apolíticas, como defensoras de la patria, las fuerzas armadas latinoamericanas han tenido amplia participación en el diseño del manejo del poder en los distintos países de la subregión, desde su nacimiento como repúblicas, a lo largo del siglo XX (Loveman 1999, XVI). En buena parte de estos países, el Ecuador entre ellos, variedad de funciones que regularmente no les competen a los militares –desde el deber ser– son el resultado de decisiones militares, y las sociedades en que se desempeñan legitiman esta acción y suelen esperar que así suceda (Loveman 1999, XVI). Son buscados como árbitros del conflicto político civil o como soporte de la comunidad, acciones que desempeñan cuando se los requiere para la seguridad y la defensa (Ortiz 2006a).

Es en esta forma de relación que se establece entre el Estado, encarnado en los soldados, y la población –la nación– donde se afianza parte de los rasgos patriarcales construidos desde la masculinidad marcial (W. Brown 2006), en los que se fundamentan el Estado moderno y las fuerzas armadas como portadoras legítimas de la violencia (Weber [1922] 1964). Si bien las amenazas que enfrenta la patria pueden variar, así como sus enemigos (Hepple 1992), en el discurso militar del siglo XX el “rol básico de las fuerzas armadas –la defensa nacional y la seguridad– es inamovible (Loveman 1999, XI).

Desde fines de la década de 1940, los soldados latinoamericanos se formaron en escuelas estadounidenses o en otros centros en América Latina que operaban juntamente con las Fuerzas Armadas de ese país, en las que se imparte la Doctrina de Seguridad Nacional. En aquel contexto de Guerra Fría, estas fueron parte de las acciones tendientes a evitar la difusión del comunismo que vio en los militares de los países latinoamericanos el eje de esta estrategia defensiva para la subregión (Ortiz 2006a; Molina Flores 1993). Entre 1830 y 1945, las Constituciones políticas del Ecuador enunciaron las funciones de los militares como “guardianes del orden interior y defensores de la integridad territorial” (Molina Flores 1993, 70). Más tarde, aparece la noción de seguridad y, en la Constitución de 1978, se define como seguridad nacional. Desde esta lente, la seguridad es concebida como requisito para la estabilidad y el orden internos (Schirmer 2001, 317), y como una “condición social” que debe crearse y preservarse con base en “el bienestar, progreso y perfeccionamiento de la colectividad nacional” (Aulestia Mier 1969, 10). Se propiciaron así las condiciones de posibilidad para la participación militar en la consecución del desarrollo (Molina Flores 1993, 70), momentos que estrecharon las relaciones de los soldados con la comunidad, integrados al discurso de la patria.

La Guerra del 41 y la construcción del Estado y la nación

A raíz del episodio bélico de 1941 frente al Perú, en la sociedad ecuatoriana se difundió un nuevo *ethos* militar (Loveman 1999), una visión en la que la soberanía y seguridad de la patria están constantemente amenazadas y en confrontación de potenciales situaciones críticas contra las cuales

debe ser defendida por las fuerzas armadas (Loveman 1999, XI).² Este diseño del Estado con respecto a las fuerzas del orden, a la estructura, doctrina y misión militares en el Ecuador, se prolongó hasta 1998, y halla referente en el episodio bélico de 1941, en el que los enfrentamientos armados arrojaron resultados negativos para lo que el Ecuador consideraba su integridad territorial. Ello condicionó un nuevo proceso de institucionalización militar y resignificación de la doctrina y misión del aparato castrense. La firma del Protocolo de Río de Janeiro, en 1942, con la consiguiente pérdida de más de la mitad del territorio de aquel entonces, fue vista como “desastrosa”, desde el imaginario social ecuatoriano (Cuesta 2013).³ Tras la derrota militar y política implicada en los acontecimientos de 1941 y 1942, el ministro de Defensa del presidente Arroyo del Río, general Carlos Guerrero, hacía público su sentimiento, el Ecuador no tenía ejército para la defensa de su soberanía.

Si estuviéramos en condiciones de hacer la guerra, con probabilidad de llegar a la victoria, es claro que no sería otra la actitud del Ecuador. Pero en las circunstancias actuales, estoy seguro que no habría ningún militar, ningún soldado que fuese partidario de la lucha armada. Hay que tener en cuenta que la condición económica del país, la debilidad de sus fuerzas militares, no prestan las bases suficientes para hacer la guerra. País pequeño, que ni siquiera ofrece homogeneidad en su composición... (Gral. Carlos Guerrero citado en Tobar Donoso [1945] 1982, 429-430).

Las Fuerzas Armadas ecuatorianas acarreaban una debilidad orgánica y estructural, lo que llevó al general Guerrero a renunciar a su cargo.⁴ Argumentaba que, a fin de salvar su existencia, el país debía sacrificar sus aspiraciones sobre el río Maraón y aceptar los alegatos del Perú a través de los países mediadores. Desde la posición de las élites civiles

² Loveman se refiere al *militarylore*, término para el que no se halla una traducción exacta en español.

³ El Protocolo de Río de Janeiro de Paz, Amistad y Límites fue promovido por los países garantes: Brasil, Argentina, Estados Unidos y Chile, con el objetivo de superar el problema limítrofe agudizado con la Guerra del 41 entre Perú y Ecuador. Aquel Protocolo fue aprobado por el Ecuador, pero se lo declaró más tarde como inejecutable al establecerse que había errores en la cartografía.

⁴ Carlos Arroyo del Río fue el presidente del Ecuador entre 1940 y 1944. Representó a la tendencia liberal. Durante su administración se sucedieron la Guerra del 41 y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942).

y militares de la época, la única forma de preservar la continuidad del Estado sería superando la serie de problemas que debía enfrentar un cuerpo militar incipiente, con pocos efectivos, ante un sistema de doctrina militar en los cuarteles que no convocaba a los ciudadanos. Previamente a los enfrentamientos mismos, pero ante la constante amenaza, se demandaba la formación urgente de soldados entre los indios, pero había que prepararlos y transformarlos físicamente, no solo en cuanto a su pertenencia nacional.

Ved pasar un batallón de conscriptos, y a excepción de pocos individuos (que por lo general son de raza blanca o mestiza) y observareis la talla infantil de toda esa juventud de 19 a 20 años que ha sido llamada al Servicio Militar... una tropa casi enana y tarada con debilidades musculares... (Chiriboga 1939, 611).

Había que actualizar la doctrina “con una instrucción más realista, más técnica, más humana y, sobre todo, que respondiera a la realidad histórico-geográfica de la nación ecuatoriana” (Muñoz 1949, 5).⁵ Se formula así una crítica a los militares extranjeros que prepararon a los soldados para la defensa territorial, desde principios del siglo XX. Los entrenaron para la batalla en otras geografías del altiplano y no en las que enfrentarían al enemigo externo, “porque nuestras fronteras terrestres se desarrollan en un 70 % en terrenos cubiertos de selva” (Muñoz 1949, 5).

Los militares de inicios del siglo XX en Ecuador, se percibían a sí mismos como los conductores del progreso y a este como el paradigma de la nación moderna, un factor de poder nacional (Ortiz 2006a). Contaban con la proyección de las instituciones militares sobre la vida de los ecuatorianos para construir el desarrollo social y educativo. Los oficiales estaban obligados a contribuir, en este aspecto, con una acción directa con el pueblo (Larrea Alba en Paz, 1938).⁶ Nótese que en este punto, como en otros, el discurso es común al de los salesianos; en sus nociones de

⁵ Julio H. Muñoz (1949) ocupó el cargo de teniente coronel de Servicio en Estado Mayor y publicó un texto “Doctrinas militares aplicadas en el Ecuador”, a fin de que fuera utilizado como libro de formación entre los soldados jóvenes. Pretendía suplir las carencias de las doctrinas impartidas por las misiones extranjeras.

⁶ Los misioneros salesianos representaron también factores de ciencia y progreso, uno de los motivos por los que se pensó en ellos para trasladarlos al Ecuador y a la región amazónica (Regalado 2014).

ciencia, avance y progreso, son hijos de su tiempo con algunos intereses en común. Don Bosco exhortaba a los misioneros a imbuir la ciencia a sus alumnos “porque esta puede contribuir con los adelantos en la moral de la gente” (Lenti 2010, 582).

La Guerra del 41 marcó “un antes y un después” en las relaciones civiles-militares y en la visión del Ecuador hacia sí mismo (Fitch 1977; Espinosa 1999). En el campo militar, el “antes” se refería a la época republicana del siglo XIX, signada por el caudillismo, cuando en términos políticos no existía diferencia entre los ámbitos civil y militar. Las acciones militares eran consubstanciales a las maniobras políticas, y viceversa. El siglo XIX desembocaba en la Revolución Liberal y con ella, en el siglo XX temprano, la intención de profesionalizar a las Fuerzas Armadas. Por este medio, se buscaba construir un cuerpo fiel al Estado, independientemente de quien gobernara en determinado momento (Fitch 1977; Bustamante 1993).

El “después”, en el medio ciudadano, lo marcó el conflicto limítrofe en la frontera sur y en el Ecuador se constituiría en el “eje central de la construcción del sistema de oposiciones en las relaciones internacionales” (Bustamante, Restrepo y Tamariz 1991). Se ensayan otras miradas a los eventos bélicos de 1941, que los interpretan como una “invalorable victoria” para el Ecuador porque “nos mostramos a nosotros mismos nuestra capacidad de reaccionar como país...” (Bustamante, Restrepo y Tamariz 1991, 98). Así expuestos, los conflictos internacionales fueron más allá de lo castrense e involucraron complejos procesos sociales. La defensa de la frontera se convirtió en una de las razones de ser del Ecuador y sus Fuerzas Armadas.

El requerimiento de salvaguarda del territorio y su gente ante la “agresión peruana” sería lo que otorgaría prestigio a los militares ecuatorianos y los acercaría al pueblo, prestigio que radica en el tono arbitrario que adquiere el poder castrense o, dicho de otra manera, donde la sociedad legitima la violencia concentrada en manos del Estado encarnado en las fuerzas armadas (W. Brown 2006). Lo singular del caso en esta obra es que esta atribución de poder del Estado era compartida por militares y misioneros de quienes se esperaba una dedicación exclusiva al campo espiritual de la convivencia social y a la difusión de la cristiandad.

La derrota frente al Perú (1941) y la firma del Protocolo de Río de Janeiro (1942) apuntalaron el discurso aglutinante de las élites y de la generalidad de ecuatorianos en torno a la narrativa territorial que se condensa alrededor del “mito del país amazónico” (Espinosa 1999, 118). Una necesidad de resarcir la dignidad nacional lastimada y recuperar los territorios “perdidos”. Este nacionalismo estimulado desde la esfera oficial se convirtió en parte de la identidad nacional, a raíz de 1941, cuando el Ecuador adquirió conciencia de su condición de “país amazónico”, “víctima del expansionismo peruano” que se incorporó al sentimiento común de los ecuatorianos.

Como narrativa aglutinante, el territorio cumple una función importante en la conformación del Estado moderno y la nación en el Ecuador (Espinosa 1999, 118). Este discurso fortaleció a las Fuerzas Armadas y este frente de guerra se convirtió en la razón de ser de la institución, lo que vigorizó su presencia como otro de los representantes de la autoridad en la frontera (Ortiz 2006a, 2006b; Cuesta y Ortiz 2007). La prensa que difundió los pormenores de la guerra con sus primeras escaramuzas hacia enero de 1941 mostraba el interés de la población por alistarse para marchar al frente en la frontera sur. La mayor parte de solicitudes de los ciudadanos desde distintos rincones del país se dirigió a las Fuerzas Armadas pidiendo representantes para la formación de guardias nacionales que dieran respuesta a la defensa de la soberanía territorial.⁷

Los gobiernos de la época intentaron propiciar la consolidación de la institucionalidad estatal, la Amazonía se adecuaba al proyecto de colonización de la región, lo que volvía necesaria la construcción de carreteras y vías férreas.⁸ En cumplimiento de su función social, los soldados del Cuerpo de Ingenieros del Ejército, formado bajo la influencia de la Misión Militar Italiana (1922) participaron en la construcción vial, con miras a conectar a la Amazonía con el resto del país. Se concebía que el Oriente preservaba el futuro económico del Ecuador y los caminos eran “medios de afirmación de

⁷ Ver, por ejemplo, Diario *El Comercio* del 16 de enero de 1941.

⁸ Aunque muchos de ellos no pasaron de ser proyectos como el Ferrocarril al Curaray (Trujillo 2001; Guarderas 1911; Jaramillo 1922). Esvertit (1995) para Ecuador y Santos y Barclay (2002) para Perú estudian los proyectos destinados al trazado de las vías de comunicación hacia la región que muestran que hubo interés, pero no siempre logró volverse realidad.

nuestra ecuatorianidad” (Larrea Alba citado en Paz 1938; Harvey 2005).⁹ Este discurso converge con aquel del medio salesiano: en su interés por los avances del progreso y la ciencia, la misión fundó un Centro Misional de Investigaciones Científicas en 1957, con sede en Quito (Gnerre 2014, 604). En la zona y en el contexto de análisis, los soldados compartieron con los misioneros la construcción de picas para edificar los poblados, vías de comunicación, pistas de aterrizaje, puentes; así, ambas instituciones materializaban la presencia del Estado en la región.¹⁰

Sin embargo, pese a la importancia que en la retórica se atribuía al Oriente, no se posibilitaba poseerlo de manera efectiva (1890-1930) (Esvertit Cobes 2008).¹¹ Imaginada como parte de una población sin una pertenencia estatal o nacional, con una cultura y una situación apartada de aquello que se concibiera como una sociedad igual y unitaria, la pacificación y ecuatorianización de los jíbaros se volvía inminente, habida cuenta de que eran los habitantes por antonomasia de la región, y quienes defenderían el espacio. Se propusieron prácticas plasmadas en acciones y discursos, como los de Antonio Flores Jijón en el siglo XIX (Tobar Donoso [1945] 1982; García 1999; Cárdenas 2007) y las de Velasco Ibarra quien, en 1960, declaró “írrito” formalmente al Protocolo de Río de Janeiro (Palacios [1941] 1964, 214-215).

El pueblo shuar y la defensa del territorio (1941)

Hablar del pueblo shuar en la defensa del territorio ecuatoriano al inicio de la entrada misional no es probable, puesto que su pertenencia nacional y sujeción estatal aún eran ambiguas. Ellos despertaron sospechas entre las Fuerzas Armadas ante el temor al otro, así como por la popularidad que consiguieron como “salvajes”, “fieros” e “indomables”. El desvanecimiento de esta imagen y la toma de las armas para la defensa ecuatoriana por parte de este pueblo fueron procesos paulatinos que tomaron cuerpo en las

⁹ AHMS, Documentos varios, “Informe del Centro de Investigación”, Sucúa, 1956.

¹⁰ AHMS, Fondo Casas abiertas, caja VY Yaupi, “Oficio de Ministro de Defensa dirigido a Misión Salesiana distribuyendo las responsabilidades de cada institución para la construcción de un aeropuerto en Yaupi”, Quito, 5 de octubre de 1952.

¹¹ Camilo Mongua Calderón (2018) encuentra para el caso colombiano del Putumayo, que existieron proyectos de soberanía e iniciativas para consolidar el control en la región, proyecto obstaculizado por tratarse de sociedades en estado de guerra y ruina económica.

últimas décadas del siglo XX. Entonces, se formaron los grupos armados Arutam e Iwias, quienes se entrenaron con los comandos militares de guerra y participaron en el evento bélico de 1995, si bien también intervinieron en 1981 fuera de estas agrupaciones (Ortiz 2006a). Estos acontecimientos exceden la temporalidad propuesta para este libro, sin embargo, se asumen como parte del epílogo del proceso que se analiza, con los hombres y mujeres shuar formados en las misiones salesianas y su proceso organizativo e identitario, enmarcado en la formación de la Federación de Centros Shuar.

Copia revisada de los partes de Guerra de los acontecimientos de los meses de Julio y agosto de 1941. El día 2 de agosto y el 3 del mismo mes sucedió lo previsible, pues los peruanos en número de trescientos más o menos y comandados por seis oficiales y guiados por jívaros traicioneros a nuestra causa... atacaron sucesivamente los pequeños destacamentos de Yaupi y Santiago y solamente después de una tenaz resistencia y agotados todos los medios de defensa, fueron vencidos dichos Destacamentos y ocupados por los peruanos, los que en su atrevida invasión dejaron un saldo de Oficiales, de tropa y algunos jívaros muertos en la invasión... (f) Ángel G. Duarte, Teniente Coronel (Cuvi 1990, 79) [negritas y mayúsculas en el original].¹²

Este parte de guerra se desprende de los enfrentamientos armados de 1941. Tuvieron por escenario el territorio jíbaro en la ribera del río Yaupi, afluente del río Santiago,¹³ en un punto de frontera entre Ecuador y Perú.¹⁴ Aquellos episodios produjeron diversos desenlaces que han tenido repercusiones a lo largo de la historia republicana del Ecuador, hasta fines del siglo XX. Según informa el documento, las tropas peruanas “estuvieron guiadas por jívaros traicioneros a nuestra causa” (Cuvi 1990, 79).

¹² Al pie del documento se lee: “Este informe de Guerra lo firmó el Señor Teniente Coronel Ángel G. Duarte, como jefe que fué del Batallón No. 13 “Ecuador”, Unidad a la cual perteneció el teniente Hugo Ortiz y combatió en este sector del Oriente –El Jefe de la Sección Archivo General del Ministerio– (f) Juan F. Cabera M.- Capt. de Art.” (Cuvi 1990, 79). Estos datos coinciden con la información de la Reseña Histórica de la Unidad Militar Bs 61 Santiago en la que menciona la ubicación en las riberas del río Santiago de la Unidad Tungurahua N. 13. Las unidades móviles se localizan en la zona desde 1936 (AHCHE, Fondo Reseñas históricas de las unidades, exp. Reseña de la Brigada Santiago).

¹³ Zona de confluencia étnica entre los aguaruna y los shuar (Berlín y Berlín 1983).

¹⁴ El resto de enfrentamientos fue en la provincia de El Oro (*El Comercio*, 3 de agosto de 1941).

Resuenan otras versiones sobre este mismo episodio. Los indígenas shuar se atribuyen la muerte de uno de los héroes nacionales, el teniente Hugo Ortiz, en los eventos de 1941, y niegan que fuera la tropa de “300 soldados peruanos” con sus oficiales, la responsable del ataque al pequeño destacamento ecuatoriano. No existía en el imaginario shuar ningún tipo de frontera en los territorios que habían habitado históricamente. “Al teniente Ortiz, no lo mataron los peruanos, lo mataron los shuar”¹⁵ Según esta versión, en el momento de la escaramuza hubo resistencia de parte de los soldados ecuatorianos, lo que impidió que los peruanos se acercaran. Sin embargo, como los jíbaros tenían amistades con los peruanos y conocían la selva, cuando les solicitaron apoyo, atacaron al destacamento ecuatoriano y mataron al teniente Ortiz.

Siro Pellizzaro (sdb) (†) respalda la fuente shuar y enfatiza en la situación de aislamiento que vivían los soldados apostados en la frontera. Muchos de ellos eran enviados a la selva, en condiciones punitivas, “eran destacamentos de castigados, no es que venían a defender a la Patria...”. “El héroe que tenía su destacamento donde ahora llaman ‘Teniente Ortiz’, estaba solo con tres soldados”, como le narrara un partícipe de los eventos. Se dice que los soldados “se llevaron dos mujeres de Yaupi”. Los jíbaros reclamaron y recibieron armas de los militares peruanos, y sucedieron los enfrentamientos entre algunos hombres shuar y los ecuatorianos. Se dice que el teniente Ortiz, “al grito de ‘ya vienen los peruanos, nos atacan’, empezó a disparar, fue esta la causa para que lo mataran”.¹⁶

Esta versión fue cuestionada entre los militares y por un medio de opinión quiteño. Un cronista local publicó la entrevista al “chamán Jimpikit”, de 120 años de edad y protagonista de los acontecimientos de 1941. Señalaba que los jíbaros pelearon contra el ejército ecuatoriano en venganza por “unos abusos” cometidos por los soldados contra unas familias shuar (Reasco 1990, 7). Esta publicación despertó la airada respuesta desde el medio militar y la solicitud de los mandos de las Fuerzas Armadas para que se rectificara la nota de prensa que dañaba la imagen de uno de los más connotados “héroes nacionales”, propio representante del pueblo armado.¹⁷

¹⁵ Entrevista a Miguel Tankamash, Asunción, abril de 2016.

¹⁶ Entrevista a Siro Pellizzaro (sdb), Sucúa, diciembre de 2015.

¹⁷ AHCHE, Fondo Notas de Prensa, *Expreso*, 8 de mayo de 1990, exp. “Tnte. Hugo Ortiz Garcés, héroe de 1941” (Relato de una guerra).

Este hecho que reviste importancia para los militares demanda distintas lecturas. En la franja de frontera se identifican al menos tres grupos étnicos del universo jivaroano, los cuales disputaban sus recursos y permanecían en un sistema de guerras y venganzas. Estos son los pueblos aguaruna (Works 1985), huambisa (Berlin y Berlin 1983) y los “propios jíbaros” (Steward 1948) que después se reconocerían como shuar. El territorio del pueblo huambisa se localizaba en las riberas del río Santiago; un par de familias aguaruna se asentaron en la cuenca del Cenepa (Berlin y Berlin 1983). No se conoce la distribución de estos segmentos del universo jivaroano para 1941, no obstante, se puede suponer que los militares del Perú y del Ecuador realizaron alianzas con los distintos grupos tribales. Estas alianzas se incorporaron al sistema de guerras y venganzas y a la violencia inter o intragrupal. En este sentido, desde los primeros años del siglo XX, el pueblo huambisa controló las riberas del Santiago, articulado a los distintos agentes económicos vinculados a la extracción cauchera (Ross 1984).

