

10,00

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 22, mayo 2005

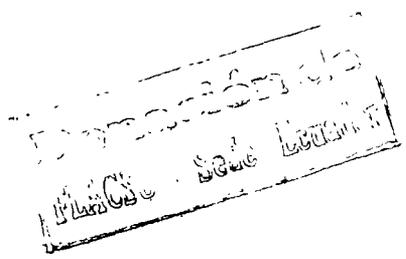
ISSN 1390-1249

CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53

Vol 9, Issue 2, May, 2005

Quito - Ecuador

FLACSO - Biblioteca



FLACSO
ECUADOR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FLACSO - Sede Ecuador



FLACSO
ECUADOR

ICONOS. Revista de Ciencias Sociales
Número 22, mayo 2005, Quito-Ecuador
ISSN: 1390-1249 / CDD: 300.5 / CDU: 3 / LC: H8 .S8 F53
(Vol. 9, Issue 2, May 2005)

ICONOS. Revista de Ciencias Sociales es una publicación de Flacso-Ecuador. Fue fundada en 1997 con el fin de estimular una reflexión crítica, desde las ciencias sociales, sobre la problemática social del país, la región andina y el mundo en general. La revista está dirigida a la comunidad científica y a quienes se interesen por conocer, ampliar y profundizar, desde perspectivas académicas, temas de debate social, político, cultural y económico del país, la región andina y el mundo en general.

Para la selección de artículos se utiliza un arbitraje bajo el sistema de doble ciego (*peer review*).

Los artículos que se publican en la revista son de responsabilidad exclusiva de sus autores; no reflejan necesariamente el pensamiento de *ICONOS*.

ICONOS se publica cuatrimestralmente en los meses de enero, mayo y septiembre. Se autoriza la reproducción total o parcial de los contenidos siempre que se cite expresamente como fuente a *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*

Director de Flacso-Ecuador: Adrián Bonilla

Director de Íconos: Eduardo Kingman Garcés (ekingman@flacso.org.ec)

Editor de Íconos: Edison Hurtado (ehurtado@flacso.org.ec)

Comité editorial

Felipe Burbano (Flacso-Ecuador), Mauro Cerbino (Flacso-Ecuador), Edison Hurtado (Flacso-Ecuador), Hugo Jácome (Flacso-Ecuador), Eduardo Kingman (Flacso-Ecuador), Carmen Martínez (Flacso-Ecuador), Franklin Ramírez (CIUDAD-Ecuador), Alicia Torres (Flacso-Ecuador)

Comité asesor internacional: Andrés Guerrero (España), Blanca Muratorio (U. Vancouver, Canadá), Bolívar Echeverría (UNAM, México), Bruce Bagley (U. Miami, EEUU), Carlos de Martos (PUC, Chile), Flavia Freidenberg (U. Salamanca, España), Francisco Rojas (Flacso, Costa Rica), Javier Auyero (SUNY - Stony Brook, EEUU), Joan Martínez Alier (U. Barcelona, España), Joan Pujadas (U. Rovira i Virgili, España), Lisa North (U. York, Canadá), Magdalena León (U. Nacional, Colombia), Rob Vos (ISS, Holanda), Roberto Follari (U. Cuyo, Argentina), Víctor Bretón (U. Lleida, España).

Coordinadora del dossier "Religión, identidad y política"

Carmen Martínez Novo

Diseño y diagramación: Antonio Mena

Impresión: Rispergraf C.A. Tiraje: 700 ejemplares

Envío de artículos, información, solicitud de canje: revistaiconos@flacso.org.ec

Suscripciones, pedidos y distribución: lalibreria@flacso.org.ec

©FLACSO-Ecuador

Casilla: 17-11-06362

Dirección: Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria. Quito-Ecuador

www.flacso.org.ec (resúmenes, abstracts y artículos anteriores disponibles on line)

Teléfonos: +593-2 232-029, 030, 031 Fax: +593-2 2566-139

CDD 300.5 / CDU 3 / LC: H8 .S8 F53

Iconos: revista de ciencias sociales.—Quito: Flacso-Ecuador, 1997-

v. : il. ; 28 cm.

Ene-Abr. 1997-

Cuatrimstral- enero-mayo-septiembre

ISSN: 1390-1249

1. Ciencias Sociales. 2. Ciencias Sociales-Ecuador. I. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador)

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

No. 22, mayo 2005
ISSN 1390-1249
CDD 300.5 / CDU 3 / LC H8 .S8 F53
Vol 9, Issue 2, May, 2005
Quito - Ecuador

FLACSO - Biblioteca

Sumario

Coyuntura

- El Tratado de Libre Comercio:
¿va porque va?** 9-18
Fander Falconí y Hugo Jácome

Dossier

- Religión, política e identidad** 21-26
Presentación del Dossier
Carmen Martínez Novo
- La conversión de los shuar** 27-48
Steve Rubenstein
- El despertar político de los indígenas evangélicos
en Ecuador** 49-60
Susana Andrade
- El pluralismo religioso en la colonización campesina
de Caranavi-Alto Beni: iglesias y poder en la sociedad
rural boliviana** 61-73
Alberto Zalles
- El embrión extra: ética de vida, ética de parentesco
y cryopreservación en las clínicas ecuatorianas
de fertilización in vitro** 75-82
Elizabeth Roberts
- Una obra del señor:
protestantismo, conversión religiosa y asistencia social** 85-94
Mares Sandoval Vizcaino
- Religiosidad popular: ensayo fotográfico** 85-94
Gonzalo Vargas y Francisco Jiménez

Gobernabilidad democrática, conflictos socioambientales

y asistencialismo 69-77

Comentarios al Dossier de ÍCONOS 21

Alex Rivas Toledo

Diálogo

El oficio de la etnografía política

Diálogo con Javier Auyero 109-126

Edison Hurtado A.

Temas

Historia de vida de una mujer amazónica:

intersección de autobiografía, etnografía e historia 129-143

Blanca Muratorio

Reseñas

Manuel Alcántara,

¿Instituciones o máquinas ideológicas?

Origen, programa y organización de los partidos latinoamericanos 147-148

Flavia Freidenberg

Perla Petrich, editora

Identités: Positionnements des groupes indiens en Amérique Latine 149-151

Luciano Martínez Valle

Kart Weyland, Carlos de la Torre, Gerardo Aboy, Hernán Ibarra

Releer los populismos 152-155

Henry Allan

Jimmy López,

Ecuador-Perú, Antagonismo, negociación e intereses nacionales 155-157

Katalina Barreiro Santana

Robert Norris,

El gran ausente. Biografía de Velasco Ibarra 158-161

Lautaro Ojeda Segovia

Política editorial 164

Normas para la presentación de originales 165

La conversión de los shuar

Steve Rubenstein

Profesor Asociado de la Universidad de Ohio

Mail: rubenste@ohiou.edu

Fecha de recepción: enero 2005

Fecha de aceptación: marzo 2005

Traducción del inglés: Maite Chiriboga

Revisión final: Carmen Martínez Novo

Resumen

Este artículo explora las estrategias cambiantes de los misioneros salesianos entre los indígenas shuar de la Amazonía ecuatoriana. El artículo sostiene que cada etapa de la evangelización dotó a los shuar de nuevas formas de agencia. Así, la culminación de este proceso no fue la formación de una nueva población de católicos devotos, sino la creación de la Federación shuar.

Palabras clave: shuar, misioneros, colonialismo, federaciones indígenas, política indígena

Abstract

This article charts the changing strategies of Salesian missionaries among the shuar, indigenous to the Ecuadorian Amazon. It argues that each stage in evangelization provided shuar with new forms of agency. Thus, the culmination of this process was not the production of a new population of devout Catholics, but rather the shuar Federation.

Keywords: Shuar, Missionaries, Colonialism, Indigenous federations, Indigenous politics

Los antropólogos culturales suelen ser escépticos sobre cualquier intento de formular leyes que conciernan a su objeto de estudio. Sin embargo, prácticamente todos creen en la ley de las consecuencias inesperadas. Mientras otros científicos sociales tratan de determinar cuidadosamente los efectos de las acciones sociales, en términos de éxito o fracaso, los antropólogos usualmente pasan por alto este paso. Esto no es de ninguna manera una actitud negativa o cínica, ya que el fracaso de unos puede ser el éxito de otros.