Siguiendo esta vía de reflexión, las narrativas sobre el conflicto de frontera revelan tres puntos a tener en cuenta: los conflictos estatales y el control de las fronteras involucraron a los grupos étnicos y sus enfrentamientos intertribales tanto en el Perú como en el Ecuador. La Guerra del 41 se relaciona con la narrativa de las gestas heroicas del Ecuador, pero a su vez, evidencia que no se avizoró a estos grupos en su composición interna o su filiación étnica, lo que tampoco fue comprendido por los misioneros. El momento de los enfrentamientos, los hombres shuar, que participaron en los hechos que se narran, no eran aliados ni de los peruanos ni de los ecuatorianos porque se acogían ambigualmente a las divisiones entre países. Por otro lado, los indígenas que narran los hechos (Tankamash y el cacique Jimpikit) emiten sus testimonios cuando ya habían atravesado procesos de estatización y podían establecer la diferencia entre Ecuador y Perú; por lo tanto, cabe leer su narrativa como un efecto Estado (Mitchell 1991), en el que la voluntad del grupo indígena forma parte del desenlace.

Otro de los puntos que aquel incidente puso al descubierto fue la situación de insipiente del ejército ecuatoriano. Si bien los militares utilizan el argumento de su debilidad estructural como punto a su favor para justificar la derrota frente al Perú, el hecho de que la guarnición

ecuatoriana tuviera tan poco resguardo –10 hombres mal armados, frente a 300 efectivos peruanos– en un punto neurálgico de la frontera no delimitada, se refiere más bien a la debilidad del flanco ecuatoriano. La retórica que rodea al heroísmo del teniente Ortiz parte de la imagen que proyectaba el Ecuador frente al mundo y frente a sí mismo, como un “país víctima”, con una historia marcada por la pérdida de territorio y por una crisis de honor e identidad... (Espinosa 1999, 118; Samaniego 1999).

De vuelta al escenario de los acontecimientos, ciertamente hubo tensiones entre los soldados ecuatorianos y el pueblo shuar, en el contexto de los enfrentamientos entre el Ecuador y el Perú, en 1941. Se registran situaciones de conflicto entre militares, colonos y los jíbaros de Zamora. Hubo matanzas a los indígenas por parte de los soldados,¹⁸ y sangrientos ataques de los shuar contra los mineros, en los cuales los militares intervinieron para arbitrar el conflicto.¹⁹ Aquellos incidentes, entre otros, desencadenaron recelo y desconfianza desde las Fuerzas Armadas ecuatorianas hacia los jíbaros y viceversa.

El Servicio Militar Obligatorio, fórmula para estatizar al mundo indígena

Una de las estrategias de los militares para incluir a los indígenas en el proceso de formación del Estado y la nación ecuatorianos constituyó el Servicio Militar Obligatorio. Se trató de un deber de todos los varones mayores de dieciocho años residentes en el país. Si bien esta se considera una institución de llegada universal, los conscriptos provienen por lo general de los estratos populares, de ahí que se lo mire como dispositivo de incorporación al Estado y a la nación para los sectores subalternos (García 1987, 158).²⁰ Se estableció oficialmente en 1938, durante la

¹⁸ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, exp. V.L7. Méndez, 4 de octubre de 1941. Firma ilegible (se trata de un memorándum interno).

¹⁹ AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, exp. V.L.4 J. Schmidt (sdb) a Mons. D. Comín (sdb), sobre matanza de militares a Shuar, junio de 1941; exp. VL5. “De J. Schmidt (sdb) a Mons. D. Comín (sdb). Informe sobre matanza mineros en Zamora”.

²⁰ Dadas sus características y su vocación restringida a los varones, ha sido tipificado como una forma de “dominación estatal de carácter racista, clasista y patriarcal” (Cabezas 2015, 44).

administración del general Alberto Enríquez Gallo (Ortiz 2006a, 50), aunque la ley que lo decreta fue dictada en 1904 (Coral 1938), durante el régimen alfarista.

Concebido el ejército con un sentido civilizatorio hacia los indígenas, a quienes se engloba en el eufemismo del “pueblo”, internos en el cuartel, estos asimilarían la cultura dominante y generarían sentimientos de pertenencia al Ecuador cuya soberanía preservarían. Aquella institución contribuiría a la formación del Estado “desde abajo” (Lagos y Calla 2007, 16-17), en la medida en que iba a incorporar a los reclutas en las normas disciplinarias que implicaban civilización, y concedía la ciudadanía por medio de las armas en la defensa de una misma patria, a quienes aún no habían adquirido ese estatus.

La disciplina que se otorga a los conscriptos incluye normas de comportamiento comunes al resto de la sociedad (Foucault 1984; Goffman 2001). Como afirmo en líneas anteriores, este interés por integrar a la nación a través del reclutamiento activo a los sectores marginados (Selmeski 2001, 1), les llega a los soldados ecuatorianos por la influencia prusiana que portaron los instructores tanto chilenos como italianos desde inicios del siglo XX. En la época de la Guerra Fría se intensificó esta tendencia con la influencia estadounidense que imprimió su acción con políticas que evitaran la expansión del comunismo en los países latinoamericanos y volcaran a los ejércitos a trabajar con el pueblo (Ortiz 2006a).

Los varones shuar en el Servicio Militar Obligatorio

Entre los años 1940 y 1960 hubo conflictos entre jíbaros y militares lo cual llevó a suponer que los shuar no fueron reclutados para la conscripción (Selmeski 2001).²¹ Ello en respuesta a un “desprecio benigno” provocado por el estereotipo racial endilgado a ciertos grupos caracterizados como “salvajes, fieros guerreros, incapaces de colaborar con las fuerzas armadas” (Selmeski 2001, 3). En la presente obra someto a tela de juicio esta idea, ante las evidencias de reclutamiento a los jíbaros desde la década de 1940, si bien al parecer esta situación no se sostuvo de manera

²¹ Pese a que la generalidad de los indígenas fue acogida efectivamente en los cuarteles desde la década de 1940 (Selmeski 2001, 1).

continua.²² La duda de Selmeski se despeja si se plantea que esta participación difirió con respecto a la de otros grupos indígenas. Las demandas formuladas por los misioneros para un trato diferenciado a los jíbaros, con respecto a la obligación del servicio militar, permiten suponerlo.

Tanto Juan Vigna (sdb) como Pedro Sagasti (sdb) solicitaron a las autoridades militares, cada uno a su debido momento (1941-1951), eximir a los jíbaros del Servicio Militar Obligatorio, habida cuenta del trato violento que recibían en el cuartel y del incumplimiento de la norma, al llevarlos a la fuerza y sin la convocatoria de rigor (Bottasso 1993c, 130). Sagasti expone como argumento los acontecimientos “desagradables” ocurridos en el cantón Limón, cuando soldados liderados por el sargento Heredia irrumpieron en recintos misionales y allanaron las iglesias, para reclutar a los jóvenes. Lo más grave, a su criterio, fue que “se ha encuartelado a los jíbaros”, sin tomar en cuenta que, en situaciones de amenaza, ellos suelen desplazarse huyendo a territorio peruano, “con el inminente peligro de que se pierda todo lo conseguido con sacrificio: que amen el Ecuador y que sepan que el Perú es nuestro secular enemigo y nuestro voraz usurpador” (Bottasso 1993c, 130).

Suponía Sagasti que se podía reglamentar “con tino” la conscripción para el jíbaro, con solo ciertos días para su adiestramiento, sin obligarlos a que “presten sus servicios como bestias de carga”.²³ La retórica de Sagasti informa de la autoridad que lo reviste desde dos vertientes, una, endilgada por el propio gobierno (1944) de tutelar a los jíbaros, de lo cual deriva la segunda de corte paternalista, como la tónica que imprimieron los salesianos en su relación con el pueblo shuar y, en general, con sus pupilos (Lenti 2010).

Esta presencia múltiple de agentes estatales en un mismo espacio genera relaciones de sinergia, pero también de conflicto. Dicha presencia habla de una situación de dominación sin hegemonía (Guha 1997), y de la composición fragmentaria del poder que se percibe en las visiones opuestas con respecto al tratamiento hacia el pueblo shuar (Chatterjee 1993). El trato violento de los soldados a los indígenas es una idea compartida entre misioneros y militares, quienes recuerdan que la conscripción de aquellos tiempos (entre los años 1950-60) era muy dura, “un tra-

²² En 1938 se aprobaría la Ley de Servicio Militar Obligatorio, lo que aceleró el adiestramiento gradual de los conscriptos (Ortiz 2006a). AHCEHE, Fondo Reseñas Históricas de las Unidades Militares.

²³ AHMS, Fondo Casas abiertas, caja Yaupi, exp. LG4.025, “De: Prof. Pedro Sagasti, Procurador de las Misiones Salesianas. Para: Ministro de Gobierno y Oriente”, Quito, 8 de agosto de 1951.

to fuerte, con golpes y castigos”.²⁴ Muchos fueron conducidos al cuartel en Gualaquiza, de allí salían los soldados los domingos para llevarlos, “y a todos los que cogían, en el cuartel les cortaban el pelo”.²⁵

El general Homero Berrazueta (†) corrobora lo dicho, y aclara que ello ocurría hasta épocas previas a las décadas de 1960-1970, cuando los jóvenes indígenas se resistían a concurrir al servicio militar, justamente por lo agresivo de esta práctica que provocaba aversión al cuartel.²⁶ El coronel Galo Cruz concuerda con lo enunciado y, a su vez, señala el cambio de actitud en los años setenta, en respuesta al nuevo paradigma con respecto a los pueblos indígenas que surge en la Iglesia católica y, en general, en la visión de mayor respeto para los indígenas que se difunde en el concierto internacional.²⁷ Es decir que, en opinión de este militar, las formas de acción eclesiástica, de una u otra manera influyeron en la política interna de las Fuerzas Armadas frente a los indígenas, en cuanto al tratamiento que dieron a los temas de la diversidad.²⁸

A través de los años, se observa un interés de los varones shuar por participar en la vida militar para resguardar un territorio que sentían como propio, aspiraciones ligadas a su autorreconocimiento identitario como “guerreros natos” y a que se asumen como ecuatorianos, actitud que los catapulta como actores políticos (Cuesta y Ortiz 2007). El Estado –militares de por medio– se sirve de este potencial de los indígenas, y la guerra, en resguardo del territorio, se convierte en otro de los medios de articulación shuar al Estado y a la nación ecuatorianos (Ortiz 2006a).

Los varones shuar, “guerreros natos”

La disputa entre misioneros y militares por los reclutamientos forzosos bajó de intensidad en años posteriores, cuando se percibió un afán de los varones shuar por cumplir con la conscripción en los cuarteles. Esta actitud está anclada en una percepción desde fuera y desde dentro del grupo, sobre su condición de guerreros “natos”.

²⁴ Entrevista a Calleja (sdb), Macas, abril de 2016.

²⁵ Entrevista a González (sdb), Macas, abril de 2016.

²⁶ Entrevista al general (SP) Homero Berrazueta (†), Quito, noviembre de 2003.

²⁷ Entrevista al coronel Galo Cruz, Sangolquí, mayo de 2016.

²⁸ Habría que rastrear más a profundidad esta respuesta, no se pierda de vista que viene de la opinión individual de un militar, pese a que no carece de lógica reconociendo la influencia de la Iglesia católica en el plano universal y la vinculación religiosa de las fuerzas armadas con el catolicismo.

“El shuar... por naturaleza era guerrero, y nunca nadie podía negarlo, es mejor aceptar porque les gusta la guerra. Entonces eso sí, esos valores, ese pensamiento está metido en el shuar, ahora el militar shuar está dispuesto a defender a la patria”.²⁹

El general José Gallardo plantea que, en la medida en que la colonización avanzaba hacia el Oriente, y tanto los shuar como otras comunidades indígenas iban educándose “por obra de las misiones religiosas”, algunos de ellos se incorporaban como conscriptos de manera voluntaria.³⁰ Esta obligación que constituye una imposición del Estado deviene en el foro en que los jóvenes, sus padres, los soldados profesionales y los políticos elaboran, se expresan y ponen en práctica sus distintos marcos discursivos (Selmeski 2007a, 157). Cabe interpretarse como una dominación consentida de parte de la gente shuar, a cambio de un beneficio, una vez que el Servicio Militar Obligatorio también era visto como fuente de prestigio, y les brindaba la posibilidad de migrar a las ciudades grandes a buscar empleo; a su manera, el bautizo fue otra forma de trascender a la otra cultura (Bottasso 1982).

Al decir de Gallardo, “para nosotros era una cosa hermosa que hicieran la conscripción, porque venían con sus conocimientos”. Los “conocimientos” a los que se refiere Gallardo, se remiten a la cultura del manejo de la selva como campo de batalla. La imagen de los varones shuar sobre sí mismos, que se proyectó entre salesianos y miembros de las Fuerzas Armadas, los naturalizó como guerreros de extrema habilidad para los enfrentamientos bélicos en la selva.³¹

En opinión de los misioneros que convivieron con los indígenas y vieron de cerca sus procesos, el cuartel les resultaba atractivo porque los entrenaban para el uso de las armas,³² y por el prestigio que les confería el paso por allí. Los niños intercambiaban experiencias de los hermanos mayores, de los amigos y parientes, y se veían seducidos por el ideal militar. “No les gustaba otra cosa más que el cuartel y se iban para allá. Les gustan las escopetas, mandar, los fusiles”, según relata Calleja (sdb).

²⁹ Entrevista a Leonidas Shakai, Macas, abril de 2016.

³⁰ Entrevistas en Quito, noviembre de 2003 y mayo de 2016.

³¹ Entrevista a Leonidas Shakai, Sucúa, abril de 2016.

³² Entrevistas a Silverio Equizoain (sdb), Macas, abril de 2016; Juan Bottasso (sdb), Quito, enero y marzo de 2015.

Las distintas versiones sobre el reclutamiento a los jíbaros recalcan que, en un inicio, se los llevaba como fuerza de carga, no se les entregaban las armas, actitud que varía en la segunda mitad del siglo XX, cuando ya han pasado por el servicio militar y, a raíz de otro enfrentamiento bélico ocurrido en la zona de Paquisha (1981), las Fuerzas Armadas crearon, en el Oriente, el comando Iwias.

A partir del año 1981 el coronel Barragán, miembro de las fuerzas especiales, puso su atención en los varones shuar por su conocimiento del medio y del idioma; “entonces, a partir de eso es que se crea el famoso comando Iwias. Allí hay indios de todas las nacionalidades amazónicas, pero, sobre todo, shuar”.³³

En el curso de formación regular para los soldados se sigue un currículo diferente porque se trata de privilegiar sus “conocimientos ancestrales”. Allí se toman en cuenta, entre otras cualidades, su condición de “guerreros natos”, lo que implica otro tipo de entrenamiento para ellos. Esta actitud de los militares hacia los indígenas ha sido catalogada como un neindigenismo, una “creencia infundada y romántica” en que su identificación étnica se enraíza en un “estado de existencia natural”, afincado en su indianidad (Selmeski 2001, 3; Ortiz 2006a).

Se buscó fomentar la visión práctica que los indígenas shuar tenían sobre el manejo de la guerra en su entorno natural. Una vez graduados, el sistema estableció que rotaran por todas las unidades del Oriente y permanecieran alrededor de 10 años solamente con esas unidades, no salían a las ciudades.³⁴

En lo posterior, el comando Arutam incorporó soldados shuar a las Fuerzas Armadas, como parte del Batallón Santiago—que controló la zona del suroriente a partir de 1936— desde donde se repartieron en distintos destacamentos.³⁵ Asume el coronel Miguel Arellano que el shuar “es un buen soldado, conocedor de su terreno; disciplinado, hasta cierto punto, pero ama a su patria”. En una misma línea, el entonces coronel Luis Hernández opina que el pueblo shuar simpatiza con el ejército por su “espíritu guerrero”. Entre ellos se volvió un motivo personal pasar a

³³ Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015.

³⁴ Entrevista al coronel Luis Áuz, Sangolquí, mayo de 2016.

³⁵ Entrevista al coronel Miguel Arellano, Sangolquí, mayo de 2016.

formar parte del cuerpo armado; los hombres shuar serían los primeros indígenas del Oriente en ingresar al ejército. Participaron menos kichwas y prácticamente no existió ninguna relación con los waorani que se hallaban en un estado diferente.³⁶

Esta postura de los militares ha sido interpretada como un “nacionalismo multicultural” que tolera ciertas actitudes y suprime otras (Selmeski 2007).³⁷ Se trata de una aceptación de “etnicidades múltiples” que surge desde arriba y desde abajo (Mallon 2003, 41). A lo largo de los años, el Estado se vio en la obligación de modificar su agenda, en lo referido a la entrega de las armas a los hombres shuar, como resultado de la interacción entre indios y militares y del reconocimiento de las habilidades guerreras de quienes, décadas atrás, fueran vistos como enemigos, ante las necesidades apremiantes de defensa del territorio. La entrega de las armas, por otro lado, desmitificaba la construcción de ferocidad y salvajismo que había estigmatizado al mundo shuar.

Las relaciones entre salesianos y militares

En el escenario y época que estudio, los misioneros y las Fuerzas Armadas compartían el poder y entre ellos se estableció una relación cambiante de acercamientos y distanciamientos. Muchos de los incidentes que los enfrentaron tuvieron que ver con desacuerdos por la forma de administración al pueblo shuar, como reflejan las acciones de los religiosos para impedir que hicieran el Servicio Militar Obligatorio. Hubo momentos en que civiles en compañía militar cuestionaron el poder entregado a los salesianos con el Contrato de Colonización de 1944, por ejemplo.³⁸ Parte de la crítica se orienta a evitar el dominio sobre los jíbaros por otros actores que no fueran ellos, y por su condición de “extranjeros”. De ahí la resistencia que opusieron frente a la actitud de amparo de los misioneros, tutelaje interpretado como la preferencia hacia los indígenas por sobre los colonos. También los militares actuaron como árbitros de las tensiones

³⁶ Entrevista al entonces coronel del Ejército Luis Hernández (SP), Quito, mayo de 2017.

³⁷ Pese a que rebasa la época de estudio, germinó entonces, y por ello la tomo en cuenta tangencialmente en este libro.

³⁸ AHMS Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Memorias y Relaciones, exp. “Informes Distintos al Min. Gobierno”. “Contrato de Colonización de 1944” (copia del original).

que se suscitaron entre misioneros católicos y evangélicos.³⁹ Estos actores tan diversos intentaron tener el dominio en la región y el control sobre la fuerza de trabajo indígena, o sobre los territorios que habitaron. Sin embargo, hubo un tiempo en que las funciones de los militares las desempeñaron los misioneros o establecieron relaciones sinérgicas y actuaron conjuntamente para la consecución de objetivos compartidos.

La espada y la cruz en la defensa de la frontera

Tras la Guerra de 1941 se dio una mayor presencia de las Fuerzas Armadas en el suroriente. Calleja (sdb) informa sobre el surgimiento, alrededor de esta década, de los cuarteles de Macas, Sucúa y Limón. Hasta tanto y, aun en lo posterior, los misioneros fueron parte de la inteligencia ecuatoriana para el control de los movimientos de las fuerzas peruanas. Ante la necesidad de proteger la frontera suroriental, y a instancias de funcionarios oficiales, las autoridades salesianas en el suroriente emitían informes periódicos sobre la situación en la frontera y el comportamiento de las tropas adversarias, así como sobre las condiciones de los destacamentos ecuatorianos, y formulaban recomendaciones sobre los mejores mecanismos para gobernar la subregión y evitar la intrusión de fuerzas externas.⁴⁰

El hecho de recurrir a las instancias religiosas para la vigilancia de las fronteras pone al descubierto las necesidades defensivas, en términos militares, de las zonas de margen pese a tratarse de espacios en conflicto internacional. Refleja, además, cómo estuvo distribuido el poder y las estrategias de las que se valió el Estado para llegar a la región. Militares y misioneros emprendieron en la unificación territorial, con la construcción de vías de comunicación. Ambas instituciones materializaron así la presencia del Estado en la región.⁴¹ Militares y misioneros ofrecieron a

³⁹ Sobre las reacciones que despertaron en el medio los contratos celebrados entre el gobierno y la congregación salesiana, ver Bortasso (1993c, 383).

⁴⁰ Exposición del superior de las misiones salesianas de Méndez y Gualaquiza Francisco Mattana, al Señor Jefe Supremo de la República, general Eloy Alfaro, Gualaquiza, 1 de julio de 1906. AHMS, Fondo Crónicas Casas Cerradas, caja Crónica de Gualaquiza. exp. L.6.4.006; AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Correspondencia con los Ministerios, exp. X8, “Comunicación de Juan Vigna dirigida al Ministro de Relaciones Exteriores”, Cuenca, 15 de marzo de 1947.

⁴¹ ABANE, “Contrato para la construcción de un camino de herradura de Pan a Méndez en la región Oriental otorgado al Sr. Prof. Carlos Crespi a favor del Supremo Gobierno del Ecuador”, Registro Oficial, Quito, 23 de octubre de 1925.

primera vista, una relación más bien cercana. Lo anterior se corrobora en las siguientes palabras de Calleja (sdb): “Yo soy capellán militar. [A los soldados] les atendíamos en Taisha, los domingos íbamos al cuartel y dábamos una misa... en Méndez, en Patuca, al otro lado del río... siempre ha habido una buena relación”.

En el medio militar, los salesianos cuentan con la opinión favorable de quienes han ocupado altos cargos y han trabajado con los misioneros. Para Gallardo, los salesianos confieren al pueblo shuar “un sentido de pertenencia a la nacionalidad ecuatoriana mediante la educación. Esa es obra de los salesianos que es una benemérita comunidad religiosa”.⁴²

La Misión de Yaupi: convergencia de intereses entre misioneros y militares

La vulnerabilidad del punto de Yaupi, por su locación sensible a los intereses peruanos de expansión territorial, se advirtió tempranamente desde la lente salesiana. Juan Ghinassi (sdb) analizaba la opción de ciertos jíbaros de la zona por pasar a territorio peruano (1938). Aducía que la situación, entre otras razones, respondía a que los indígenas “admiraban la fuerza material, la organización militar –aviones, naves, cañones, cuarteles grandes, montones de balas, numerosa tropa, ejercitaciones continuas–, de allí se deriva el que simpatizan con ellos”.⁴³

Desde el gobierno y las misiones se buscaban fórmulas para obviar la amenaza peruana. Los ministros de Relaciones Exteriores y Defensa coincidían con la idea de rastrear el área en la confluencia de los ríos Yaupi y Santiago, a fin de crear allí un centro misional que poblara la zona y se ratificara la presencia nacional en este territorio.⁴⁴ Desde la misión se sugería a los ministros el fomento de la migración blanca, ante la presencia de soldados peruanos en territorio ecuatoriano. Estos sitios deberían estar lo suficientemente provistos de manera que los nuevos pobladores no pa-

⁴² Entrevista en Quito, mayo de 2016.

⁴³ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja MRS. RLS., exp. inf. SO “Comunicación de Juan Ghinassi, Para: [coronel]”, 1938, s. l.

⁴⁴ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja CVLS. MLTS. RLSN ESTN3 Correspondencia con los ministerios; exp. X8, “De Juan Vigna, Provicario, a Min. De Relaciones Exteriores”, Cuenca, 15 de marzo de 1947.

saran a depender de los peruanos. Se recomendaba resguardar la zona con unidades militares, dada la constante presencia de fuerzas armadas peruanas.⁴⁵ Se estrecharon así las relaciones entre los misioneros y los soldados, con la intervención conjunta en este proyecto.

La misión de Yaupi se fundó por acuerdos entre el gobierno, los militares y los misioneros, lo que legitima, una vez más, la estrategia misionera de estatización en el suroriente. Cabe pensar que el éxito de la experiencia en Sevilla Don Bosco permite la multiplicación de esta práctica que persigue intereses religiosos y seculares. Los episodios de discordia entre los misioneros y otros sectores políticos muestran que, así como despertaron simpatías, también hubo quien se opuso a su actuación, ello se agudiza en 1944 con la entrega de terrenos y tutelaje a la gente shuar.⁴⁶ La misión de Yaupi se inició con el internado de “jibaritos” en 1945, y algunas familias shuar. Siro Pellizzaro (sdb), quien participó en este proceso, comenta que “eran grupos de 200 a 300 familias ampliadas, dispersas en una misma zona... estaban constituidas por los abuelos, que eran los fundadores, los hermanos y todos los hijos casados con todas las leyes de ellos”.⁴⁷

El conflicto en la relación entre salesianos y militares

Si bien hay pasajes de esta historia en los que se proyecta una estrecha relación entre salesianos y militares, como lo demuestran las exposiciones orientalistas de mediados de la década de 1940, a raíz de la Guerra del 41, hay momentos de tensión entre estos actores, referidos particularmente a una competencia del poder sobre el pueblo shuar y sus territorios que se perciben en un sentido de protección que muestran los misioneros hacia los indígenas. En opinión de Silverio Equizoain(sdb), hubo momentos “fuertecitos” entre salesianos y militares, lo que cabe interpretarse como problemas y roces en los que el pueblo shuar fue la manzana de la discordia.

⁴⁵ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, exp. X-8, caja CVLS. MLTS. RLSN ESTN3. “Correspondencia con los ministerios. De Juan Vigna, Provicario, a Min. De Relaciones Exteriores”. Cuenca, 15 de marzo de 1947.

⁴⁶ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, exp. X-8, caja CVLS. MLTS. RLSN ESTN3, “Correspondencia con los ministerios”.

⁴⁷ Entrevista en Sucúa, diciembre de 2015.

Uno de los momentos de fricción que recuerda uno de los misioneros fue cuando los militares nombraron a los varones shuar “capitanes”. Como se mencionó anteriormente, los “capitanes” indígenas servían de apoyo logístico para las tropas.⁴⁸ Fueron autoridades étnicas seleccionadas por los misioneros, los gobiernos locales o los militares como estrategia de mediación con los grupos indígenas para conseguir autoridad sobre ellas y extraer su fuerza de trabajo.

De parte de los militares la vigilancia involucró el control de la concentración de poder en manos de los misioneros. Hubo opiniones críticas, en este sentido, contra el poder del que se hallaban investidos los misioneros.⁴⁹ Esta problemática se volvió más sensible cuando se utilizó a los indígenas para transportar carga de manera obligada, lo que los disgustaba y migraban al Perú; o cuando los hombres shuar eran reclutados para el Servicio Militar Obligatorio, temática que desató sospechas y vigilancia mutuas. Según comunicaciones recibidas en el Ministerio de Defensa Nacional,

peligrosos detractores de la Ley de Servicio Obligatorio se dedican, en ciertos lugares del país, a realizar una propaganda dañina y tendenciosa, como aquella de que los analfabetos no están obligados al Servicio en filas... Ud., Señor Coronel se servirá arbitrar... para que, desde la cátedra como desde el púlpito, se prevenga a la gente de tamaño absurdo.⁵⁰

Sobre la preponderancia de la actoría de soldados o misioneros en la articulación del pueblo shuar al Estado, los testimonios del general Paco Moncayo⁵¹ y del entonces coronel Luis Hernández, si bien fueron emitidos de manera individual, me permiten establecer un contrapunto entre ambos. Para el primero, los salesianos tuvieron una influencia mayor, habida cuenta de la habilidad de la religión católica “para apoderarse de

⁴⁸ Muratorio (1998, 135) aclara que tanto los gobiernos hispánicos como republicanos contaron con autoridades étnicas naturales o impuestas que constituían el “gobierno runo”, sin poder político, pero sí de coacción sobre la gente de su pueblo, a favor de los intereses de los blancos. Los capitanes se inscribieron en este rango.

⁴⁹ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, “Conflictos y Denuncias con del Crnl. Leonidas Plaza Lasso contra las misiones salesianas”.

⁵⁰ AHMS, Fondo Relaciones Gobierno-Iglesia, caja Civiles y Militares, exp. X-8, “Oficio del Crnl. Manuel Montalvo, comandante de la III Zona Militar a Obispo de la Diócesis de Gualaquiza”, Cuenca, 30 de noviembre de 1943.

⁵¹ Entrevista en Quito, mayo de 2016.

la cultura nativa original”. Por otro lado, la conscripción se prolongaba por un año, pero en los internados, “los chicos entraban de primaria y salían de secundaria con los salesianos, es decir, 12 años, o más. Entonces, para mí, la religión tiene mayor fuerza que la de los militares”.

Hernández disiente de esta posición y halla en las Fuerzas Armadas el “eslabón principal de la integración shuar”. En el ejército, específicamente, el único factor de integración al Estado era la capacidad de inserción de militares en las poblaciones. Los indígenas veían al ejército como una oportunidad de adquirir estatus, en el plano material, entre tanto que su acercamiento a los salesianos iba en el plano espiritual. Estas afirmaciones se acercan y se distancian de la realidad, de acuerdo con las coyunturas históricas que debieron enfrentar ambos sectores sociales. La posición de Hernández se presenta apegada al institucionalismo y al orden del deber ser del Estado, en tanto la posición de Moncayo se ajusta a lo que sucedió en el escenario que se observa.

Moncayo no pierde de vista, en su argumento, el tiempo de la influencia misionera en el pueblo shuar que se prolongó a lo largo de la etapa de desarrollo de niños, niñas y jóvenes shuar. Por otra parte, cabe apuntar que esta presencia se dejó sentir en el medio ya desde fines del siglo XIX, con los salesianos y, en etapas anteriores, con los jesuitas y otras congregaciones como la de los franciscanos en Zamora y los dominicos en la zona jíbara que perteneció al Vicariato de Canelos; por lo tanto, existen elementos que abonan un mayor peso de la fuerza misional, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX.

Lo observado en este capítulo me permite afirmar que la delegación de la autoridad tuvo unos límites marcados por los propios agentes del Estado en la disputa por el control social en la región y las funciones que cumplieron, plasmadas en las tensiones entre misioneros y militares. Estos actores sostienen una relación de sinergia funcional, así también una de vigilancia mutua; o sea, una situación de dominación sin hegemonía (Guha 1997). Hay una composición fragmentaria del poder, en la medida en que son varios actores detentando la autoridad estatal. Así, el Estado no puede ser visto como una sola estructura integrada y monolítica, al contrario, es una arena del conflicto con diferencias y escisiones internas.

Misioneros y militares compartieron escenario en la defensa de la patria frente al enemigo externo. Lo singular del caso radica en que las atribuciones de poder del Estado fueran compartidas por los militares y los misioneros, de quienes se esperaba más bien una presencia referida al campo espiritual. Sin embargo, no fue así, no se aspiraba con ello solo a una incidencia en el plano religioso, sino al fortalecimiento del Estado, la educación, ecuatorianización y civilización de los indígenas con el afán principal de defender la frontera y la soberanía del territorio nacional.

Epílogo

La Federación de Centros Shuar

BOSCO ATAMAINT. La Federación de Centros Shuar (FCSH) es una organización exclusivamente de quienes pertenecen a la nacionalidad shuar que se sustenta en su cultura, en su idioma, en su territorio. Esos tres elementos son fundamentales para nosotros... los shuar eran menospreciados y únicamente tenían que obedecer lo que los colonos, la otra cultura manifestaba con sus cosas de avance de la civilización. Fue por ello que tuvimos que despertar y tomar otras alternativas...⁵²

La creación de la FCSH constituye el punto final de este libro. Es allí donde desembocan, en buena parte, las vivencias de los jíbaros en sus procesos de estatización y nacionalización. Lo miro como el momento de cierre de un ciclo del proceso que examino a lo largo de estas páginas, cuando la dirigencia de este pueblo tomó a su cargo buena parte de las funciones estatales en lo referente a su gente. Fundada en 1964, la FCSH surgió en atención, principalmente, a la necesidad de resguardar las bases territoriales de los jíbaros pues había la amenaza de que se destinarían a la colonización; si bien ese no sería el único efecto que se desprendería de esta acción, tampoco era su única causa.

Más que profundizar en el proceso de constitución de la FCSH, resumo el camino seguido y los hechos que detonaron este evento. Retomo la memoria de quienes vivieron algunos de los entretelones iniciales

⁵² Entrevista en Macas, marzo de 2008.

de la Federación, y argumento que la conformación de la FCSH es la respuesta afirmativa del pueblo shuar al mensaje que le llegaba desde el poder (Abrams [1977] 2000). Esta respuesta surgió de la aspiración de este grupo humano a garantizarse mejores condiciones de vida, lo cual se posibilita con la organización que les permitiría preservar sus territorios como punto de partida para consolidarse étnicamente.

La colonización del suroriente ecuatoriano, los salesianos y la Federación de Centros Shuar

Tras un largo proceso iniciado en el siglo XVI, la intención de poblar el territorio con gente externa presentó altibajos en la región. El acompañamiento y estímulo a este proceso fue, en su mayor parte, efecto de la intervención de la Misión Salesiana, hasta la década de 1950 (Salazar 1977; Ortiz 2010), en cumplimiento de parte de sus obligaciones con el gobierno, referidas al acompañamiento y facilitación de la consecución de territorios para los colonos (Salazar 1986, 56; Ortiz 2010; Restrepo 1992). Sin embargo, al mismo tiempo, los salesianos se vieron ante la disyuntiva de contrarrestar este avance, frente a la pérdida de espacio que ello implicó para los jíbaros, a quienes adquirieron el compromiso de tutelar.

La visión que los misioneros tenían de los jíbaros no puede captarse desde la homogeneidad, al contrario, debe observarse desde la heterogeneidad en el interior del medio salesiano y desde las distintas circunstancias que debieron enfrentar de acuerdo con los momentos históricos de su accionar y situaciones individuales. En la época que rodeó al conflicto de 1941, hubo misioneros con una visión reivindicatoria de la nacionalidad que trabajaron por afirmar la pertenencia al Ecuador del territorio en disputa con el Perú. Vieron a la colonización como estrategia de integración a los jíbaros, a través de su cristianización y su nacionalización para poblar este espacio y ecuatorianizarlo.⁵³

⁵³ Destaca entre estas personalidades Elías Brito (sdb). También lo mencionó Juan Bottasso (sdb) (Quito, marzo de 2015). Al parecer, el misionero tuvo conflictos con el resto de la congregación. Se dice de él: “Dios le hizo probar la amargura de la calumnia, la traición y el abandono de sus hermanos. Fue perseguido, ultrajado y encerrado en un manicomio de Quito, donde sufrió mucha humillación y dolor”. Falleció en 1960 (Pesántez 2002, 23).

Una segunda generación de misioneros vivió una “extraña” coincidencia, fruto de la fusión de distintas experiencias de vida.⁵⁴ Llegaron europeos que habían vivido la serie de protestas que se sucedieron en Europa en mayo de 1968, particularmente en Francia, como muestra de inconformidad frente al sistema, protagonizadas por actores que buscaban cambios en los modelos de poder. Juan Shutka (sdb) en cambio, fue un esloveno que debió abandonar su país por la persecución comunista, durante la Segunda Guerra Mundial (Valeš 2014), con una gran capacidad de organización. Fueron personajes con una buena dosis de crítica cultural que trabajaron por la reivindicación del pueblo shuar. “Confían en el acceso a la tierra, se juntan todos y arman la que arman... [la organización shuar]”.⁵⁵ Estos jóvenes religiosos cambiaron la estructura del trabajo inicial que realizaba la congregación y complejizaron la acción de las misiones con su posición contraria al corte etnocéntrico con el que sus compañeros de congregación trabajaron hasta tanto (Salazar 1977, 25; Broseghini 1993).

Incidirían, por otro lado, las transformaciones en la esfera global luego del fin de la Segunda Guerra Mundial (1945), con el advenimiento de la Guerra Fría, y la ola anticomunista que desplegaron los Estados Unidos, a raíz de la Revolución cubana (1959). Esta potencia mundial puso en práctica políticas intervencionistas en los países que registraban bajos niveles de desarrollo, con poblaciones indígenas no incorporadas y con economías vulnerables que amenazaban con abrir posibilidades al comunismo como salida a la inequidad económica y social (Ortiz 2006a, 2006b). Desde fines de la década de 1940, en el interior y exterior del Ecuador se desató un *ethos* modernizador con la búsqueda de mayores niveles de progreso y desarrollo, con el capitalismo como doctrina económica. La tendencia desarrollista, que afloró en esta época en el Ecuador, trabajó por la construcción de una sociedad mestiza, culturalmente homogénea (Ortiz 2006a, 2006b, 2010).

El proceso de organización shuar no se deslindó de la influencia de los sucesos del contexto internacional. Se ha caracterizado al que primó en la década de 1960, como un dinamismo impulsado desde la Alianza para el Progreso que inducía “al desarrollo a partir del esfuerzo propio y ayuda mutua como motores de un sistema cooperativo” (Germani 1993, 154).

⁵⁴ Entrevista a José Juncosa Blasco, Quito, enero de 2015.

⁵⁵ Entrevista a José Juncosa Blasco, Quito, enero de 2015.

Aquella ola desarrollista llegaría desde el entorno global al medio shuar. El misionero Juan Shutka, uno de los mayores impulsores de la Federación, fue el representante de Alianza para el Progreso para la región amazónica, y uno de los líderes de la conformación de la FCSH (Germani 1993, 154). Como se ha visto, desde fines del siglo XIX y reforzadas en el siglo XX, las encíclicas *Rerum Novarum* (1891) y *Quadragesimo Anno* (1931) regían los movimientos del mundo católico y vincularon a la Iglesia con el proyecto contrario a las tendencias izquierdizantes.

Desde la óptica cristiana, la organización había sido vista como medio de resistencia al socialismo y al liberalismo, desde la época en que Juan Bosco fundó la congregación (1859). Un siglo más tarde, tras el Concilio Vaticano II (1962-1965), la Iglesia reorientó su visión hacia las culturas vernáculas y dio un giro a su estrategia evangelizadora. Si antes del Concilio se satanizó e inferiorizó a estos grupos humanos, en la segunda etapa se partió del respeto al otro, a su religión y forma de vida (Allioni 1993, 151). Se buscaron otras maneras de interlocución con mecanismos de mediación entre las cosmovisiones católica y selvática, de manera que el Evangelio adquiriera sentidos legitimados desde la propia apreciación del pueblo shuar. Estos elementos antecedieron a la conformación de la Federación.

A mediados del siglo XX, entre las décadas de 1950 y 1960, se desarrollaron proyectos de colonización apoyados por el gobierno (Salazar 1986; Regalado Loaiza 2014; Borrero 2017). Desde el austro, las élites auspiciaron la formación del Centro de Reconversión Económica del Azuay (CREA), como la culminación de una serie de iniciativas que se verificaron con mayor intensidad a lo largo del siglo XX, entidades que “compitieron con el Estado en muchos aspectos”, lo que se plasmó en las obras de infraestructura, particularmente, vías de comunicación (Taylor 1994c, 49).

La gestión desde estas entidades puede ser interpretada como en “competencia con el Estado”, con actores portadores de sus agendas particulares, pero también puede leerse como una situación de sinergia funcional, una vez que, como se ha visto, estas instituciones también contaron con fondos oficiales para su gestión (Regalado Loaiza 2014; Salazar 1986).¹ Es decir, hubo otras fuerzas participando en la formación del poder estatal en estas periferias de frontera, con la anuencia del Estado, no exactamente compitiendo con él.

¹ Entrevista a Ampam Karakras, Quito, octubre de 2015

La organización shuar en defensa de su territorio

Bajo el auspicio de los misioneros, y ante la inminencia de la colonización, arrancaron las primeras conversaciones entre misioneros y jíbaros con miras a su organización, en los primeros años de la década de 1960. Para el efecto se nombraron los “Síndicos de los anejos jíbaros”, quienes fueron los representantes étnicos de aquella interlocución. Las reuniones se realizaron en Sucúa bajo la coordinación de Albino Gomezcuello (sdb), quien aparece como el ideólogo de aquellos encuentros y precursor de la idea de la Federación (FCSH 1976, 171). Se debió forjar toda una plataforma previa entre la gente shuar, a más de las gestiones con el gobierno, a fin de generar las condiciones de posibilidad y establecer la FCSH con la membresía voluntaria de sus asociados y el reconocimiento oficial. Además de Gomezcuello, desde la misión participó directamente Juan Shutka (sdb), como promotor del proceso entre la población, desde inicios de la década de 1960, impulsándola para que tomara la fuerza que consiguió posteriormente. Con ellos trabajaron representantes shuar que luego serían sus dirigentes, como Miguel Tankamash y Bosco Atamaint, entre otros.

MIGUEL TANKAMASH. Prácticamente en el 64 reconocieron oficialmente a la Federación Shuar, pero nosotros veníamos trabajando desde el 62. Formamos la Asociación de Sucúa y después formamos la Federación en el 63, de hecho, y luego fue reconocida oficialmente en 1964. Analizábamos los reglamentos de la Ley de Comunas que estaba sujeta al Ministerio de Agricultura con ciertas normas que tenían, y dependían de lo que quería el Ministerio de Agricultura, o sea, no había nada. Entonces nosotros dijimos: “no, busquemos otro tipo [de organización]” y pusimos los centros en vez de poner comunas.²

Con una organización cuasi estatal, la FCSH contaba con unidades básicas denominadas “centros”, compuestas por un promedio de 25 a 30 familias. La legalidad de un centro dependía del Ministerio de Previsión

² Entrevista en Asunción, abril de 2016.