Este principio se encuentra bien establecido en el estudio de los misioneros. Por eso Elmer Miller observó en 1974 que aunque desde hace tiempo los misioneros cristianos han tratado de convertir a los Nativos Americanos al cristianismo y de introducir en muchos de ellos la idea de un reino sobrenatural, la mayoría de las veces el resultado de sus afanes ha sido la secularización. En su estudio de los Toba en el Chaco Argentino, Millar descubrió que sin importar cuán comprometidos estuviesen con sus creencias sobrenaturales, los misioneros Cristianos trajeron también consigo creencias acerca del mundo natural, específicamente la idea de que el mundo natural está gobernado por leyes. Aunque la típica misión se centra manifiestamente alrededor de la capilla, los Indígenas se impresionan más con los misterios del almacén, la escuela, y la clínica. Las relaciones económicas Indígenas, caracterizadas por la reciprocidad, un conocimiento que se origina en visiones, y las concepciones de salud o enfermedad que se logran a través de los espíritus, dan lugar al cálculo matemático, la lectura y la repetición, los gérmenes y las medicinas, todos ellos conceptos impersonales y predecibles en su accionar. El mundo mágico de las relaciones personales y de las relaciones altamente personalizadas entre espíritus y humanos se transforma en lo que Max Weber caracterizó como la "jaula de hierro" de la racionalidad moderna

(Weber 1958: 181; ver también Geertz 1973).

Recientemente, Donald Pollock ha traído a colación otro efecto importante de las actividades misioneras: la cristalización dentro de identidades colectivas en un mundo social que se expande. Por ejemplo, cuando los misioneros protestantes del Instituto Lingüístico de Verano convirtieron a los indígenas Siriono de Bolivia, simultáneamente también les proveyeron de lazos con los Estados Unidos y de una nueva identidad moderna que les permitió diferenciarse de sus vecinos católicos (y de los no-indígenas) (Stearman 1987: 148). Lo interesante del caso es que a la vez que los Siriono acuden a la iglesia los domingos, mantienen sus creencias religiosas tradicionales (Stearman 1987: 118-119). Por otro lado, en el caso de los Kraho de Brasil, las actividades misioneras dieron lugar a una intensificación de la identidad tradicional local (Melatti 1972). Pollock sostiene que aunque los casos de los Siriono y los Kraho son diferentes, ambos ejemplifican el mismo efecto:

"Parece ser que ambos grupos abrazaron el Cristianismo conscientemente ya sea como una fuente de identidad cultural y social o como la identidad del "otro" contra el cual ellos se identifican a si mismos... paradójicamente quizás, se han acogido a una religión mundial como un medio para preservar su identidad local tradicional y su integridad social microcósmica en el seno de sociedades nacionales que les están absorbiendo" (Pollock 1993: 175-176).

Se puede sostener que el caso de los shuar de la Amazonía ecuatoriana, ilustra todos estos efectos. Los misioneros instituyeron entre los shuar almacenes, escuelas y clínicas que los expusieron a la racionalidad moderna. Además, presentaron a los shuar a gente de otros países y los ayudaron a fomentar vínculos con estos. Sin embargo, siguiendo a Pollock, todo hace pensar que la manera en que los misioneros iniciaron un proceso que provocó el

surgimiento de nuevas instituciones que expresan la identidad shuar.

Aproximadamente 40.000 shuar habitan en la Amazonía ecuatoriana.¹ Hasta hace poco, los shuar habitaban en caseríos dispersos y subsistían de la cacería y la recolección de frutos, liderados por un guerrero experimentado. Los shuar estaban organizados por lazos de parentesco y no tenían ni liderazgo centralizado ni jerarquías políticas. Sin embargo, a fines del siglo XIX, los ecuatorianos de la Sierra empezaron a asentarse en el área y los misioneros comenzaron a enseñar y a predicar a los shuar. Hoy en día, la mayoría de los shuar pertenecen a la Federación Interprovincial de Centros Shuar, una organización con una estructura jerárquica, un liderazgo democráticamente electo y una jurisdicción administrativa sobre un territorio delimitado que fue establecida en 1964.

La historia de la formación de la Federación Shuar es a la vez la historia de la incorporación de los shuar dentro del estado ecuatoriano. Lo que desde la perspectiva ciudadana ecuatoriana es una *extensión* del estado a un espacio geográfico y social nuevo, desde la perspectiva de los shuar significa una *inclusión* en una entidad mayor. La Federación es un ejemplo de lo que Morton Fried denominó una “tribu secundaria”, es decir, una enti-



Steve Rubenstein

Casa shuar

dad política que se forma a partir del contacto con, y a través de las acciones de un estado (1975: 99-105).² Está legalmente constituida por el estado, imita la forma del estado y busca ser un instrumento de las políticas estatales. La formación de tribus no es solamente un resultado sino también una extensión de la formación del estado, una manera de extender la influencia del estado y de las formas administrativas del estado a su periferia.³ Este proceso de inclusión y extensión funciona no solamente a través de la imitación de las estructuras del estado sino también a través de la diferenciación, es decir de la separación del shuar y el no-shuar. La reserva y la Federación shuar proveen de una base territorial e institucional a la identidad shuar. En otras palabras, uno de los efectos paradójicos del colonialismo es que los shuar son simultáneamente parte de y aparte de la sociedad ecuatoriana.

1 Realicé trabajo de campo con los shuar y los colonos entre 1988 y 1992. No existe material de archivo sobre los shuar para este periodo y el material sobre la colonización de la región es escaso, aunque me beneficié del acceso a la biblioteca de la misión salesiana. Esta historia ha sido reconstruida a partir de entrevistas con shuar, oficiales de la Federación, colonos y misioneros.

2 Fried sugiere que la formación de tribus ocurre a menudo en el colonialismo. Aunque reconoce que hay varios catalizadores de este proceso, dos de los más comunes son los intentos estatales de gobernar a la gente indirectamente en sus fronteras (Chanok 1985, Fried 1952) y los intentos de la gente situada en las fronteras de los estados de organizar la resistencia al acoso estatal (Evans Pritchard 1949, Wolf 1982: 347-349). Se puede interpretar a la Federación Shuar como un ejemplo donde coinciden ambas causas.

3 Mi uso del término “formación del estado” (*state formation*) se inspira en Abrams (1988) y Corrigan y Sayer (1985). Abrams urge a los estudiosos del estado a distinguir entre el estado-sistema, refiriéndose a una variedad de instituciones, y el estado-idea, que permite a la gente usar su asociación con esas instituciones para legitimar sus acciones (1988:71). Este artículo sugiere que la formación del estado-idea puede preceder a la formación del estado-sistema.

Sin embargo, esta acotación me lleva a señalar algo que los observadores de los misioneros rara vez han explorado en detalle: los misioneros promueven el cambio. Este punto puede parecer tan obvio e incluso banal, pero creo que es importante por sus implicaciones ya que no me refiero al “cambio” en su concepción restringida. Los antropólogos que trabajan con los Toba, los Siriono y los Kraho enfatizan que la actividad misionera llevó a un cambio en la forma de vida de los indígenas. Pero este cambio es de tal naturaleza que sólo puede suceder una vez; el cambio que demarca el paso de un orden social a otro. Sin embargo, desde una concepción amplia, el “cambio” puede ser concebido como un valor en sí mismo o como una condición perdurable de inestabilidad.

Ahora bien, toda cultura es dinámica. Que la evidencia arqueológica e histórica no revele un registro de cambio constante entre los shuar, no significa que haya una estabilidad de la cultura shuar, sino más bien las limitaciones de la investigación histórica y arqueológica. En todo caso, la modernidad ha llevado a una masiva intensificación del cambio y a una expansión de la escala del cambio. Estoy sugiriendo que un efecto importante de la actividad misionera es promover la intensificación y expansión del cambio entre los pueblos con quienes trabajan. Este aspecto de la actividad misionera no está limitado a América del Sur. En su estudio de los misioneros en África del Este, T.O. Beidelman argumentó que la intención principal subyacente a todo evangelismo es precisamente el deseo de forzar el cambio sobre otros: “La *raison d'être* del trabajo misionero es la de quebrantar una forma de vida tradicional. Desde este punto de vista, el misionero es el protagonista más extremo, minucioso y consciente del cambio y la innovación cultural” (1982: 212). La mayor parte de este artículo documenta este proceso.