Social.³ Para admitir a sus miembros, esta organización privilegió la pertenencia a la nacionalidad shuar, sin establecer diferencias por credo religioso, habida cuenta de que se produjeron divisiones internas por la presencia de tendencias evangélicas opuestas a la católica y viceversa.⁴ Fueron admitidos también integrantes achuar, pese a que con estas sociedades los shuar habían mantenido continuas guerras tribales. Los socios se reconocieron por vínculo familiar o también cuando algún grupo de otra comunidad solicitaba membresía. Otra de las instancias de definición de un centro fue aquella de tipo territorial. Contaban con personería jurídica, y la propiedad del espacio no era individual sino global. Esta forma de posesión de un territorio implicaba que, aunque internamente estuvieran divididos en parcelas familiares, no se entregaran títulos de propiedad individual.⁵ Al dejar sus tierras, un socio debía negociar su predio solamente con otros miembros de la misma comunidad. Según Bosco Atamaint, la relación de esta organización con el gobierno es de orden “político y una relación de servicio”.⁶

La figura de la Federación, centralizada y descentralizada a la vez, evoca la trama del tejido estatal en su aspecto institucional, dispuesto en capas lideradas por distintas autoridades distribuidas con un nivel jerárquico, una estructura inmersa dentro de un aparato mayor al que se reconoce como Estado. La trayectoria de constitución de la Federación Shuar es la historia de la incorporación de esta etnia al Estado ecuatoriano que, al hacerlo, reproduce las estructuras estatales en un espacio local (Rubenstein 2005, 29). Al igual que en otras administraciones se mantiene el esquema de leyes diferenciadas para los moradores del Oriente.

³ Sobre la estructura de la organización shuar, ver FCSH (1976); Salazar (1977); Ortiz (2010). Los estatutos de la Federación se reproducen en FSCH (1976, 176).

⁴ Las relaciones con los evangélicos llegaron a ser en extremo conflictivas. Un comunicado del Superior de la misión en Sucúa al teniente político de esa localidad pedía aclaración sobre las acusaciones contra el misionero Santiago Stahl (sdb). Se decía que Stahl había “mandado a matar” al jefe político de Sucúa en años anteriores a 1944 (AHMS, Fondo Crónica Casas Cerradas, caja Sucúa, exp. V- sucúa-2. Comunicación de Juan Ghinassi, superior y representante de la Misión Salesiana en Sucúa, para Teniente Político de Sucúa, agosto 3 de 1944). Estas situaciones habrían atravesado también la relación entre los pobladores shuar divididos por sus creencias (AHMS, Fondo Crónica Casas Cerradas, caja Sucúa, exp. V- Sucúa).

⁵ Convenio Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)-Federación Shuar (1972), con el objetivo de acelerar legalización de tierras (FCSH 1976, 213).

⁶ Entrevista en Sucúa, abril de 2016.

La dirigencia shuar administra a su gente

Uno de los efectos del Estado sobre el pueblo shuar se expresa en las demandas conflictivas de sus asociados (Krupa y Nugent 2015). Estas se hallan en una suerte de manifiesto que firmaron los miembros de la Federación, once años después de la conformación de su organización (FCSH 1976). Allí, la FCSH proyectó una mirada crítica de la acción de las misiones en contra de su cultura originaria. Demandaban un tratamiento que los articulara al Estado e incluyera el respeto a la diferencia y reclamaban la falta de coherencia del gobierno que decía reconocer la igualdad de derechos a los pueblos que lo integran, pero que solo entiende esa igualdad como una aceptación del molde cultural único reconocido como “civilizado” (FCSH 1976).

Tómese en cuenta, en todo caso, que las aspiraciones del gobierno a través de los religiosos serían las de ciudadanizar a la sociedad shuar, lo que implicaría la simetría entre ciudadanos, de acuerdo con los dictados del Estado moderno. Sin embargo, el pueblo shuar vivió un proceso de estatización/ciudadanización desde una perspectiva asimétrica, de manera que la supuesta igualdad de los ciudadanos que difunde la idea moderna del Estado muestra su condición mítica (Abrams [1977] 2000). Más aún si se toma en cuenta que esa legislación era privativa del pueblo shuar, lo que ratifica la idea de la frontera étnica que avizoran otros autores (Rubenstein 2005; Barth [1969] 1976), y que coinciden con los hallazgos que presento en este libro. Se mantenía, en cierta forma, la política de leyes diferenciadas con la que se había administrado al Oriente desde épocas anteriores del período republicano.

La delegación del Estado en la Federación se volvió visible con el encargo de la administración del Registro Civil para representantes shuar. Ellos se responsabilizaron de la estadística de la población con lo cual la legibilidad de la autoridad para gobernar se derivó hacia la dirigencia local (FCSH 1976, 125). Además, la Federación tomó a su cargo el equipo topográfico, para hacer las mediciones de los terrenos entregados a los centros. En su organización interna, la FCSH se dividió en distintas dependencias que condujeron las áreas productivas agropecuarias, de infraestructura, construcciones escolares, servicio de becas para estudiantes, publicaciones, educación radiofónica, salud, industria maderera. Una estructura organizativa que otorgó otro estatus al pueblo shuar.

Los síndicos, dirigentes de los centros shuar, colaboraron con la administración de justicia de sus unidades administrativas, impartieron cursos de preparación y produjeron el reglamento que, luego de un detenido proceso de estudio se convertiría en los estatutos de la Federación. Estos fueron aprobados por el Ministerio de Previsión Social el 18 de octubre de 1962 (FCSH 1976, 243), y se configuró la Asociación de Centros Jíbaros de Sucúa. En su Segunda Asamblea, se decidió solicitar al presidente de la república el nombramiento a los síndicos de sus centros como tenientes políticos *ad honorem*. En junio de 1967 los jíbaros representaron políticamente a sus parroquias.

Cuatro jíbaros, nativos de la selva, han sido designados –por primera vez en la historia del país– para desempeñar las funciones de Tenientes Políticos de parroquias de su sector... Cristóbal Caezra, Jorge Jimbikti, Julio Aandu, Yacum Meiche y Carlos Nanchirma que actuarán respectivamente en las parroquias de Chiguaza, Huasaga, Sevilla Don Bosco y Yaupi.⁷

Epílogo de una historia que toma impulso desde fines del siglo XIX, este proceso convirtió al pueblo shuar en gestor de su propio destino, y le otorgó un importante liderazgo político, al empoderarlo para la defensa de su espacio y el respeto a sus diferencias étnicas frente al avance de la colonización y la imposición de la cultura dominante. Impulsó a sus integrantes a protagonizar participaciones posteriores referidas a la defensa del territorio como la Guerra del Cenepa (1995), y la conformación de organizaciones étnicas que superan el alcance local, como la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), o la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) (Altmann 2013). La FCSH ha jugado un rol importante en la lucha por los derechos ciudadanos y el derecho a la diferencia de los pueblos aborígenes, no solo en Ecuador sino en los países vecinos.

⁷ *El Comercio*, “Cuatro Jíbaros designados por primera vez tenientes políticos de parroquias”, 20 de junio de 1967, 6.

Conclusiones

La visión ortodoxa que enfatiza en la condición de “debilidad” de las instituciones estatales para administrar estos territorios, a fines del siglo XIX y la primera mitad del XX, ha sido cuestionada a lo largo de los distintos capítulos de este libro. La historiografía tradicional, que ha mirado al poder estatal como inexistente en el Oriente ecuatoriano y en el suroriente, en particular, no halla asidero si se mira la aparición de distintos actores en perspectiva y de manera simultánea. El Estado, como idea y efecto, a más de sus instituciones, estuvo presente en la subregión con fórmulas de delegación del poder que recayeron en actores que no se inscribieron regularmente en la trama estatal.

Esta invisibilización del poder estatal en manos de los delegados surge de concepciones fenomenológicas del Estado como una fuerza nucleada y monolítica, materializada en las instituciones, aparatos legales y burocracia, entidades que, para la época de estudio, no se consolidaban aún en la región. Esta situación impide que su agencia y función sean identificadas de manera plena. Sin embargo, los procesos de contacto e incorporación a través de las estrategias de educación, evangelización y ciudadanización, vividos por el pueblo shuar, habitantes históricos de la región, muestran que esta población atravesó por prácticas de estatización, medidas disciplinarias según la normativa dictada por distintos gobiernos, con sus políticas de acción e intención, a través de la labor de sus delegados. Estos procesos han derivado en la articulación a la nación y la estatización de conductas.

En suma, el tratamiento argumental de esta obra implica resaltar aspectos significativos que intervienen en el desarrollo de la población shuar de la provincia de Morona Santiago, y particularmente de quienes se articularon a la Misión Salesiana. El primer aspecto se refiere a la ausencia de burocracia e institucionalidad estatal en la subregión. Esta ausencia solo es aparente, pues se debe rastrearla por otras vías, en sus prácticas, procesos y efectos, no solamente en su materialidad (Trouillot [2001] 2003). En este sentido, para aprehender al Estado y su formación en el suroriente durante el período propuesto, cabe asumirlo como una “idea” (Abrams [1977] 2000, 93-94), lo que involucra la cultura de los pueblos (Corrigan y Sayer 2007) y, en su afán de dominación, remite a la violencia física y simbólica (Arretxaga 2003; Bourdieu 1977). Es decir que la formación del Estado constituye un proceso cultural, enraizado en la violencia, que busca normalizar y legitimar el sometimiento político organizado de las sociedades a gran escala (Krupa y Nugent 2015, 4). Es una forma de percibir el mundo y su entorno el cual es resignificado por la acción e ideología de los delegados y la manera en que las poblaciones locales asumen esa ideología impuesta o inducida por los primeros. Las lecturas que referen la ausencia o debilidad del Estado en el vicariato de Méndez y Gualaquiza deben tomar en cuenta que este poder adquiere distintas apariencias y que la visión fenomenológica sobre esta temática tiene límites y barreras para el análisis.

Una de las facetas del Estado, que se evidencia en la subregión (suroriente) y específicamente en el vicariato de Méndez y Gualaquiza y la posterior expansión del área misional de la congregación salesiana, es la que se corporizó como dispositivo civilizatorio que persigue la homogeneización de la sociedad y, con este fin, pretendió ejercer una transformación en las estructuras de todas las manifestaciones humanas. Concretamente, lo hizo por medios coercitivos y sus efectos se visibilizan en la mediana y larga duración (Elias 1989, 9, 32). El Estado, en tal caso, aparece como un “mensaje de dominación” (Abrams [1977] 2000, 98), que es asumido positivamente por quien lo recibe, no sin antes balancear esta respuesta en términos de lo que al grupo le resulta verdadero.

De esta manera, la congregación salesiana, desde su llegada al vicariato de Méndez y Gualaquiza, tuvo como objetivo la evangelización de la población shuar del valle del Upano. Para ello, utilizó la educación y la reducción como mecanismos privilegiados, a más de la construcción de vías de comunicación,

a fin de integrar en su proyecto a aquellas poblaciones dispersas; todo se aplicó con la anuencia y colaboración del Estado y sus distintas agencias, lo que también incluyó la aceptación y entusiasmo de las élites regionales, cuyo centro se encontraba en Cuenca (Esvertit Cobes 2014; Regalado 2014).

El deseo de sujeción se incorpora en las personas de manera paulatina, ellas asumen los mecanismos coercitivos de manera natural (independientemente de la violencia que haya mediado el proceso) con la esperanza de recibir algún beneficio a cambio, más allá de su conciencia o inconciencia de esta condición de sujeción que asumen frente al poder estatal. Las comunidades shuar del área de influencia del vicariato fueron entregadas a la tutela de la congregación salesiana. Los indígenas en edades tempranas fueron incluidos en un proceso de socialización a través del evangelio y la lealtad al Estado. Con ello se modificaron los patrones culturales del pueblo shuar de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, y se resignificaron sus universos simbólicos. Para este fin, hubo jóvenes shuar (hombres y mujeres) seducidos por el entorno místico, la disciplina, el régimen del internado, la fe y el amor que les prodigaba una relación esperanzadora con la autoridad, mediatizada por un orden religioso que se asumía como consustancial a la ciudadanía.

La relación de subyugación frente al poder incluye nociones del “cuerpo místico” católico, cuya cabeza funciona en armonía de acción e intención con el resto de sus miembros regados por el mundo. Esta concepción fue heredada del siglo XIII cuando el *sacrum imperium* impregnó con sus principios a las sociedades y al Estado, como una entidad de sesgo teocrático en la que la imagen corporativa del *corpus mysticum* de Cristo sirve para explicar otras realidades posibles y las reviste de su sacralidad (Krupa y Prieto 2015, 13).

El Estado moderno no evade esta sacralidad, en tanto, pese a su ontología intangible, consigue consolidar su poder en un acto de cosificación, lo que se refiere al “fetichismo del estado” (Gramsci [1916-1926] 2000, 243; Krupa y Prieto 2015), una vez que este enmascara su calidad de garante de una relación de dominación (Krupa y Prieto 2015). Es decir, se conforma una conducta disciplinada a partir de la configuración e incorporación de las instituciones en lo cotidiano, consideradas como únicas y legítimas, instituciones que son caracterizadas como consustanciales al Estado y la civilización, aunque estas hubieran sido socializadas por los delegados del poder y no directamente por el aparato estatal formalmente identificado.

La fidelidad e incorporación al Estado se forma entre sus asociados a partir de legados de sistemas anteriores, asimétricos como norma de convivencia social. La versión del Estado que examino en esta obra se plasma en su naturaleza colonialista. Es decir, la existencia de sujetos superiores y otros inferiores, con derechos restringidos, discriminados por las diferencias de lengua, cultura, apariencia, de donde deriva un trato diferenciado que, sin embargo, pueden redimirse y convertirse para servir a los intereses de unas mismas patria y religión. Las formas racializadas de violencia en la experiencia del internado proyectan la asimetría que define la naturaleza de esta condición de dominación.

El Estado, como apareció en el suroriente, en su proceso de conformación, se caracterizó por su construcción y la de sus aparatos representativos, basados en la oposición de “lo salvaje”, carente de cultura, a la civilización y, como tal, a esta autoridad. Este proceso tuvo diferentes énfasis y grados de exclusión que iban desde la negación de las formas culturales del mundo shuar hasta una forma de aceptación e incorporación de algunas de sus características en la legislación nacional, la práctica pastoral, la actitud de exclusión de la población no indígena y cierto empoderamiento de los actores indígenas sujetos al proceso de estatización.

En relación con el pueblo shuar, encuentro un Estado constituyente de ciudadanos que fueron incluidos en un proceso de estatización y construcción de formas institucionales estatales, a partir de la delegación. En la actualidad, el Ecuador presenta una visión moderna en su propuesta de ciudadanía, en la cual la Constitución Política, como norma del liberalismo, propone igualdad jurídica entre los ciudadanos y el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos ancestrales. No obstante, en el caso que me ocupa en esta obra, el contexto sociocultural no ofrece las condiciones para el cumplimiento de esos derechos de manera plena. Así, las distinciones de estratos socioeconómicos y el acceso diferenciado a recursos monetizados se convierten en “igualdades formales de ciudadanía” (Holston 2012, 39), y estas enmascaran diferencias profundas en las que persisten la exclusión racial y la injusticia, en el cumplimiento de los derechos de primera, segunda y tercera generación (Cabezas Fernández 2015, 44; Bendix 1977, 123-124).

En la versión civilizatoria del Estado de herencia hispánica se pretende alcanzar la hegemonía desde el despliegue de mecanismos fundamentados en la inferiorización de los dominados (el otro, el distinto,

el salvaje, el cuasi niño). La parafernalia de la dominación no toma en cuenta la conciencia o no de aquello por parte de los individuos. El Estado constituyente de ciudadanos deriva del Estado liberal, y su mensaje de dominación trae consigo un reconocimiento consciente de la autoridad por parte de los individuos, en espera de redención: servicios, seguridad, garantías y oportunidades. Estos son los parámetros con los que el pueblo shuar, tutelado por los salesianos, fue socializado como colectivo al que había que “regenerar” para volverlo parte de la sociedad nacional, pero al hacerlo de manera diferenciada, se generan distintos sujetos políticos y tipos de sujeción política, y aparecen ciudadanías parciales (Krupa y Nugent 2015, 8), lo que pone nuevamente en tela de juicio la simetría de los Estados modernos.

Estas formas de dominación están atravesadas por deseos, de ida y vuelta, de dominio y subyugación o de liberación. La empatía con el poder y la resistencia a su autoridad aparecen como efectos del Estado. Así, se modelan instituciones a imagen de las instituciones matrices o al ideal de las estatales. Con la organización de la FCSH, el proceso adquirió esta doble vía, una en la que este pueblo originario asumió la autoridad de los misioneros, pero a su vez aspiraba a deslindarse de ella, ejerciendo el gobierno sobre su grupo a través de sus propios líderes, elegidos por la vía democrática, más allá de que este fuera un proceso impulsado por los salesianos.

Con ello los delegados realizaron una transferencia de poder y autoridad a los indígenas. La congregación, encargada por el Estado para administrar, tutelar, civilizar a las personas y el espacio, delegó el poder a los mismos integrantes del pueblo shuar al proporcionarles mecanismos administrativos, financieros y de control a su propia organización. En buenas cuentas, con la construcción de formas organizativas disciplinadas, a la guisa de las instituciones estatales, se produjo una legitimación de la capacidad organizativa de los jíbaros, por parte de las diversas instancias administrativas. Al otorgarles atribuciones sobre su comunidad se les proporcionaba cierta autonomía para formar cuerpos místicos, de pequeño o mediano alcance, que se integraron al cuerpo místico macro: el Estado.

Otra faceta en la que se manifiesta esta forma de poder se enmarca en la ambigüedad de la amenaza y la garantía. Amenaza en casos de omisión, negligencia, pero también autoritarismo, cuando el poder estatal va en detrimento de los derechos ciudadanos a nombre de asegurar la

inviolabilidad de la Ley (Poole 2009, 600-601). Estas arbitrariedades se presentan en los espacios marginales al gobierno, en los cuales la distancia entre legitimidad y dominación es corta. Las élites son amenaza al utilizar su poder para favorecer sus intereses, sin contemplar la universalidad del derecho. En su proceso, el pueblo shuar vivió este efecto Estado, como amenaza para sus bases culturales que fueron denigradas por la autoridad en sus afanes por castellanizarlos, erradicar la poligamia, sedentarizarlos, interpretar a su manera a sus dioses, mitos y creencias, colocándolos en un estado de excepción permanente (Arretxaga 2003; Poole 2009, 600-660). Sin embargo, la gestión de los misioneros garantizó a los jíbaros su pervivencia como grupo cohesionado en su propio territorio, pese a que su cultura sufrió alteraciones y pérdidas.

En otro momento de este análisis identifiqué los mecanismos aplicados en los procesos de formación del Estado y las estrategias utilizadas para conseguirlo, estrategias en un Estado que necesitaba consolidar su territorio y las instituciones formales, según las cuales el mecanismo innovador, utilitario y pragmático, era la inclusión de los delegados como una institución estatal. La delegación para administrar al pueblo shuar es un tema relevante. Retomando la metáfora del cuerpo místico, será la voluntad de la cabeza la que mueva al resto de miembros del cuerpo y active la delegación que no tiene una intención distinta (Krupa y Prieto 2015). Esa voluntad compartida permite que se realice la delegación, la cual recibe una sanción positiva de las autoridades, formalizada por acuerdos que definen alcances y obligaciones de las partes.

Para el período de estudio en el contexto humano y geográfico controlado por la congregación salesiana, –los grupos shuar del valle del Upano–, se observa una delegación múltiple, ante la convergencia de un conjunto de agentes –estatales y no estatales– colonos, mineros, comerciantes, empresas y empresarios, funcionarios estatales o de tipo mixto, misioneros, militares, quienes ejercen poder y realizan acciones que regularmente le corresponden al Estado. Las cabezas visibles de esta delegación eran los misioneros y, de cierta manera, por su contacto directo con el pueblo shuar, los militares, quienes fueron agentes estatales, que asumieron funciones de control interno y control externo en las fronteras. De tal manera, se ampliaron sus funciones propiamente castrenses; no obstante, tanto las Fuerzas Armadas como los misioneros ejercieron

acciones legitimadas desde el Estado, aunque no necesariamente definidas o decididas desde la cabeza central del cuerpo místico. La delegación múltiple implica una relación sinérgica que, en momentos determinados hace sinapsis, generando formas institucionales complejas.

Si, por un lado, la delegación es múltiple, por otro lado, es concreta, puesto que hay funciones que no las ejercen individualmente solo los misioneros o los militares. Los militares engrosaron paulatinamente sus filas en el suroriente, cuando su presencia se volvió más estable; sin embargo, su desenvolvimiento, en momentos dados, produjo conflictos entre misioneros y militares referidos, ante todo, al control del poder sobre los grupos shuar. O sea que, si bien existe una relación sinérgica, los objetivos institucionales de ambos bandos se yuxtaponen, impidiendo que la sinapsis se ejecute y que los esfuerzos se transformen en conflicto interinstitucional.

La presencia múltiple de actores que comparten escenario, acciones y objetivos de dominación también expresa un poder fragmentado que, idealmente, debería funcionar de manera continua, pero que, en la práctica, es discontinua y no carente de conflictos. Esa discontinuidad del poder ejercido por los delegados que cuestiona al Estado monolítico, tal como se imagina al Estado moderno se ha caracterizado como una situación de dominación sin hegemonía (Guha 1997; Chatterjee 1993). En el caso de las comunidades shuar del valle del Upano, la “espada y la cruz” se proyectaron como símbolos aparejados que funcionaban de manera sincronizada; más que dos caras de la misma moneda, eran dos partes de la misma maquinaria de dominación.

En este sentido, el cuerpo místico funciona armónicamente, más allá del conflicto o las soberanías compartidas. Se logra identificar una unidad conceptual y de acción, que está atravesada por los mismos deseos, y puede resumirse en el objetivo de defender el Oriente y sus habitantes, la patria y la fe cristiana. Así también, cuando en 1945, la congregación salesiana y los jíbaros, a instancias de la Casa de Don Bosco, el gobierno y los militares, fundaron una reserva en Yaupi, en el escenario de las batallas entre Ecuador y Perú (1941). La defensa adopta como mecanismo un recurso surgido desde la organización misional y se posibilita que construyan proyectos políticos en común.