La reserva shuar

El surgimiento de la misión

Los shuar (antes conocidos como jíbaros), muchos de los cuales habitan en lo que ahora es la provincia ecuatoriana de Morona Santiago, se encuentran entre los grupos indígenas más estudiados de las tierras bajas de América del Sur (Karsten 1935, Stirling 1938, Harner 1972, Salazar 1981, Hendricks 1983). Antes de la fundación de la Federación, su organización social era igualitaria (lo que significaba que aquellos de la misma edad y género disfrutaban de igual acceso a, o control sobre, recursos, poder y prestigio, cf. Fried 1967), no-corporativa y territorialmente indefinida. Vivían en caseríos dispersos, no tenían linajes corporativos o liderazgo institucionalizado, y cazaban y cultivaban sus huertos (Harner 1972, Karsten 1935). Los movimientos de los shuar estaban limitados por sus relaciones con otra gente, las cuales estaban en constante negociación. Las venganzas internas y las contiendas con grupos vecinos como los Achuar, ligaban la negociación del espacio geográfico con la del espacio social. La dispersión como un resultado de las querrelas internas había causado la relocalización de muchos shuar en la primera mitad del siglo XX.

En el siglo XVI, después de un intento fallido de colonizar la región, los Habsburgo y luego las autoridades ecuatorianas, tendieron a ignorar a los shuar. Los misioneros intentaron esporádicamente convertir a los shuar durante los siglos dieciocho y diecinueve, pero con poco o ningún éxito. Ya en el siglo XX, la exploración de petróleo y los reclamos peruanos sobre la región, forzaron al estado a establecer una presencia que integrará la zona shuar al desarrollo económico y a la organización del estado. Sin embargo, en aquel entonces el gobierno carecía de los recursos para patrocinar una colonización a gran-escala o pa-

ra desarrollar vínculos de infraestructura que enlazaran a la Amazonía con el resto del país. Tenía que delegar la conversión de los shuar, tanto al catolicismo como a la ciudadanía; por lo tanto, tenía que contar con los salesianos e indirectamente con los mismos shuar. En 1893 el gobierno concedió a la orden salesiana, dedicada a la educación de niños huérfanos y desamparados, “el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza”.

A principios del siglo XX un pequeño número de ecuatorianos carentes de tierra y trabajo abandonaron sus hogares en la Sierra para asentarse en la Amazonía (colonizarla); cuando llegaron tomaron el nombre de “colonos”. Muchos de los shuar dieron la bienvenida a los colonos y entablaron una relación pacífica de intercambio comercial con ellos. Al principio, las relaciones de los shuar con su entorno físico servían a la economía neocolonial que empezaba a emerger. Los colonos creían que al ofrecer vestimenta y herramientas a los shuar a cambio de tierras, estaban “comprando” estas tierras. Sin embargo, los shuar creían que estaban estableciendo una sociedad de intercambio con los colonos a cambio de algo que harían de todas maneras unos años después, trasladarse a otro sitio.⁴

Al empezar los asentamientos en la Amazonía, los colonos solicitaron a la Iglesia que provea servicios que el gobierno no podía ofrecer en aquel entonces. Los salesianos entraron en la provincia para instalar hospitales y escuelas (la primera escuela pública de Morona Santiago no se abrió hasta 1950), y para mantener el sendero entre Pan (en la provincia de Azuay en la Sierra) y Méndez que en aquellos tiempos era el único punto de enlace existente entre esta región y la sierra. Ellos establecieron misiones en Méndez y Macas en 1914 y 1924 respectivamente, y es desde entonces que la orden de los salesianos ha sido la presencia eclesiástica dominante en la provincia.

Los salesianos distinguen su trabajo entre los católicos de sus esfuerzos para convertir al catolicismo a los pueblos indígenas; los sacerdotes párrocos que sirven a los colonos y los misioneros que sirven a los shuar se identifican a sí mismos de diferente manera y responden ante autoridades diferentes. Entonces, los esfuerzos de los salesianos señalan el primer intento serio de establecer una frontera étnica entre los no-shuar y los shuar. Los salesianos, que mediaban esta frontera étnica, servían de enlace entre los shuar, los centros de poder político en Quito, y el poder eclesiástico en Roma.

Esta frontera étnica fue codificada en 1935, durante el primer periodo presidencial de Velasco Ibarra, cuando el gobierno creó una reserva para los shuar y otorgó el control sobre estas tierras y sus habitantes a los salesianos (la jurisdicción salesiana no se extendía a los colonos que habitaban la provincia, ni tampoco el control de los salesianos revocaba las prerrogativas concedidas a las dos misiones evangélicas establecidas). La importancia estratégica de la reserva shuar se intensificó en 1942, cuando habiendo perdido una guerra contra el Perú el año anterior, el Ecuador cedió 200,300 kilómetros cuadrados al Perú. Un efecto de dicho acuerdo fue el colocar a los

⁴ La nueva economía colonial, sin embargo, precipitó el aumento de la violencia shuar. En primer lugar, muchos colonos ofrecieron a los shuar machetes y armas de fuego a cambio de las tzantzas (cabezas reducidas) de sus enemigos. El resultado fue una explosión de contiendas (Bennett Ross 1984). En segundo lugar, según el número de colonos aumentaba, la tierra se convertía en una mercancía escasa y la dispersión se hacía más difícil. Los conflictos de tierras y las acusaciones de brujería con la introducción de nuevas enfermedades por los colonos hicieron que aumentaran las luchas internas. La guerra y las venganzas, sin embargo amenazaban a los colonos y a la expansión colonial y los militares estimularon a los shuar a que dejaran de luchar. En los primeros años de colonización sin embargo la presencia militar en la provincia era escasa. Dada la debilidad del estado en la amazonía, el estado ecuatoriano confió menos en los militares y más en el mercado que promovían los colonos y los misioneros para pacificar a los shuar.

shuar, que habitan al oeste de la línea del protocolo, en la frontera con el Perú; el estado renovó este acuerdo con los salesianos en 1944 (dicho acuerdo terminó legalmente en 1969).

La Orden Salesiana se benefició de su control sobre las tierras de los shuar. Aunque la reserva se mantuvo como fideicomiso a nombre de “los shuar” y manejada por los misioneros, la Orden tomó posesión efectiva de las tierras sobre las que estaban ubicadas sus misiones, y se benefició de este control. Este control ha otorgado a los salesianos cierto poder ante el gobierno también, ya que el estado necesitaba que los misioneros establecieran una presencia perdurable para respaldar sus reclamos Amazónicos. A cambio, el gobierno esperaba que los misioneros educaran a los shuar y los transformaran en ciudadanos ecuatorianos. Entonces, mientras el límite de la reserva shuar /misión salesiana separaba a los shuar de los colonos, éste incorporaba, al menos en teoría, a los shuar dentro del estado y del sistema mundial. Quedando en manos de los misioneros el llevar esta teoría a la práctica.

La conversión de los shuar

Los salesianos pretendían convertir a los shuar al catolicismo, pero esto no fue aparentemente difícil. Los shuar católicos tenían ventajas sobre los shuar no-católicos ya que los misioneros ejercían control legal sobre el territorio shuar, proveían bienes de intercambio, y por lo tanto organizaban el acceso shuar a la economía de mercado. La conversión consistía básicamente en el bautizo, ante el cual no existía una resistencia general. El bautismo en sí mismo, no parecía tener un efecto significativo en las creencias o prácticas shuar, pero, la gente me decía, que esto significaba que ellos eran ahora “civilizados”.⁵ Hoy en día, la mayoría de los shuar dicen creer en Dios e identifican a éste con Jesús. Sin embargo, pocos asisten a misa regularmente, la mayoría cree en la brujería, y se casan tanto por

la iglesia como practican la unión libre. Los misioneros se dedicaron a luchar contra prácticas tales como la poligamia y la brujería, no sólo en un intento por convertir a los shuar en buenos cristianos, sino también para convertirlos en buenos ecuatorianos.