Estos deseos fueron compartidos por shuar, misioneros y militares; sin embargo, era una relación tanto armónica como conflictiva y de vigilancia

mutua. Los misioneros, para proteger a la gente shuar de los abusos de los militares, los militares porque veían disminuido su poder sobre este grupo originario, frente a la mayor legitimidad que consiguieron los misioneros. Vistos desde otro ángulo, ambos discursos concurren en la misma actitud que los lleva a elevar la crítica. Los salesianos enfrentaron a los militares al considerar que maltrataban a los jíbaros al obligarlos a servir como bogas y fuerza de carga, en el Servicio Militar Obligatorio y fuera de él, pero los misioneros olvidaron las violencias del internado desde el reclutamiento de los niños y niñas, la disciplina y la moral o el trabajo en la huerta.

La formación del Estado parece arraigada a la violencia en todas sus formas y procedencias y la disputa del objeto de dominación de personas y espacios se visibiliza en los distintos mecanismos de sujeción, es decir, no solo existen convergencias, sino que también hay divergencias y disensos ante la ausencia del control hegemónico.

Una nueva forma de ver cómo el Estado se manifiesta es la nacionalización del territorio, acción en la que se identifican puntos de coincidencia entre los actores que participan en los distintos procesos de estatización y nacionalización del espacio y de las personas pertenecientes al pueblo shuar. Según los datos desplegados y su análisis respectivo, las acciones emprendidas por el gobierno ecuatoriano en el vicariato de Méndez y Gualaquiza, que incluyen el traslado de la Pía Sociedad de San Francisco de Sales hasta la región, persiguieron la nacionalización de este territorio y su gente. La nación, componente social de este proceso, surge por el efecto de espacialización del Estado (Trouillot [2001] 2003, 151), que delimita fronteras y define jurisdicciones, a fin de proteger la soberanía territorial (Trouillot [2001] 2003, 151).

Por consiguiente, la iniciativa de Flores Jijón de dividir el Oriente ecuatoriano en cuatro vicariatos –cada uno a cargo de una orden o congregación católica, autorizada y promocionada por el Vaticano– muestra, de manera irrefutable, la presencia del Estado a través de delegados, legitimada por el sistema internacional.

Tanto misioneros como militares participaron en la vigilancia de la frontera, hasta mediados del siglo XX. En la vigilancia de los intereses territoriales ecuatorianos, los salesianos tuvieron participación como ojos y oídos del Estado y en la agencia que realizan entre diversos actores. En tanto los militares ecuatorianos no estaban lo suficientemente preparados para cumplir con su rol defensivo en el suroriente, los misioneros

realizaron labores de inteligencia y consolidación de poblaciones, lo que posteriormente se llamaría la estrategia de creación de “fronteras vivas”.

Para los militares su proceso de profesionalización arrancó con mayor definición a raíz de la Guerra de 1941 y se nutrió paulatinamente, con mayor protagonismo a partir de la década de 1950, cuando las fuerzas armadas latinoamericanas se fortalecieron con la influencia estadounidense, en el contexto de la Guerra Fría. Los militares cumplieron objetivos de defensa y control territorial, para ello fortalecieron y promovieron la formación de los ejércitos de reserva, a través del Servicio Militar Obligatorio, momento en que se insertaron los soldados shuar, con las armas para la defensa. Si bien la intensidad e inclusión de varones shuar en filas castrenses es variable, esta toma nuevos bríos en la década de 1970, que culmina con el reconocimiento de su papel preponderante en la defensa del territorio en los enfrentamientos del Alto Cenepa (1995-1998).

La constante amenaza del enemigo externo, y su condición de portador de la violencia legítima (Weber [1922] 1964), dotaron a las Fuerzas Armadas ecuatorianas de una autopercepción de superioridad, por la cual se han considerado indispensables para la supervivencia y la construcción de la nación que imaginan. Se intenta transmitir esta autopercepción a los soldados de profesión y a los de la reserva, para elevar la autoestima y dejar presente el orgullo de defender la patria. A fines de la década de 1930 se estableció el Servicio Militar Obligatorio, instancia desde la que los militares incidieron en la educación de los soldados y en su formación en las armas.

Existieron resquemores para entregar las armas a los soldados shuar, habida cuenta de su notoriedad como “salvajes” e “indomables”. Se dudaba, además, de su lealtad al Ecuador, si bien este pueblo alegaba no ser peruano ni ecuatoriano. Pasada la segunda mitad del siglo XX, los hombres shuar se alistaron voluntariamente, y por insinuación de los mandos del ejército, en las filas de las Fuerzas Armadas y se entrenaron profesionalmente. El último enfrentamiento con el Perú (Cenepa, en 1995) contó con soldados shuar en el frente de batalla. Con ello se dio por sellada la pertenencia nacional de este pueblo, que implicó su estatzación e inclusión del territorio como parte de la soberanía nacional. Desde el Estado, a través de misioneros y militares, se logró edificar un conjunto de sentidos que se expresó en los deseos de pertenencia nacional, que fueron compartidos por los habitantes originarios quie-

nes, desde la década de 1980, conformaron batallones integrados por indígenas amazónicos. En esta participación incide su autopercepción como “guerreros natos”, sin perder de vista la influencia de la educación salesiana, la laica y la misional, que involucró afanes nacionalistas.

Deseo destacar los procesos educativos que aportan argumentos ideológicos, políticos y jurídicos para la construcción de ciudadanos. El re-entramamiento y la formación de familias cristianas son también estrategias de civilización que pretendieron dar forma al shuar imaginado y, con ello, cambiar de manera parcial los comportamientos culturales de los habitantes del vicariato, y consolidar el espacio tradicional en una distribución espacial estructurada que da cuenta de la presencia y el poder del Estado.

Desde la lente salesiana y desde los intereses de los gobiernos liberales, la educación fue el dispositivo idóneo para la construcción de los “hombres nuevos” que requería el Estado en formación y la sociedad renovada que se buscaba construir. Los misioneros divulgaron el modelo preventivo de educación para el trabajo, visto en aquel contexto como el adecuado a las necesidades de conversión del mundo shuar y su adaptación al resto del engranaje social. Además de disciplinar para el trabajo a niños y niñas shuar, la escuela de la misión los equiparía con las destrezas para la incursión en el mundo del comercio, la producción agropecuaria y la interacción con el otro.

La juventud se formó en oficios separados de acuerdo con el sexo. Las mujeres estaban pensadas para la esfera doméstica y el trabajo manual. Los varones se adiestraron para tareas técnicas y como maestros para trabajar principalmente en las escuelas de la misión. La infancia shuar contribuyó como mano de obra para la continuidad del proyecto estatal salesiano en las distintas misiones que se fundaron en la jurisdicción salesiana. En suma, la educación donbosquiense reprodujo el modelo patriarcal y lo fortaleció a través de la formación de maestros que se insertaron en el sistema educativo y se encargaron de difundir y vigorizar la doctrina católica y las nociones de pertenencia nacional.

La escuela fue asimismo espacio de domesticación para el culto a la patria-nación, donde niños y niñas shuar se imbuyeron del sentido de ecuatorianidad y sus deberes para con la nación, referidos particularmente a la defensa de la frontera. El culto a la patria se combinó con el culto religioso. Por otro lado, la escuela no solo instruyó en los aprendizajes académicos;

en combinación con el internado, la educación difundió el modelo de familia cristiana que se buscó implantar para moralizar a la sociedad shuar, y para erradicar su práctica de la poligamia, parte de su ser “salvaje” que había que civilizar. Se implantó un modelo de familia patriarcal inserto en la experiencia de los niños y niñas shuar en el claustro del internado.

Estos dispositivos tendrían a su vez una nueva finalidad: integrantes de los internados masculinos y femeninos formarían familias cristianas que se asentarían en las reservas, espacios exclusivos para gente shuar, en los que habitarían las familias con parejas formadas desde los internados. De esta manera, además, se preservaba el territorio solo para los moradores jíbaros, amenazados por la ocupación de la colonización. Esta ingeniería social coincidía, por otro lado, con las políticas reformistas introducidas por la Alianza para el Progreso en el contexto internacional de la Guerra Fría, en el que se insertaron los procesos de reforma agraria y colonización. Cabe concluir que el gobierno no se ejerce solo mediante agendas ideológicas, sino principalmente “sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas, es un gobierno sobre la molecularidad del cuerpo” (Foucault 2010, 41).

La Federación de Centros Shuar es el epílogo de esta historia. Lo concluido hasta ahora despliega la formación del Estado desde arriba, según las aspiraciones del gobierno y los imaginarios que incidieron en su formación. El pueblo shuar, por su parte, no es actor pasivo en esta historia y expresa sus deseos de organización y toma de conciencia de sus requerimientos, una formación del Estado desde abajo. Si bien la Federación de Centros Shuar se formó a instancias de los misioneros salesianos, esto le abrió la posibilidad de interlocución directa con los niveles de desición estatal, fuera de la influencia misional. De ahí que, en este libro, la considere una delegación del poder del Estado a los propios integrantes del pueblo shuar. Interpreto que se trató de una respuesta positiva de este pueblo al mensaje de dominación que le llegaba desde el poder. En esta asunción de su propio destino, el pueblo shuar reconoció al Estado ecuatoriano, con lo que se mostraban, además, los límites de la delegación a los misioneros.

Sobre las personas entrevistadas

AMPAM KARAKRAS IPIAK. EXDIRIGENTE SHUAR. Nació en Limón (tenía 65 años en 2015). Representante en Quito de la FCSH. Pasó sus primeros años en el internado salesiano. Actualmente es consultor independiente en temas de interculturalidad y asuntos indígenas.

BOSCO ATAMAINI. DOCENTE Y EXDIRIGENTE SHUAR. Nació en Sucúa, en 1943. Ha estado vinculado a la Misión Salesiana la mayor parte de su vida, a través de la educación que recibió en los centros educativos misionales desde su infancia y luego como maestro del Normal Don Bosco de la ciudad de Macas. Fue fundador de Sistema de Educación Radial Bilingüe Shuar (SERBISH).

CORONEL (SP) GALO CRUZ. Exdirector de Movilización de las Fuerzas Armadas. Director del Centro de Estudios Estratégicos de la Universidad de las Fuerzas Armadas (ESPE). Doctor en Historia con especialidad en estudios militares.

GENERAL (SP) HOMERO BERRAZUETA (1936-2012). Recibió formación militar en Panamá y otros países de América Latina, en distintos campos como la enseñanza y la administración militares. Ocupó distintos cargos en representación del Ecuador y las Fuerzas Armadas fuera del país. Desempeñó cargos militares en distintas plazas del Ecuador.

JOSEFINA KAJEKAI CHIKIAZ. Nació en Yuncoangos, en 1946. Experimentó las vivencias del internado desde la década de 1950 hasta inicios de la de 1970. Actualmente vive en Sevilla Don Bosco. Estudió hasta hace pocos años para cursar la educación secundaria en un establecimiento nocturno.

GENERAL(SP) JOSÉ GALLARDO ROMÁN. Se formó en el Colegio Militar Eloy Alfaro, Quito. Realizó estudios militares en la zona del Canal de Panamá. En 1972 estudió en Brasil, en donde se formó en contrainsurgencia. Luego, en el Colegio Interamericano de Defensa, en Uruguay. Militar en servicio pasivo, ha ocupado altas dignidades, comandante general del ejército, ministro de Defensa y exdirector del CREA, entre otros.

JOSÉ JUNCOSA BLASCO. Nació en Argentina. Ha trabajado muy cercanamente a la congregación y a los misioneros salesianos tanto en la Amazonía como en los proyectos editorial y de educación superior. Se ha desempeñado como docente y vicerrector de la Universidad Politécnica Salesiana.

JOSÉ MIGUEL JEMPÉKAT. DOCENTE SHUAR. Nació en Morona Santiago, en 1954. Asistió al internado salesiano de Kutchanza desde fines de la década de 1950. Exrector de Instituto Normal Superior Shuar de Bomboiza. Profesor del Sistema Intercultural Radiofónico Bilingüe Shuar. Actualmente es investigador de la cultura shuar y maestro bilingüe formado por los salesianos.

JUAN BOTTASSO [sdb] (1936-2019). TEÓLOGO Y ANTROPÓLOGO, CATEDRÁTICO DE LA UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA. Nació en Italia. Investigador del mundo shuar, ha impulsado la difusión de los estudios que se realizan sobre el pueblo shuar a través de las editoriales Mundo Shuar y Abya Yala. Fue director del Archivo Histórico de la Misión Salesiana.

JUAN GONZÁLEZ [sdb] (1933-2020). Nació en España. Desde la década de 1960, fue misionero en los internados amazónicos y escuelas de niños jíbaros de Méndez, Kutchanza, Macas, Sevilla Don Bosco y Sucúa. Sus restos mortales descansan en Macas.

LEONIDAS SHAKAI. DIRIGENTE SHUAR. Nació en Taisha en 1952. Vivió la experiencia del internado en el Instituto Lingüístico de Verano de los evangélicos en Makuma. Fue alcalde de Taisha y se mantiene como dirigente de su comunidad.

CORONEL (SP) LUIS ÁUZ. Instructor de los pelotones integrados por indígenas como Arutam e Iwias. Trabajó con soldados shuar en los campos de guerra durante los enfrentamientos del Cenepa en 1995.

GENERAL (SP) LUIS HERNÁNDEZ. Fue comandante de las operaciones en la Guerra del Cenepa en 1995. Director de la Escuela Militar Eloy Alfaro. Ocupó los cargos de Oficial de Estado Mayor en la Academia de Guerra de la Fuerza Terrestre y de Oficial de Estado Mayor Conjunto. Ha estudiado varios postgrados en disciplinas militares. Trabajó en la zona de Morona Santiago con los soldados shuar. Fue asambleísta constituyente.

LUIS JUEP. DOCENTE SHUAR. Nació en Gualaquiza, en 1970. Exalumno de los internados salesianos de Morona Santiago. Promotor cultural, administra un restaurante de comida típica de la cultura shuar en Gualaquiza, Los Ayampacos de Don Lucho. Docente del Instituto Pedagógico Shuar de Bomboiza.

MARIANA AWAK. DOCENTE SHUAR. Nació en Macas en 1958. Vivió la experiencia del internado en la segunda mitad del siglo XX y ha trabajado para la congregación salesiana en Cuenca y Morona Santiago. Ha realizado investigación sobre la cultura y la cotidianidad del mundo shuar. Estudió Pedagogía en la Universidad Estatal de Cuenca y, además, obtuvo un diplomado en Educación. Es profesora del Instituto Pedagógico Shuar de Bomboiza desde hace 26 años.

MARÍA JUANK KAJEKAI. DOCENTE SHUAR. Nació en Sevilla Don Bosco, en 1970. Es maestra con estudios de pedagogía y derechos humanos. Actualmente es rectora de la Unidad Educativa del Milenio Bosco Wisum.

CORONEL (SP) MIGUEL ARELLANO. Comandante de los destacamentos Arutam, conformados en su mayor parte por soldados shuar, con quie-

nes trabajó en el Batallón Santiago y ganó experiencia en el trato con ellos en la selva para enfrentamientos armados.

MIGUEL TANKAMASH (1942-2018). EXDIRIGENTE SHUAR. Nació en Sucúa. Se formó en los internados salesianos desde los 12 años. Líder, promotor, fundador y primer presidente de la FCSH, protagonizó asimismo los procesos organizativos posteriores.

MIGUEL ULLOA (sdb). Nació en El Pan, provincia del Azuay, en 1918. Fue formado por los primeros salesianos que llegaron al Ecuador, exalumno de Don Bosco desde sus primeros años. Mientras cursaba la escuela, desde los 12 años, trabajó con los salesianos como asistente de cátedra en las misiones con jíbaros del suroriente. Al terminar la formación académica y sacerdotal básica, fue a Europa a estudiar en centros salesianos de formación sacerdotal.

PEDRO CREAMER [sdb] (1931-2019). Nació en Quito. Ocupó diversos cargos tanto en el interior de la congregación salesiana como en la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. Para 2015, era encargado de la dirección del Archivo Histórico de la Misión Salesiana.

PEDRO KUNKUMAS. EXDIRIGENTE Y DOCENTE SHUAR. Nació en Sucúa, en 1949. Asistió al internado en esa misma ciudad en su niñez, desde 1954 hasta 1968. Se formó como maestro en el Normal Don Bosco en Macas. Licenciado en Pedagogía en la modalidad semipresencial en la Universidad Politécnica Salesiana de Cuenca. Participó en la conformación del Sistema de Escuelas Radiofónicas y fue presidente de la FCSH.

SILVERIO EQUÍSOAIN (sdb). Nació en Navarra, España, en 1921. Llegó al Ecuador en 1955 a trabajar en las misiones. En 1956 realizó trabajo pastoral con colonos y shuar en el suroriente. Desde 1958 se situó en Bomboiza; en la actualidad radica en Macas.

SIRO PELLIZZARO [sdb] (1933-2019). LINGÜISTA Y MISIONERO SALESIANO. Nació en Italia. Se formó desde su niñez en los oratorios festivos salesianos. En el noviciado salesiano estudió filosofía, para luego solicitar

su ingreso como misionero para trabajar con pueblos indígenas, y fue destinado al Ecuador. Participó en el proceso de formación de la misión de Yaupi en 1955. Recopiló mitos shuar, ha profundizado, de manera sistemática, en el conocimiento de la lengua y cultura de este pueblo.

TERESA GUARDERAS (1959). DOCENTE SHUAR. Nació en Zamora. Rectora del Instituto Normal Shuar de Bomboiza. Presidenta de la primera reunión de mujeres para pedir que se incluyan temáticas relacionadas con las mujeres en los estatutos de la Federación Shuar. Dirigente de la Asociación de Pueblos Shuar de Bomboiza.

TERESA SHIKI. Nació en Sucúa (actual provincia de Morona Santiago). Entró al internado salesiano de Sucúa en 1959, a los 15 años de edad y egresó a los 21, al casarse con otro alumno del internado. Desde entonces vive en Asunción, Morona Santiago.

VICTORIANO CALLEJA (sdb). Nació en España, en 1928. Desde niño estuvo con los salesianos en su país natal. Titulado como maestro de segunda enseñanza, ha ejercido como profesor toda su vida laboral y sacerdotal. Destinado en un inicio a la misión en Méndez, pasó por todas las casas salesianas para el pueblo shuar en el suroriente. Vive actualmente en la casa salesiana de Macas.

Referencias

- Abrams, Philip. (1977) 2000. “Notas sobre la dificultad de estudiar el estado”. *Virajes* 2: 79-98.
- Agamben, Giorgio. 2005. *Estado de excepción. Homo Sacer II*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Allioni, Miguel. 1993. “El pueblo shuar”. En *Los Salesianos y la Amazonía. Relaciones Etnográficas y Geográficas*, tomo 2, compilado por Juan Bottasso, 24-62. Quito: Abya-Yala.
- Altmann, Philipp. 2013. “Una breve historia de las organizaciones del movimiento indígena del Ecuador”. *Antropología. Cuadernos de Investigación* 12: 105-121. <https://doi.org/10.26807/ant.v0i12.76>
- Álvarez, Eudófilo, y Luis Tufiño. 1912. *Informe de la Misión Científica Tufiño Álvarez enviada por el gobierno a las regiones de Macas, en febrero del presente año*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Anderson, Benedict. (1993) 2006. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 3.^a reimp. Traducción de Eduardo L. Suárez. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Arretxaga, Begoña. 2003. “Maddening states”. *Annual Revue of Anthropology* 32: 393-410.
- Asad, Talal. 2008. “¿Dónde están los márgenes del estado?”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 53-62.

- Ascasubi, Roberto de. (1860) 1895. “Dada cuenta á mi Gobierno con la notada V. E. en la que ofrece su mediación para que se ponga término á la guerra intestina provocada por el General Guillermo Franco [...]”. En *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*, tomo V, editado por Ricardo Aranda, 314-320. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Astudillo, Ricardo. 1935. *Informe del Ministro de Guerra, Marina, Aviación, Archipiélago de Colón y Oriente a la Nación*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Aulestia Mier, Víctor. 1969. “Aspectos generales de la Seguridad Nacional”. *Revista de las Fuerzas Armadas* 38: 50-99.
- Avilés Pino, Efrén. 2019. “Provincia de Morona Santiago”. En *Enciclopedia del Ecuador*. <https://bit.ly/33GXsOM>
- Ayala Mora, Enrique. 1994. *Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ayala, Segundo F., comp. 1946. *Ideario de Mons. Federico González Suárez*. Quito: Plenitud.
- Bákula, Juan. 1992. *Perú y Ecuador, tiempos y testimonios de una vecindad*. Lima: CEPEI (Centro Peruano de Estudios Internacionales).
- Barclay, Frederica. 1993. “Evolución del espacio rural en la Amazonía nororiental del Perú”. En *Amazonía: escenarios y conflictos*, coordinado por Lucy Ruiz, 95-146. Quito: CEDIME.
- 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: Amazonía Andina (siglos XIX-XX). La construcción del espacio socio-económico amazónico en Ecuador, Perú y Bolivia (1792-1948)*, compilado por Pilar García Jordán, 127-235. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú / Universitat de Barcelona.
- 2001. “Olvido de una historia. Reflexiones acerca de la Historiografía Andino-Amazónica”. *Revista de Indias* 61 (23): 193.
- 2009. *El Estado Federal de Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú a fines del siglo XIX*. Lima: IFEA / Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

- Barrenechea, José Antonio, y Benigno Malo. (1867) 1895. "Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con Ecuador y Protocolo al Tratado de Amistad y Comercio, de 25 de mayo de 1867 entre Perú y Ecuador". En *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*, tomo V, editado por Ricardo Aranda, 387-396. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Barth, Fredrik. (1969) 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Beals, Ralph. 1937. "Book Reviews: The Head-Hunters of Western Amazonas". *Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum* 39 (1): 150-151.
- Bendix, Reinhard. 1977. *Nation-building and citizenship: studies of our changing social order*. Berkeley / Los Ángeles / Londres: University of California Press.
- Berlin, Brent, y Elois Ann Berlin. 1983. "Adaptation and Ethnozoological Classification: Theoretical Implications of Animal Resources and Diet of the Aguaruna and Huambisa". En *Adaptive Responses of Native Amazonians*, editado por Raymond Hames y William Vickers, 301-325. Nueva York: Academic Press.
- Blanksten, George I. 1951. *Ecuador: Constitutions and Caudillos*. Berkeley: University of California Press.
- Bollaert, William. 1860. *Antiquarian, Ethnological and other Researches in New Granada, Ecuador, Peru and Chile with Observations on the PreIncarial, Incarial, and other Monuments of Peruvian Nations*. Londres: Trübner y Co., Paternoster Row.
- Bonilla, Adrián. 1999. "Fuerza, conflicto y negociación: Proceso político de la relación entre Ecuador y Perú". En *Ecuador-Perú horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 13-30. Quito: FLACSO / Desco.
- Borrero, Ana Luz. 2017. "El papel del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago". En *El CREA como organismo de desarrollo regional. Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*, 77-100. Cuenca: Universidad de Cuenca.

- Bottasso, Juan. 1982. *Los shuar y las misiones entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Mundo Shuar.
- 1986. “Las nacionalidades indígenas, el Estado y las misiones en el Ecuador”. *Ecuador Debate* 12: 151-59.
- 1993a. *Los salesianos y la Amazonía*. Vol. 1. Quito: Abya-Yala.
- 1993b. *Los salesianos y la Amazonía*. Vol. 2. Quito: Abya-Yala.
- 1993c. *Los salesianos y la Amazonía*. Vol. 3. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- 1988. “Espacio social y poder simbólico”. En *Cosas dichas*, 127-142. Buenos Aires: Gedisa.
- 1993. “Espíritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. *Actes de Recherche en Ciencias Sociales* 96-97: 49-62.
- Brito, Elías. 1938. *La apoteosis de San Juan Bosco en el Ecuador y las bodas de oro salesianas (1888-1938)*. Tomo III. Quito: Escuela Tipográfica Salesiana.
- 1942. *Recuerdo de las Bodas de Oro sacerdotales del padre Joaquín M. Spinelli, 26 de mayo 1892-1942*. Cuenca: Cevallos García Editores.
- Brosghini, Silvio. 1993. “Cuatro siglos de misiones”. En *Los salesianos y la Amazonía*, compilado por Juan Bottasso, tomo 3, 6-81. Quito: Abya-Yala.
- Brown, Wendy. 2006. “Finding the Man in the State”. En *The Anthropology of the State. A Reader*, editado por Aradhana Sharma y Akhil Gupta, 187-210. Oxford: Blackwell Publishing.
- Buchely, Lina. 2014. “Más allá del modelo weberiano: el debate sobre las burocracias y el Estado”. En *Las burocracias. Una aproximación distinta a la manera en que pensamos el Estado*, traducido por Carlos Morales de Setién, 11-95. Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Burbano de Lara, Felipe. 1997. “Conversación con Andrés Guerrero. ‘Se han roto las formas ventrílocuas de representación política’”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 1: 60-66.
- Bustamante, Antonio. 1960. *Lista de los instrumentos internacionales concluidos por el Ecuador*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Bustamante, Fernando. 1993. "Algunas reflexiones sobre la escisión cultural en América Latina y en el Ecuador". Manuscrito inédito.
- Bustamante, Pablo. 1857. "Informe del Gobernador de la Provincia de Chimborazo". En *Informes que los Gobernadores han presentado al Ministerio del Interior en 1857*. Ministerio del Interior. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Bustamante, Teodoro, Marco Restrepo y María Eugenia Tamariz, eds. 1991. *Frontera amazónica. Historia de un problema*. Puyo: CEDIME.
- Cabezas Fernández, Marta. 2015. "Ciudadanía y Estado. Servicio Militar Obligatorio en Bolivia contemporánea". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 52: 43-57.
- Cabodevilla, Miguel Ángel. 1994. *Los Huaorani en la historia de los pueblos del Oriente*. El Coca: CICAME.
- Cabrera, Luis, Myr. 1902. *Misión Militar Chilena en el Ecuador. Proyecto de Ley Orgánica Militar*. Quito: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Capello, Ernesto. 2010. "Cartógrafos y clérigos. Misiones geodésicas y religiosas en el conocimiento Geográfico del Ecuador (Siglos XVI-II-XX)". *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 24: 150-175.
- Cárdenas, María Cristina. 2007. "El Progresismo ecuatoriano en el siglo XIX. La reforma del presidente Antonio Flores (1888-1892)". *Revista Andes* 18: 1-19. <https://bit.ly/3rxf3Ur>
- Caros, Miguel. 2016. *El oro de América: galeones, flotas y piratas*. Madrid: Editorial EDAF.
- Casement, Roger. 2012. *El Libro Azul. Informe de Roger Casement y otras cartas sobre las atrocidades en el Putumayo*. Lima: CAAAP / IWGIA.
- Castelnau, Francis de. 1851. *Expédition dans les parties centrales de L'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro, et Lima au Para: Par order du Gouvernement Français pendant les années 1843 a 1847 Histoire du voyage, Tome quatrième*, Chez P. Bertrand. París: Libraire Éditeur.
- Catálogo especial de la República del Ecuador*. 1892. *Cuarto Centenario del Descubrimiento de América: Exposición Histórico-americana*. Madrid: Est. Tipográfico "Sucesores de Rivadeneyra" Impresores de la Real Casa.
- Chakrabarty, Dipesh. 2009. "Una pequeña historia de los estudios subalternos". En *Repensando la subalternidad*, compilado por Pablo San-doval, 27-56. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

- Chamorro, Carlos, y Salomón Cuesta. 1996. *Actualización selectiva del Plan de Integrado de Manejo Ambiental de Petroecuador*. Quito: Banco Mundial / Petroecuador / Envirotec.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The nation and its fragments: colonial and post colonial histories*. Princeton: Princeton University Press.
- 2004. *Politics of the Governed: Reflection on Popular Politics in most of the World*. Nueva York: Columbia University Press.
- Chiriboga, Leonardo. 1939. *Problema del indio examinado desde el punto de vista de la organización militar*. Quito: Ministerio de Previsión Social.
- Cipolletti, María. 1988. “El tráfico del curare en la cuenca amazónica (siglos XVIII y XIX)”. *Anthropos* 83: 527-540.
- Círculo Católico de Obreros. 1894. *Estatutos y Reglamento del Círculo Católico de Obreros*. Quito: Tipografía Salesiana.
- Clastres, Pierre. 1981. *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa.
- Clark, Kim. 2001. “Género, raza y nación: La protección a la infancia en el Ecuador (1910-1945)”. En *Antología de estudios de género*, compilado por Gioconda Herrera, 197-226. Quito: FLACSO Ecuador.
- Cohen, Abner. 2011. “Antropología política. El análisis del simbolismo en los rituales de poder”. En *Antropología política. Textos teóricos y etnográficos*, Beatriz Pérez Galán y Aurora Marquina Espinosa, 97-131. Barcelona: Bellaterra.
- Conde, Tomás. (1931) 1981. *Los yaguarzongos. Historia de los shuar de Zamora*. Quito: Abya-Yala.
- Coral, Héctor. 1988. *Alberto Enríquez Gallo*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Corpancho, Manuel, y José Rodrigues Parra. (1860) 1895. “Tratado de Paz [Mapasingue]”. En *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos Diplomáticos y Políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*, tomo V, editado por Ricardo Aranda, 294-303. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Corrigan, Philip. 1994. “State formation”. En *Everyday forms of state formation: revolution and the negotiation of rule in modern Mexico*, editado por Daniel Nugent y Gilbert M. Joseph, XVIII-XIX. Dyrham, Carolina del Norte: Duke University Press.

- Corrigan, Philip, y Derek Sayer. 2007. “El gran arco la formación del Estado inglés como revolución cultural”. En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, compilado por María L. Lagos y Pamela Callas, 39-116. La Paz: Naciones Unidas.
- Crawford de Roberts, Lois. 1980. *El Ecuador en la época cacaotera. Respuestas locales al auge y colapso en el ciclo monoexportador*. Quito: Editorial Universitaria.
- Crespi, Carlos, y Ulises Estrella Moya. 1926. *Los invencibles Shuaras del Alto Amazonas*. 17 min. <https://www.retinalatina.org/video/shuaras/>
- Cuesta, Salomón, y Cecilia Ortiz. 2007. “Alianzas y oposiciones entre indios y militares durante el siglo XX. Un modelo social ecuatoriano”. *Revista Iberoamericana* 74: 665-686.
- Cuesta, Salomón. 2013. “Las fuerzas armadas ecuatorianas y su proceso de profesionalización”. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Cuvi, Carlos. 1990. *Teniente de Caballería Hugo Ortiz Garcés Héroe Nacional*. Quito: Comando General del Ejército.
- Das, Veena. 1996. “Language and body transactions in the construction of pain”. *Daedalus* (125) 1: 57-91.
- 2008. *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Editado por Francisco A. Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Instituto CES / Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.
- Das, Veena, y Deborah Poole. 2004. “State and its margins comparative ethnographies”. En *Anthropology in the margins of the state*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 3-34. Santa Fe: School of Anthropology Research Press.
- Deler, Jean Paul. 1987. *Ecuador: del espacio al estado nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- 1994. “Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930”. En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maniguashca, 295-353. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Denegri, Félix. 1996. *Perú y Ecuador. Apuntes para la historia de una frontera*. Lima: Ediciones de la Bolsa de Valores de Lima.

- Descola, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Traducido del francés por Janet Lloyd. Nueva York: The New Press.
- Do Cuoto e Silva, Golbery. (1966) 1978. *Geopolítica do Brasil*. México DF: El Cid.
- Dourojeanni, Axel. 1994. “La gestión del agua y las cuencas en América Latina”. *Revista de la Cepal* 53: 111-27.
- Eley, Jeffrey. 2008. *Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Elias, Norbert. 1989. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Espinosa, Carlos. 1999. “La negociación como terapia: memoria, identidad y honor nacional en el proceso de paz Ecuador-Perú”. En *Ecuador-Perú. Horizonte de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 111-138. Quito: FLACSO, Ecuador.
- 2010a. “Ecuador se inserta en el sistema de estados: las relaciones internacionales de Ecuador”. En *Ecuador: relaciones exteriores a la luz del bicentenario*, editado por Carlos Espinosa y Beatriz Zepeda, 77-105. Quito: FLACSO Ecuador / AECID.
- 2010b. *Historia del Ecuador*. Barcelona: Lexus.
- Esvertit Cobes, Natàlia. 1995. “Caminos al Oriente. Estado e intereses regionales en los proyectos de vías de comunicación con la Amazonía ecuatoriana: 1890-1930”. En *La constitución de la Amazonía andina (siglos XIX-XX)*, editado por Pilar García Jordán, 287-356. Quito: Abya-Yala.
- 2001. “Los imaginarios tradicionales sobre el oriente ecuatoriano”. *Revista de Indias* 61 (223): 541-571.
- 2008. *La incipiente provincia. Amazonía y Estado ecuatoriano en el siglo XIX*. Quito: UASB / CEN.
- 2014. “Los salesianos en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza”. En *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por José Juncosa, Blas Garzón y otros, 471-511. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.
- 2015. “Ferrocarriles hacia el Oriente. Articulación del territorio y construcción nacional a inicios del siglo XX en el Ecuador”. *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, 41: 141-169.

- Fanon, Frantz. 1965. *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- FCSH (Federación de Centros Shuar). 1976. *Solución Original a un Problema Actual*. Sucúa: Federación de Centros Shuar.
- Fernández Sendín, Maximiliano. 2005. *Alfonso I de la Amazonía. Rey de los jíbaros. La increíble y veraz historia de Alfonso Graña, el gallego que reinó entre las tribus jíbaras del Alto Marañón*. Pontevedra: Fundación Comercial Aparadanta.
- Figueroa, Francisco de. (1661) 1986. “Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará o río de las Amazonas”. En *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, de Francisco de Figueroa. Colección Monumenta Amazónica. Iquitos: CETA.
- Fischer, William. 2014. “State Formation and Nationalism in local contexts in the Ecuadorian Amazon (1940-1960)”. Ponencia presentada en el Congreso LASA, Chicago, 21-24 de mayo.
- Fitch, John Samuel. 1977. *The military coup d'Etat as a political process. Ecuador 1948-1966*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Flores Jijón, Antonio. 1890a. *Hacienda y Derecho Público. Diezmos y censos*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- 1890b. *La Conversión de la Deuda Anglo-Ecuatoriana*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- 1897. *El Concordato ecuatoriano*. París: Librería de Garnier Hermanos.
- Fontana, Josep. 2001. *La Historia de los Hombres*. Barcelona: Crítica.
- Foucault, Michael. 1984. *The Foucault Reader*. Editado por Paul Ravinow. Nueva York: Pantheon Books.
- 1991. “Governmentality”. En *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- 2010. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Ciudad de México DF: Siglo XXI.
- 2012. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gamarra, María del Pilar. 1996. “La frontera nómada: Frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano”. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 9: 39-79.
- Game, Juan. 1905. *Informe del Ministerio de Hacienda al Congreso Constitucional de 1905*. Quito: Imprenta Nacional.

- García Jordán, Pilar. 1998. "Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía Andina: Perú, Ecuador, Bolivia, siglos XIX y XX". En *La nacionalización de la Amazonía*, compilado por Pilar García Jordán y Nùria Sala i Villa, 11-38. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 2000. *Estrategias de Poder en América Latina*. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- 2001a. *Cruz y Arado, Fusiles y Discursos. La construcción de los Orientales en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA (Instituto de Estudios Peruanos).
- 2001b. "En el corazón de las tinieblas del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonia". *Revista de Indias* LXI (223): 591-617.
- García Jordán, Pilar, y Jean Claude Roux. 1995. *La construcción de la Amazonía Andina, siglos XIX y XX. Procesos de ocupación y transformación de la Amazonía peruana y ecuatoriana entre 1820 y 1960*. Quito: Abya-Yala.
- García, Bertha. 1987. "Militares, economía y lucha política: Ecuador en los años 70". Tesis de maestría, Colegio de México.
- García, Lorenzo O. C. D. 1999. *Historia de las misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Quito: Abya-Yala.
- Gemkow, Heinrich. 1975. *Carlos Marx, biografía completa*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- Germani, Alfredo (sdb). 1993. "Las escuelas radiofónicas: un balance". En *Los Salesianos y la Amazonía*, tomo II, compilado por Juan Bottasso, 154-180. Quito: Abya-Yala.
- Ggioconda [seud.]. 1954. *Biografía del Capitán Luis Felipe Jaramillo. Héroe de "Solano" y "Torres Causana"*. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Gnerre, Maurizio. 2014. "Los salesianos y los shuar". En *La presencia salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vásquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa, 573-636. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.
- Goffman, Erving. 2001. *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, Jorge. 2012. "La cosmovisión andoa a través de su mitología: un estudio etnográfico comparativo". Informe de investigación inédito. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

- Gómez, Nelson, y Segundo Moreno. 1996. *Tempestad en la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Centro Internacional de Estudios de las Sociedades y Espacios.
- Gómez, Sebastián. 2011. “La frontera selvática. Historia de Maynas, siglo XVII”. Disertación doctoral, Universidad Autónoma Nacional de México.
- González, Miguel Ángel. 2014. “Historiando la crisis de 1859”. *Ecuador Debate* 93: 47-62.
- González Miranda, Sergio. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1890*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- González Suárez, Federico. 1893. *Historia general de la República del Ecuador*. Tomo IV. Quito: Imprenta del Clero.
- Gramsci, Antonio. (1916-1935) 2000. “Fetichism”. En *The Gramsci Reader*, edited by David Forgacs, 243-245. Nueva York: New York University Press.
- Guarda, Rosa. 2013. “Las relaciones diplomáticas entre García Moreno y la Santa Sede (1861-1866)” Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Guarderas, Carlos. 1911. *El tren al Curaray. Exposición a la Junta encargada de ejecutarlo*. Quito: s/e.
- Guerrero, Andrés. 1980. *Los oligarcas del cacao*. Quito: El Conejo.
- 1997. “Conversación con Andrés Guerrero. ‘Se han roto las formas ventrílocuas de representación política’” [entrevista realizada por Felipe Burbano de Lara]. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 1: 60-66.
- 2000. “El proceso de identificación”. En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 9-77. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis históricos*. Lima-Quito: Instituto de Estudios Peruanos / FLACSO Ecuador.
- Guerrero, Carlos A. 1924. “Función social del Oficial”. *El Ejército Nacional* 18.
- Guerriero, Antonio, y Pedro Creamer. 1997. *Un siglo de presencia salesiana en el Ecuador 1888-1898*. Quito: s. e.
- Guha, Ranahit. 1997. *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.

- Guha, Ranahit. 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Gupta, Akhil. 1995. "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist* 22 (2): 375-402.
- Gupta, Akhil, y Aradhana Sharma. 2006. "Introduction: Rethinking theories of the state in the age of globalization". En *Anthropology of the state: a reader*, editado por Akhil Gupta y Aradhana Sharma, 1-41. Oxford: Blackwell Publishing.
- Hall, Stuart. 1997. *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.
- Hamy, Ernest Theodor. 1873. "Nouveaux Reseignements sur les Indiens Jivaros". En *Revue D'Anthropologie*, dirigido por M. Paul Broca, 385-397. París: Reinwald et C° Libraires Editeurs.
- Hansen, Thomas Blom, y Finn Stepputat. 2001. "Introduction". En *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, editado por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, 1-38. Londres: Duke University Press.
- Harner, Michael J. 1978. *Shuar Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Mundo Shuar.
- Harvey, Penelope. 2005. "The materiality of Sate Effects". En *Ethnography of the Road in the Peruvian Andes*, editado por Christian Krohn-Hansen y Knut Nustad, 136-141. Cambridge: Pluto.
- Hendricks, Janet Wall. 1988. "Power and knowledge: discourse and ideological transformation among the Shuar". *American Ethnologist* 15 (2): 216-238.
- Hepple, Leslie. 1992. "Metaphor, geopolitical discourse and the military in South America". En *Writing worlds: discourse, text and metaphor in the representation of landscape*, editado por Trevor Barnes y James Duncan, 136-154. Londres / Nueva York: Routledge.
- Herrera, Gioconda. 2006a. "El congreso católico de mujeres en 1909 y la regeneración de la nación". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*, coordinado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto, 241-264. Quito: FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura.

- Herrera, Gioconda. 2006b. "The Catholic Church and Public Life in Ecuador Under Liberalism (1895-1920). Tesis de doctorado, Columbia University.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Holston, James. 2012. "Lugares peligrosos de ciudadanía". En *Fricciones sociales en ciudades contemporáneas*, compilado por María Teresa Salcedo y Andrés Salcedo Fidalgo, 31-60. Bogotá: ICANH (Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Ibarra, Hernán. 1987. "Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central. El caso de Tungurahua (1850-1930)". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- 1999. *La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: reinterpretación*. Quito: CAAP.
- Icaza, Francisco de. 1853. "Cuadro No.6. Estado en que se manifiestan los artículos y producciones del Ecuador que se han esportado en el año corriente desde 1º de julio de 1852 hasta el 30 de junio del presente año [1853], y sus valores á precios de plaza". En *Exposición que El Ministro de Hacienda del Ecuador presenta a las Cámaras Legislativas reunidas en 1853*, de Marcos Espinel, 12-13. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Izaguirre, Bernardino Fray. 1925. *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía del Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Jácome, Rodrigo. 1944. "Cultura indígena". *El Día*, 24 de septiembre.
- Jandial, Rahul, Samuel A. Huges, Henry E. Aryan, Lawrence F. Marshall y Michael L. Levy. 2004. "The Science of Shrinking Human Heads: Tribal Warfare and Revenge Among the South American Jivaro-Shuar". *Neurosurgery* 55 (5): 1215-1221.
- Jaramillo Alvarado, Pío. 1922. *Ferrocarriles al Oriente. De Ambato al Curaray. De Machala a Cuenca. De Puerto Bolívar por Loja al Marañón*. Quito: Quilo.
- 1936. *Tierras de Oriente*. Quito: Artes Gráficas.
- 1955a. *Historia de Loja y su Provincia*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Jaramillo Alvarado, Pío. 1955b. *Loja y su región*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Jarrín M., Oswaldo. 1984. “Las Fuerzas Armadas, nervio del desarrollo, frente a un enemigo común de Latinoamérica”. *Revista de las Fuerzas Armadas* (febrero).
- Jijón y Caamaño, Jacinto. 1919. *La religión del Imperio de los Incas*. Vol. 1. *Los fundamentos del culto. Huacas, Conopas, Apachitas, Urcos, Huancas, Machais*. Quito: Tipografía y Encuadernación Salesianas.
- 1989. *Política Conservadora*. Quito: Banco Central del Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Joseph, Gilbert M., y Daniel Nugent. 1994. “Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico”. En *Everyday Forms of State Formation. The Revolution and the Negotiation or Rule in Modern Mexico*, editado por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, 3-23. Duke: Duke University Press.
- Jouanen, José. 1941. *Historia de La Compañía de Jesús de la Antigua Provincia de Quito. 1570-1774*. Tomo I. *La Viceprovincia de Quito 1570-1696*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- 1977. *Los jesuitas y el Oriente ecuatoriano, 1868-1898: monografía histórica*. Guayaquil: Editorial Arquidiocesana Justicia y Paz.
- Juncosa, José. 2014. “Introducción”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa, 17-38. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.
- 2017. “Saber para prevalecer. Civilización, educación y evangelización en el territorio shuar. Educación, epistemología y métodos en disputa”. Tesis de doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Karsten, Rafael. 1926. *The Civilization of the Sout American Indians*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- (1935) 2000. *The Head-Hunters of Western. The Life and Culture of the Jibaro Indians of Estern Ecuador and Peru*. Helsingfors: Societas Scientarum Fennica / University of Helsingfors.
- Keohane, Robert, y Joseph Nye. 1988. *Poder e interdependencia: la política mundial en transición*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- King, Michelle. 2012. “Working In/With the Archives”. En *Research Methods of History*, editado por Simon Gunn y Lucy Fair, 13-29. Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Klaiber, Jeffrey. 1996. *La Iglesia en el Perú: su historia social desde la Independencia*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative Studies in Society and History* 52 (2): 319-350.
- Krupa, Christopher, y David Nugent. 2015. "Off-centered States. Rethinking State Theory through an Andean lens". En *State Theory and Andean Politics*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 1-34. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Krupa, Christopher, y Mercedes Prieto. 2015. "Corpus Mysticum estatal o ¿Cómo podemos pensar el estado en América Latina hoy?". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 52: 11-17.
- Lagos, Ovidio. 2005. *Arana rey del caucho*. Buenos Aires: EMECÉ.
- Lagos, María L., y Pamela Calla. 2007. "El Estado como mensaje de dominación". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, editado por María Lagos y Pamela Calla, 11-38. La Paz: NNUU.
- Lanas, Fredy. 1984. *Consideraciones para la formulación de un Plan de Desarrollo Vial en la Región Amazónica, orientado a la creación de Fronteras Vivas*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Laso, Víctor. 1863. *Informe que presenta el encargado del Ministerio de Hacienda a las Cámaras Legislativas de 1863*. Quito: Imprenta Nacional por M. Mosquera.
- Lathrap, Donald. 1973. "The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of the Pre-columbian South America". *World Archaeology* 5 (2): 170-186.
- Laviana, María. 1987. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Lemoyne, Juan Bautista. 1983. *Memorias biográficas de San Juan Bosco*. Vol. 6. Madrid: Central Catequística Salesiana.
- Lenti, Arthur. 2010. *Don Bosco. Historia y carisma*. Vol. 1. Madrid: Editorial CCS.
- 2012. *Don Bosco. Historia y carisma*. Vol. 3. Madrid: Editorial CCS.
- Li, Tania Murray. 2005. "Beyond the State and Failed Schemes". *American Anthropologist* 107 (3): 383-94.

- Lidchi, Henrietta. 1997. "The poetics and the politics of exhibiting other cultures". En *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, editado por Stuart Hall, 151-222. Londres: Sage Publications.
- Llobera, Josep R. 1996. *El dios de la modernidad*. Barcelona: Anagrama.
- Loveman, Brian. 1999. *For la Patria: politics and the armed forces in Latin America*. Wilmington: SR Books.
- "Les Têtes humaines préparées par les Indiens Jivaros". 1874. *La Nature-Revue des sciences* 27-52: 23-26.
- Macías, Édison. 2007. "El ejército ecuatoriano en la revolución alfarista, su desarrollo y posterior decadencia". En *Historia General del Ejército Ecuatoriano*, editado por Édison Macías, tomo IV. Quito: Centro de Estudios Históricos del Ejército.
- Maiguashca, Juan. 1992. "La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830-1972)". En *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 12, editado por Enrique Ayala Mora, 175-226. Quito: Corporación Editora Nacional / Grijalbo Ecuatoriana.
- 1994. "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central 1830-1895". En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maiguashca, 354-420. Quito: FLACSO Ecuador / CEN.
- Mallon, Florencia. 2003. *Campesino y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México DF: El Colegio de San Luis.
- Marcy, Paul. 1875. *Travels in South America from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. Londres: Blakie and Son.
- Marx, Karl. (1852) 2005. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Longseller.
- Mbembe, Achile. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Mera, Juan León. (1877) 1969. *Cumandá*. Quito: Clásicos Ariel.
- Métraux, Alfred. 1948. "The jivaro". En *Handbook of Suthamerican Indians*, vol. 3, editado por Julian H. Steward, 617-627. Washington DC: U.S G.P.O.
- Migdal, Joe S. 2011. *Estados débiles, estados fuertes*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Miliband, Ralph. 1969. *The state capitalist society: an analysis of the western system of power*. Nueva York: Basic Books.

- Miño, C. Humberto. 1933a. “Documentos para la historia del Instituto Nacional Mejía”. *Boletín del Instituto Nacional Mejía* 1: 69-89.
- 1933b. “Documentos para la Historia del Instituto Nacional Mejía”. *Boletín del Instituto Nacional Mejía* 7: 118-133
- Miranda Rivadeneira, Francisco, S.J. 1952. *Doctrina Social de la Iglesia. Documentos de León XIII, Pío XI y Pío XII*. Quito: La Prensa Católica.
- 1986. *Crisis en las misiones y mutilación territorial*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Misión Dominicana de Canelos. 1934. “Monografía sintética de la Misión Dominicana de Canelos y guía del cantón Pastaza”. En *Homenaje al IV Centenario de la Fundación Española de Quito 1534-1934*, 1-122. Quito: s. e.
- Mitchell, Timothy. 1991 “The limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics”. *The American Political Science Review* 85 (1): 77-96.
- Molina Flores, Alberto. 1993. *Las Fuerzas Armadas Ecuatorianas: paz y desarrollo*. Quito: ALDHU.
- Moncayo, Pedro. (1906) 1979. *El Ecuador de 1825 a 1875*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Mongua Calderón, Camilo. 2018. “Formaciones estatales en las fronteras amazónicas. Religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo-Aguarico (1845-1904)”. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Moreno Maiz, Tomas. 1862. “Tête d’Indien jivaro (Pérou oriental) conservée et momifiée par un procédé particulier, avec quelques renseignements sur les Jivaros”. *Bulletins de la Société d’Anthropologie de Paris* 3: 185-188.
- Moss, Richard. 2011. *Scouts Ecuador*. Quito: Ediecuatorial.
- Muller, Richard. 1937. *El problema fronterizo entre Ecuador y Perú y el mapa oficial del Perú de 1826*. Guayaquil: Editorial Jouvin.
- Muñoz, Julio H. 1949. *Doctrinas militares aplicadas en el Ecuador. Historia y pedagogía militar (el ejército que el Ecuador necesita)*. Quito: s. e.
- Murguía, Eduardo. 2011. “Archivo, memoria e historia: cruzamientos y abordajes”.
- Muratorio, Blanca. 1994a. “Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX”. En *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 109-196. Quito: FLACSO Ecuador.

- Muratorio, Blanca. 1994b. "Introducción". En *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 9-24. Quito: FLACSO Ecuador.
- 1998. *Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Nadeau, Christian. 2009. "La Historia como construcción social y política: una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner". *Revista Anthropos, huellas del conocimiento* 223: 156-167.
- Newson, Linda. 1995. *Life and Death in Early Colonial Ecuador*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Nicoletti, María Andrea. 2006. "Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extensión de los Selk'nam". *Antropológica* 24: 153-77. <http://www.scielo.org.pe/pdf/anthro/v24n24/a07v24n24.pdf>
- Nordstrom, Carolyn. 2000. "Shadows and Sovereigns". *Theory, Culture and Society* 17 (4): 35-54.
- Nufrio, Anna, ed. 2017. *El CREA como organismo de desarrollo regional. Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- O'Donnell, Guillermo. 1996. *El Estado burocrático-autoritario: triunfos, derrotas y crisis*. Buenos Aires: Belgrano.
- 1978. "Apuntes para una teoría del estado". *Revista Mexicana de Sociología* 40 (4): 1157-1199.
- Ontiveros, Victoria. 2020. "Los scouts historia de un movimiento sin fronteras". *El Orden Mundial en el Siglo XXI*, 26 de julio. <https://bit.ly/2TzlCcs>
- Ordóñez, Alfonso. 1923. *Cartas políticas de Gabriel García Moreno a Carlos Ordóñez Lazo. 1860-1873*. Cuenca: Tipografía Alianza.
- Orgaz Rodilla, Aniceto. 1994. "El agapeísmo y eros pedagógico en el sistema preventivo de Don Bosco". *Historia de la educación* 12-13: 401-414.
- Ortiz de la Tabla, Javier. 1993. *Los encomenderos de Quito 1534-1660. Origen y evolución de una élite colonial*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Ortiz, Cecilia. 2006a. *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Abya-Yala.
- 2006b. "La influencia militar en la construcción política del indio ecuatoriano durante el siglo XX". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 26: 73-8.

- Ortiz, Cecilia. 2010. "Religión, nación e institucionalización en el espacio shuar: una revisión retrospectiva de los mecanismos de inserción del Sur Oriente al territorio ecuatoriano". En *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del Siglo XX*, editado por Felipe Burbano de Lara, 515-562. Quito: FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura.
- 2011. "Historia del antiguo Beaterio". Documento inédito. Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- 2017. "Las Exposiciones Orientalistas Salesianas de 1943 y 1944: la puesta en escena de la construcción del Estado en la Amazonía ecuatoriana". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 45: 65-92.
- Ospina Peralta, Pablo. 1996. "Imaginario nacionalistas: historia y significados nacionales en Ecuador, siglos XIX y XX". *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* 9: 111-24.
- Oszlak, Óscar. 1978. "Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico metodológicos para su estudio". *Estudios CEDES* 1 (3): 115-140.
- Pagnotta, Chiara. 2016. *Situando los márgenes de la nación. Los italianos en Ecuador, siglos XIX y XX*. Quito: TEIAA / Abya-Yala.
- 2017. "Evangelizar y civilizar la amazonía ecuatoriana. Una aproximación a la actividad del salesiano Carlo Crespi en la década de 1920". En *La reinvencción de América. Proyecciones y percepciones Europa-América Latina, siglos XIX-XX*, editado por Pilar García Jordán, 125-149. Barcelona: UBe / TEIAA.
- Palacios, Carlos. (1941) 1964. *Epopéya y traición*. Guayaquil: Universidad de Santiago de Guayaquil.
- Palomeque, Silvia. 1990. *La articulación de una región: Cuenca en el siglo XIX*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Palti, Elías José. 2004. *El problema de "las ideas fuera de lugar" revisitado. Más allá de la historia de las ideas*. México DF: UNAM.
- 2007. *El tiempo de la política, el siglo XXI reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pandey, Gyanendra. 2015. "Off-Centered states, an appreciation". En *State Theory and Andean Politics, New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 257-266. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

- Pareja Diezcanseco, Alfredo. 1969. *Ecuador. La República de 1830 a nuestros días*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Paz Soldán, Mateo. 1862. *Geografía del Perú, obra póstuma del D. D- Mateo Paz Soldán, corregida y aumentada por su hermano Mariano Felipe Paz Soldán [...] Publicada a expensas del Gobierno Peruano siendo Presidente Constitucional el Libertador Grand Mariscal Ramón Castilla*. París: Librería de Fermín Didot Hermanos, Hijos y C. Impresores del Instituto de Francia.
- Paz, Clotario E. 1938. *Larrea Alba (nuestras izquierdas)*. Guayaquil: Tribuna Libre.
- Pennano, Hugo. 1988. *La economía del caucho*. Iquitos: s. e.
- Penny, Glenn. 2003. "The Politics of Anthropology in the Age of Empire: German Colonists, Brazilian Indians, and the Case of Alberto Vojtěch Frich". *Comparative Studies in Society and History* 45 (2): 249-280.
- Peña Montenegro, Alonso. 1771. *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias mas particulares tocantes à ellos para su buena Administración*. Madrid: Real Compañía de Impresores, y Libreros del Reyno.
- Peñaherrera de Costales, Piedad, y Alfredo Costales Samaniego. 1964. *Historia social del Ecuador. Recopilación de Leyes Sociales Indígenas de 1830 a 1918*. Tomo III. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Peralta, José. 1889. "Las creencias religiosas son la fuente de cívicas virtudes... Estado sin religión, o no puede existir, o vive rodeado de tinieblas". *El Constitucional*, 5 de junio.
- Perruchon, Marie. 2003. *I am Tsunki. Gender and Shamanism among the Shuar of Western Amazonia*. Suecia: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Pesántez, Zoila. 2002. *Surcos, semillas y cosechas. 100 años de las misioneras salesianas en el Ecuador*. Quito: s. e.
- Pilcher, Jeffrey L. 2001. *¡Vivan los tamales!* Ciudad de México: CIESAS.
- Pinker, Annabel. 2014. "¿Una utopía secular? Religión, desarrollo cooperativo y la creación de almas productivas en Salinas de Guaranda". En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa, 61-102. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.

- Plaza, Manuel. (1852) 1925. “Viaje de Exploración de Cuenca a Gualaquiza. Informe del Ilmo. Sr. Fr. Manuel Plaza, Obispo de Cuenca”. En *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía del Oriente del Perú. Relatos originales y producciones en lenguas indígenas de varios misioneros*, compilado por Fray Bernardino Izaguirre, 50-59. Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Poole, Deborah. 2009. “Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano”. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde / sobre América Latina*, compilado por Pablo Sandoval, 599-638. Lima: SEPHIS / IEP.
- Porras Barrenechea, Raúl. 1930. *Historia de los límites del Perú*. Lima: Librería Francesa Científica / Casa Editora E. Rosay.
- Portelli, Alessandro. 1981 “Peculiarities of Oral History”. *History Workshop* 12: 96-107.
- Pozo, Santiago. 2017. “Dinámica productiva e incidencia del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona. CREA en el Desarrollo Territorial, 1958-1979”. En *El CREA como organismo de desarrollo regional Guía razonada para la consulta del Archivo Histórico del Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (1958-1979)*, editado por Anna Nufrio, 39-52. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Prieto, Mercedes. 2015a. *Estado y colonialidad: mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2015b. “El Estado ecuatoriano a mediados del siglo XX: el censo de la población y la familia indígena”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 99: 29-46.
- 2015c. “The State and Indigenous Women in Ecuador, 1925-1975”. En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 142-166. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Proaño, Víctor. 1878. *Banda Oriental*. Quito: Tipografía E. Bermeo.
- Pulido, Montserrat. 2014. “Otros colonialismos: la cooperación al desarrollo en programas y/o proyectos de salud: medicinas en cuestión y medicinas en promoción en un contexto amazónico ecuatoriano”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

- Quishpe Bolaños, Marcelo. 2014. “Los salesianos y el impulso de la educación técnica en Quito”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa, 221-262. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.
- Radcliffe-Brown, Alfred. (1940) 2010. “Prefacio”. En *Sistemas políticos africanos*, editado por Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard, 43-59. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Iberoamericana.
- Ramírez, Susan. 2007. “La minería y la metalurgia nativa en el norte peruano (siglos XVI-XVII)”. *Anuario de Estudios Americanos* 64 (1): 175-208.
- Ramón, Galo. 1990. “Loja y Zaruma: entre las minas y las mulas, 1557-1700”. *Revista Ecuatoriana de Historia Económica* 7: 111-143.
- 2004. “El Estado ecuatoriano y ‘las localidades’ en el Siglo XIX”. En *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos*, editado por Galo Ramón y Víctor Hugo Torres, 17-76. Quito: COMUNIDEC / Abya-Yala.
- Reascos, Nelson. 1990. “El relato de una guerra”. *Diario Hoy*, 1 de abril.
- Reeve, Mary-Elizabeth. 2002. *Los quichua del Curaray. El proceso de formación de la identidad*. Quito: Abya-Yala.
- Regalado Loaiza, Juan Fernando. 2014. “Política de desarrollo y estructura de identificación colectiva en la sierra sur ecuatoriana (Azuay 1900-1076)”. Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Regalado, Juan Fernando. 2014. “Aspectos sociales e históricos de la educación salesiana”. En *La presencia salesiana en el Ecuador, perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vázquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José E. Juncosa, 199-222. Quito: Salesianos Don Bosco / Abya-Yala / UPS.
- Restrepo Vélez, José Manuel. 1827. *Carta Corográfica de la República de Colombia*. Grabado en París por Darmet calle du Battoir, n.º 3. Escrito por Hacq. París: Librería Americana.
- Restrepo, Marco. 1991. “El proceso de acumulación en la Amazonía ecuatoriana”. En *Amazonía nuestra una visión alternativa*, compilado por Marco Restrepo y Lucy Ruiz, 125-148. Quito: Cedime / Abya-Yala.

- Restrepo, Marco. 1992. "Estado, actores y conflicto social en la Amazonía: El caso de Morona Santiago (1940-1992)". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Rival, Laura. 1992. "Social transformation and the impact of formal schooling in the waorani of Amazonian Ecuador". Tesis doctoral, Universidad de Londres.
- 2000. "La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 316-336. Quito: FLACSO Ecuador.
- Rivet, Paul. 1907. "Les Indiens Jíbaros. Étude géographique, historique et ethnographique". *L'Anthropologie* 18: 333-368; 583-618.
- Robalino Dávila, Luis. 1996. *Orígenes del Ecuador de hoy, Borrero y Veintemilla*. Vol. V, tomos I y II. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Ross, Jane Bennet. 1984. "Effects of contact on revenge hostilities among the Achuará Jívaro". En *War, Culture, and Environment*, editado por R. Brian Ferguson, 83-109. Orlando: Academic Press.
- Rouquié, Alain. 1982. *El estado militar en América Latina*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Rubenstein, Steven. 2005. "La conversión de los shuar". *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 22: 27-48.
- 2007. "Circulation, accumulation and the power of shuar shrunken heads". *Cultural Anthropology* 22 (3): 357-399.
- Ruiz Mantilla, Lucy. 1991. "Fuentes para la historia de la Amazonía: periódicos oficiales". En *Amazonía Nuestra: una visión alternativa*, compilado por Lucy Ruiz Mantilla, 295-308. Quito: CEDIME.
- Sahlins, Marshall. 2006. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo de la teoría antropológica*. Barcelona: GEDISA.
- Said, Edward. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias / Prodhufl.
- Salazar, Ernesto. 1977. *An Indian Federation in Lowland Ecuador*. Copenhagen: Iwigia Document.
- 1981. "The Federación Shuar and the Colonization Frontier". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, editado por Norman E. Whitten Jr., 589-613. Urbana Illinois: University of Illinois Press.
- 1986. *Pioneros de la selva. Los colonos del proyecto Upano-Palora*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Salazar, Ernesto. 2010. "Historia de la sal en el Ecuador precolombino y colonial". *Antropología. Cuadernos de Investigación* 10: 13-29.
- Samaniego, Juan. 1999. "El conflicto territorial Ecuador-Perú en la cotidianidad y los textos escolares". En *Ecuador-Perú horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 283-292. Quito / Lima: FLACSO Ecuador / Descó.
- Santos Granero, Fernando. 2002. *Etnohistoria de la Amazonía. Siglos XVI-XVII*. Quito: FLACSO Ecuador.
- 2005. "Las fronteras son creadas para ser transgredidas. Magia, historia y política de la antigua divisoria entre Andes y Amazonía en el Perú". *Histórica* 29 (1): 107-148.
- Santos Granero, Fernando, y Frederica Barclay. 2002. *La frontera domesticada. Historia económica de Loreto (1850-2000)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Santos Granero, Fernando, y Frederica Barclay, dir. 2006. *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. 6. *Achuar/Candoshi*. Lima: Institut français d'études andines.
- Saville, Marshall H. 1929. "Bibliographic Notes on the Shrinking of Human Heads in South America". *Indian Notes* 6 (1): 56-75.
- Sayer, Derek. 2002. "Formas cotidianas de formación del Estado: algunos comentarios disidentes acerca de la "hegemonía". En *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y la negociación del mando en el México moderno*, editado por Derek Sayer, Joseph Gilbert y Daniel Nugent, 239-258. México DF: Era.
- Schirmer, Jennifer. 2001. *Intimidaciones del proyecto político de los militares*. Ciudad de Guatemala: FLACSO Guatemala.
- Scoles, Richard. 2003. "Historia, economía y política del caucho en la Amazonía". Documento inédito, julio. <https://bit.ly/3FzhjBA>
- Scott Palmer, David. 1999. "El conflicto Ecuador-Perú: El papel de los garantes". En *Ecuador-Perú horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 31-59. Quito: FLACSO / Descó.
- Scott, James. 1998. *Seeing Like a State. How certain schemes to improve that the Human Condition Have Failed*. New Haven / Londres: Yale University Press.
- Segalen, Martin. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza.

- Selmeski, Brian. 2001. "Warriors and citizens: racial stereotypes and military roles of Ecuadorian indigenous conscripts". Presentado en REDES 2001, Syracuse University / Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 2002. "Marginal soldiers, new men, Patriotic citizens: gender, ethnicity and nationalism in Ecuador's multicultural army". Avance de tesis doctoral, inédito.
- 2007a. "Sons of indians and indian sons, military service, familial metaphors and multicultural nationalism". En *Highland indians and the state in modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becher, 55-178. Pittsburgh: Pittsburgh Press.
- 2007b. "Multicultural Citizens Monocultural Men. Indigeneity, Masculinity and Conscription in Ecuador". Tesis para obtener el título PhD, Syracuse University.
- Sevilla, Ana María. 2011. "El Ecuador en sus mapas: estado y nación desde una perspectiva espacial". Tesis de doctorado, FLACSO Ecuador.
- Seymour-Smith, Charlotte. 1988. *Shiwiar. Identidad étnica y cambio en el río Corrientes*. Quito: Abya-Yala / CAAP.
- Shutka, Juan. 1993. "Orígenes de la organización shuar". En *Los Sale-sianos y la Amazonía*, tomo III, compilado por Juan Bottasso, 279-321. Quito: Abya-Yala.
- Silverblatt, Irene. 2015. "Haunting de Modern Andean State. Colonial Legacies of Race and Civilization". En *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the study of rule*, editado por Christopher Krupa y David Nugent, 167-185. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Simson, Alfred. (1886) 1993. *Viajes por las selvas del Ecuador y exploración el río Putumayo*. Quito: Abya-Yala.
- Smith, Anthony. 1978. "The Long Road to Objectivity and Back Again. The Kinds of Truth we Get in Journalism". En *Newspaper History from the Seventeenth century to the Present Day*, editado por George Boyce, James Curran y Pauline Wingate, 153-171. Londres: Constable.
- Smyth, Wiliam, y Frederik Lowe. 1836. *Narrative of a journey from Lima to Para, across the Andes and down the Amazon: undertaken with a view of ascertaining the practicability of a navigable communication with the Atlantic, by the rivers Pachitea, Ucayali, and Amazon*. Londres: Jhon Murray Ed.

- Soave, Paolo. 2008. *La "scoperta" Geopolitica dell'Ecuador. Mire espansionistiche dell'Italia ed egemonia del dollaro 1919-1945*. Milano: Franco Angeli.
- Soria, Belén. 2006. *El Dorado republicano: visión oficial de la Amazonia peruana, 1821-1879*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Soria, María. 2007. *Colonización amazónica 1884-1900*. Lima: Seminario de Historia Rural Andina / UNMSM.
- Spalla, Juan. 1974. "Don Bosco y la política". *Boletín Salesiano* 4: 30-41.
- St. Jhon, Ronald. 1999. "Las relaciones Ecuador-Perú: una perspectiva histórica". En *Ecuador-Perú Horizontes de la negociación y el conflicto*, editado por Adrián Bonilla, 89-110. Quito: FLACSO / Desco.
- Steel, Daniel. 1999. "Trade Goods and Jívaro Warfare: The Shuar 1850-1957, and the Achuar, 1940-1978". *Ethnohistory* 46 (4): 745-776.
- Steinmetz, George. 1999. *State/culture: state formation after de cultural turn*. Nueva York: Cornell University Press.
- Steward, Julian H. 1948. "The Jivaro". En *HandBook of South American Indians*, vol. 3, *The Tropical Tribes*, 617-627. Washington DC: Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology.
- Stirling, Mathew Willims. 1938. *Historical and Ethnographical material on the Jivaro Indians*. Washington DC: Smithsonian Institution Bureau of American Studies.
- Surrallés, Alexandre. 2006. "Los Candoshi". En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*, vol. VI, dirigido por Fernando Santos Granero y Frederica Barclay, 247-380. Lima: Institut français d'études andines.
- Taussing, Michael. 1987. "Culture of Terror, Space of Death". En *Shamanism, Colonialism and the Wild man. A Study in Terror and Healing*, 3-36. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Anne Christine. 1993. "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro". *Man, New Series* 28 (4): 653-678.
- 1994a. "Estudio Introductorio". En *Conquista de la región Jivaro 1550-1650. Relación documental*, editado por Anne Christine Taylor y Cristóbal Landázuri, 1-32. Quito: MARKA / IFEA / Abya-Yala.
- 1994b. "Una categoría irreductible en el conjunto de naciones indígenas: los Jívaro en las Representaciones Occidentales". En *Imágenes e imagineros, representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, editado por Blanca Muratorio, 75-108. Quito: FLACSO Ecuador.

- Taylor, Anne Christine. 1994c. "El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX, el otro Litoral". En *Historia y región en el Ecuador*, editado por Juan Maiguashca, 17-67. Quito: FLACSO Ecuador / CEN / CERLAC / IFEA.
- 1996. "La riqueza de Dios, los achuar y las misiones". En *Globalización y cambio en la amazonía indígena*, vol. 1, 219-259. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- 1999. "The Western Margins of Amazonia from the Early Sixteenth to the Early Nineteenth Century". En *The Cambridge history of the native peoples of the Americas*, editado por Frank Salomon, 188-256. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tenorio Trillo, Mauricio. 1998. *Artifugio de la nación moderna. México en las exposiciones universales, 1880-1930*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Terán Najas, Rose Marie. 2008. "El papel de los manuales y revistas de pedagogía como vehículos de difusión de las reformas educativas en el Ecuador entre el siglo XIX y XX". Documento inédito. Madrid.
- Tessman, Gunter. (1930) 1999. *Los indígenas del Perú nororiental*. Quito: Abya-Yala.
- Turner, Mark. 2000. "Políticas campesinas y haciendas andinas en la transición al capitalismo". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 338-396. Quito: FLACSO Ecuador.
- Tobar Donoso, Julio. 1934. *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*. Tomo I. De 1809 a 1845. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- 1937. *Monografías históricas*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- 1953. *La Iglesia modeladora de la nacionalidad*. Quito: La Prensa Católica / Editorial Santo Domingo.
- (1945) 1982. *La invasión peruana y el Protocolo de Río. Antecedentes y explicación histórica*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Trouillot, Michel-Rolph. (2001) 2003. "La Antropología del estado en la era de la globalización". En *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*, 149-174. Cali: Universidad del Cauca / CESO / Universidad de los Andes.
- Trujillo, Jorge. 1998. *Utopías amazónicas*. Quito: Occidental exploration and Production Company.

- Trujillo, Jorge. 2001. *Memorias del Curaray*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio / Embajada de los Países Bajos / PRODEPINE.
- Tsing Lowenhaupt, Anna. 1994. "From de Margins". *Cultural Anthropology* 9 (3): 279-297.
- Turner, Glen. 1992. *Una breve gramática del shuar*. Quito: Instituto Lingüístico de Verano.
- Unda Lara, René, y Daniel Llanos Erazo. 2014. "Proyecto Salesiano Chicos de la Calle". En *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas*, coordinado por Blas Garzón y José Juncosa, 143-198. Quito: Sociedad Salesiana en el Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana.
- Up de Graff, Fritz W. 1923. *Head Hunters of the Amazon*. Nueva York: Duffield and Company.
- 1996. *Cazadores de cabezas del Amazonas. Siete años de exploraciones y aventuras*. Quito: Abya-Yala.
- Uriarte, Luis. 2006. "Los Achuar". En *Guía etnográfica de la Alta Amazonía*. Vol. VI Achuar / Candoshi, dirigida por Fernando Santos Granelo y Frederica Barclay, 1-241. Lima: Institut français d'études andines.
- Vacas Galindo, Enrique. 1895. *Nankijukima. Religión, usos y costumbres de los salvajes del oriente del Ecuador*. Ambato: Imprenta de Teodoro Merino.
- 1905. *La integridad territorial de la República del Ecuador*. Quito: Junta Patriótica Nacional, Tipografía y Encuadernación Salesianas.
- Valdivieso, Miguel. 1857. "Informe del Gobernador de la Provincia del Chimborazo". En *Informes que los Gobernadores de las Provincias han remitido al Ministerio del Interior en 1857*. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Valeš, Miroslav. 2011. "Vitalidad de la lengua shuar y actitud de los hablantes hacia su lengua vernácula". En *Voces e imágenes de las lenguas en peligro*, editado por Marleen Haboud y Nicholas Ostler, 68-72. Quito: Foundation for endangered languages, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- 2014. "Contribución de los exiliados de Checoslovaquia al sistema de educación radiofónica bicultural shuar". *Études Romanes de Brno* 35 (2): 213-223.
- Valverde, Carlos. 1987. *Presencia salesiana en el Ecuador: primer centenario, 1888-1988*. Quito: EDIBOSCO.

- Van Aken, Mark. 1995. *El rey de la noche: Juan José Flores y el Ecuador, 1824-1864*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Vansina, Jan, y Dolores Udina. 2007. "Tradicción oral, historia oral: Logros y perspectivas". *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 37: 151-163.
- Vargas, José María. 1961. *Enrique Vacas Galindo, O. P. Síntesis biográfica*. Quito: s. e.
- 1988. *Los Dominicos en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión / Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas.
- Velasco, Fernando. 1979. *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra*. Quito: El Conejo.
- Velásquez, David. 2013. "La reforma militar y el gobierno de Nicolás de Piérola. El Ejército moderno y la construcción del Estado peruano". Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Vella, Stephen. 2009. "Newspapers". En *Reading Primary Sources. The interpretation of texts from nineteenth—and twentieth— century history*, editado por Miriam Dobson y Benjamin Ziemann, 192-208. Londres: Routledge.
- Vicuña, Azucena. 1993. "Proceso ecuatoriano sobre la explotación del caucho en la Amazonía ecuatoriana: 1850-1920". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
- Villavicencio, Manuel. 1858a. *Carta Corográfica de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de F. Mater y Cía.
- 1858b. *Geografía de la República del Ecuador*. Nueva York: Imprenta de Robert Graihead.
- 1858c. *Terrenos baldíos del Ecuador*. Guayaquil: Imprenta del Progreso.
- Wallerstein, Immanuel. 2005. *World Systems Analysis, An Introduction*. Duke: Duke University Press.
- Wardle, Newell. 1914. "Description of a Tsantsa in The Ethnological Collection of The Academy, With Notes On Another Specimen". *The Academy of Natural Sciences of Philadelphia* 66: 197-207.
- Wasserstrom, Robert. 2014. "Surviving the Rubber boom, Cofan and Siona societies in the Colombia-Ecuador borderlands". *Ethnohistory* 61 (3): 525-48
- Weber, Max. (1922) 1964. *Economía y Sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Wernke, Steven. 2016. “La producción de poder en el entorno construido a través de la invasión española, valle del Colca (Perú)”. *Boletín de Arqueología PUCP* 20: 149-166.
- Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa. Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana, Champaign: University of Illinois Press.
- 1989. “La Amazonía actual en la base de los Andes: una confluencia étnica en la perspectiva ecológica”. En *Amazonía ecuatoriana: la otra cara del progreso*, 48-94. Quito: Abya-Yala.
- Wolf, Teodoro. 1892. *Geografía y geología del Ecuador. Publicada por el Supremo Gobierno de la República*. Leipzig: Tipografía F. A. Brockhaus.
- Works, Martha Adrienne. 1985. “Development and Change in the Traditional Landscape of the Mayo Aguaruna, Esatern Perú”. *Journal of cultural geography* 6 (1): 1-18.
- Yépez, Manuel. 1922. *Clave de la legislación ecuatoriana 1899-1921*. Quito: Imprenta Nacional.
- Zambrano, Jeannine. 2014. “Un siglo de aporte salesiano al fortalecimiento de la identidad guayaquileña”. En *La presencia salesiana en el Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*, coordinado por Lola Vásquez, Juan Fernando Regalado, Blas Garzón, Víctor Hugo Torres y José Juncosa, 411-434. Quito: Sociedad Salesiana en el Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana.
- Zegers, Luis. 1860. *Defensa de los derechos del Perú sobre los terrenos amazónicos que se disputan ó sea refutación del folleto que ha publicado en Chile el Sr. D. Pedro Moncayo*. Lima: Tipografía del Comercio por J. M. Monterola.

Documentos legales y públicos

- Concordato Celebrado entre su Santidad Pío IX y el Gobierno del Ecuador y Bulas de Erección de los Obispos de Quito, Cuenca y Guayaquil, del Arzobispado de Quito y de las Nuevas Diócesis de Imbabura, Bolívar y Loja*. 1863. Quito: Imprenta Nacional por M. Mosquera.
- Constitución del Estado del Ecuador. 1830. Riobamba, 23 de septiembre. <https://bit.ly/36W5cxN>
- Constitución Política del Ecuador. 1835. Decreto Legislativo 000, Registro Auténtico 1835, 13 de agosto.

- Constitución de la República del Ecuador. 1845. Cuenca, 3 de diciembre.
https://derechoecuador.com/files/Noticias/constitucion_1845.pdf
- Constitución Política de la República del Ecuador. 1851. Quito, 25 de febrero. <https://bit.ly/3lFZuqW>
- Constitución de la República del Ecuador. 1852. Guayaquil, 6 de septiembre. <https://bit.ly/3lGLrRZ>
- Constitución de la República del Ecuador. 1861. Quito, 10 de abril.
<https://bit.ly/3lHW6M7>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Registro Oficial 449, 20 de octubre.
- Convenio celebrado el 21 de setiembre de 1857 con el Sr. Jorge Santiago Pritchett, apoderado de tenedores de bonos colombianos para la adjudicación de terrenos baldíos. En *La Conversión de la Deuda Anglo-Ecuadoriana*, de Antonio Flores. 1890, 2.^a ed. corregida y aumentada, 86-87. Quito: Imprenta del Gobierno.
- Decreto Ejecutivo otorgando Fondos para el Fortalecimiento de los Internados Salesianos. 1971. Registro Oficial N.º 154 del 2 de febrero.
<https://bit.ly/3zzqNsj>
- Estatutos de la Federación de Centros Shuar. 1964. En *Federación de Centros Shuar. Solución Original a un Problema Actual*, 176-186. Sucúa: Federación de Centros Shuar.
- Julio II. 1508. *Bula Universali Ecclesiae Regiminis*. <https://bit.ly/3AuAicZ>
- León XIII. 1880. Carta Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* del Sumo Pontífice sobre la Familia. Roma, 10 de febrero. <https://bit.ly/38bbduW>
- 1891. Carta Encíclica *Rerum Novarum* sobre la Situación de los Obremos. Roma, 15 de mayo. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html
- Ley de División Territorial. 1861. En *República del Ecuador. Leyes y decretos expedidos por la Convención Nacional de 1861*. Quito: Imprenta Nacional.
- Ley de Patrimonio Territorial del Estado de octubre de 1927. Registro Oficial n.º 482 de 9 de noviembre de 1927.
- Ley Especial de Oriente de 1900. Registro Oficial, año VI, n.º 1257. Quito, 6 de noviembre de 1900.
- Ley Especial de Oriente de 1940. Registro Oficial, año 1, n.º 68 y 69.
- Ley de Tierras Baldías y Colonización. 1936. Registro Oficial 187, 12 de mayo.

- Ley Que declara que toca a la República el ejercicio del derecho de patronato, tal como lo ejercieron los reyes de España. En *Cuerpo de leyes de la República de Colombia que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el último de 1827*, 237-246. Caracas: Imprenta de Valentín Espinal.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador. 1939. *Síntesis del desarrollo de las negociaciones limítrofes entre el Ecuador y el Perú en Washington, D.C.* Quito: Editorial Gutenberg.
- Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú. 1884. *Nota del Ministerio de Relaciones Exteriores al Congreso Nacional sobre el tratado de Paz y Amistad celebrado entre Perú y Chile e incidentes que ha dado lugar.* Lima: Imprenta del Estado.
- OIT (Organización Internacional del Trabajo). 2022. “Who are the indigenous and tribal peoples?”. <https://bit.ly/385HO53>
- Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales. 1989. 7 de junio. <https://bit.ly/3w1cH2L>
- Pío XI. 1931. Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* del Sumo Pontífice. Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la Ley Evangélica al celebrarse el 40º aniversario de la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Roma 15 de mayo. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html
- Protocolo Ponce-Castro Oyanguren. 1924. Firmado por el ministro de Relaciones Exteriores del Ecuador N. Clemente Ponce y Enrique Castro Oyanguren, enviado extraordinario y ministro plenipotenciario del Perú. Quito, 21 de junio. AHMRE, Protocolos. Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores. Serie Tratados N.º PER 029.
- Tratado de Límites Territoriales entre el Ecuador y el Perú. 1890. Firmado en Quito el 2 de mayo, por los Plenipotenciarios Pablo Herrera y Arturo García [al pie del documento destaca nota manuscrita: “No fue aprobado”]. AHMRE, Movilidad Humana. Fondo Ministerio de Relaciones Exteriores. Serie Tratados N.º PER 022.
- Tratado de Límites y Navegación Fluvial entre Colombia y El Perú. 1922. Firmado por Fabio Lozano T. [Plenipotenciario de Colombia] y A. Salomón [Plenipotenciario de Perú]. Lima, 24 de marzo. <https://bit.ly/3As8C8J>

Tratado de Paz [Tratado de Mapasingue]. 1860. En *Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones, Armisticios y otros actos diplomáticos y políticos celebrados desde la Independencia hasta el día*. Tomo V. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores.

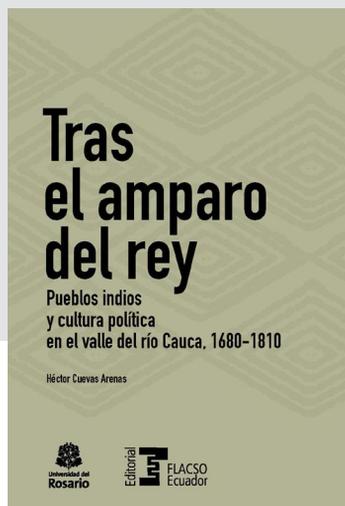
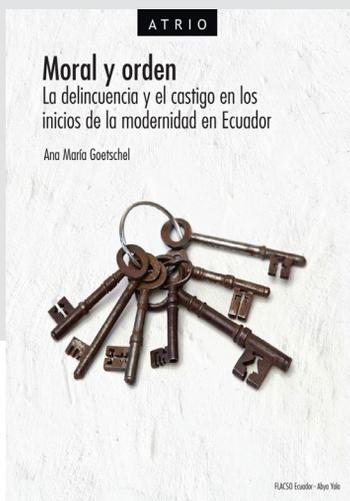
Tratado de Paz i Amistad entre las Repúblicas de Chile i Perú". 1884. Ministerio de Relaciones Exteriores de Perú, 21 de mayo.
<https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=220112->

Sobre la autora



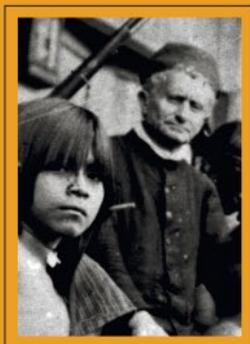
Cecilia Ortiz Batallas. Historiadora quiteña de filiación independiente. Doctora en Historia de los Andes por FLACSO Ecuador. Ha investigado sobre la construcción del poder estatal y la formación de la nación en el Ecuador republicano en los siglos XIX y XX. En sus más recientes estudios enfatiza en la articulación de los pueblos indígenas al Estado y la nación ecuatorianos, en especial de aquellos ubicados en las fronteras amazónicas; además de la participación de los propios pueblos originarios, profundiza en la de actores como la Iglesia católica y las Fuerzas Armadas. Ha publicado libros, así como artículos en libros y revistas científicas; sobresale *Indios, militares e imaginarios de Nación en el Ecuador del siglo XX* (2006). Fue coeditora del dossier “Construir fronteras e imaginar ciudadanías: sociedades transfronterizas amazónicas”, *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 70 (2021). Integra los siguientes colectivos académicos: Religión y Política, Ecuador, de la Red Iberconceptos, y el Grupo de Investigación Misiones y Pueblos Indígenas (GIMPI), de la Universidad Politécnica Salesiana.

Explora, en acceso abierto, otros títulos



Más libros de Editorial FLACSO Ecuador, aquí





Entre hábitos y escapularios, charreteras y fusiles, transcurrió la radical transformación experimentada por el pueblo shuar durante los siglos XIX y XX. Este es el tema que Cecilia Ortiz aborda en su libro, a partir de diversas fuentes de archivo y, en especial, con las voces de quienes vivieron o fueron parte del proceso.

La autora detalla el escenario y los conflictos ocurridos desde 1893 en la *sui generis* “ciudad de Dios” situada en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza. Describe cómo el pueblo shuar, en cuanto agente activo, se insertó en una red de relaciones en la que sobresalen la Misión Salesiana y los militares. Enhebra las acciones desplegadas por esta misión para conformar un tipo de familia –la cristiana– que encajara en el gran proyecto nacionalizador del Ecuador de la primera mitad del siglo XX.

Cecilia Ortiz ofrece valiosas pistas para descifrar la presencia estatal en el territorio habitado por el pueblo shuar. Plantea que el Estado operó mediante la delegación del poder, tesis que ha sido obviada en la historiografía tradicional. Así, este libro contiene una argumentación fascinante acerca de dicho pueblo y las controversias sobre su integración en el entramado de la nación ecuatoriana.