Los resultados fueron parciales. Dado el importante papel que cumple la poligamia en la reproducción de las relaciones entre hombres y mujeres y entre suegros y yernos (Rubenstein 1995), como era previsible, los shuar se resistieron. Una historia narrada por un colono revela cuán difícil era para los misioneros persuadir a los ancianos shuar a abandonar estas prácticas:

“El Padre Loba me contó esta historia unas tres veces. Dijo que cuando era un sacerdote joven, recién ordenado, trabajó en Macas. Me dijo que era importante para los sacerdotes bautizar y celebrar matrimonios para los ancianos shuar que estaban por fallecer. Especialmente querían convertir a los chamanes que eran como jefes y no querían aceptarlos, no querían cambiar. Había un Jíbaro de Sevilla que tenía dos esposas y era un chamán. Cuando los sacerdotes se enteraron que estaba por morir, enviaron al Padre Loba con la intención de bautizarle. El sacerdote no quería sugerir al shuar que no tome más esposas, el hombre era viejo y ya había decidido quedarse con las dos que tenía; estaba a punto de morir. El Padre Loba le dijo que lo iba a bautizar, y el shuar aceptó el bautismo. Sin embargo, cuando el sacerdote le comunicó que celebraría el matrimonio, el hombre dijo que solamente se casaría con las dos mujeres. Entonces el Padre Loba le explicó que no podía casar a un hombre con dos esposas, que “esto no está permitido ni por la ley civil ni por la

5 Una vez escuché a Alejandro Tsakimp decir a un colono que él no era civilizado. Aunque Alejandro tiene cuatro esposas y es un chamán, se expresa bien en castellano, se siente cómodo en compañía de los no-shuar y está preocupado por el desarrollo material de su familia y su comunidad. Yo estaba un poco sorprendido: “¿Qué quieres decir con que no eres civilizado?” Le pregunté. “Que no soy bautizado,” respondió. Alejandro entiende el no haber sido bautizado como una forma de resistencia.

ley de dios. Usted debe escoger una mujer”. Y el shuar respondió “¿Cómo puedo escoger? Llevo tantos años de mi vida con ellas. Ambas son bonitas y las amo mucho a las dos. Ambas me aman. Ambas están aquí, y ambas me han cuidado. Se me parte el corazón. ¿Ahora usted me dice que abandone a una y me case con la otra? No puedo escoger, es imposible. No puedo cuando me estoy muriendo. No puedo abandonar a una de ellas”

El sacerdote le dijo “Bien, si no se casa se quemará en el infierno por toda la eternidad”. Y el shuar respondió “Yo prefiero quemarme antes de abandonar a cualquiera de mis esposas. Yo no puedo hacer esto. Si usted me dice que me quemaré, ¡Está bien! Simplemente me quemaré. Pero no puedo repudiar a una de ellas en los últimos momentos de mi vida”. Pero el sacerdote siguió insistiendo y el shuar dijo “Tengo una solución al problema: mire, yo me caso con una, pero le doy a usted una de las mujeres. Usted escoja una y cátese con ella, y yo me casaré con la que queda. Usted se casa con una y yo me caso con la otra”. El sacerdote le dijo que el no podía hacer esto entonces el shuar dijo “yo tampoco me puedo casar”. Pregunté al sacerdote qué hizo finalmente y me dijo que no les casó pero que sí hizo una ceremonia, que aunque no era la celebración de un matrimonio les dejó tranquilos. “Pero de esto, hemos aprendimos una lección. Nosotros, los sacerdotes aprendimos una buena lección” me dijo, “Nunca más insistiremos en un matrimonio. Iremos entre los Jíbaros ancianos solamente para bautizarlos. A veces haremos una ceremonia y les diremos que están casados. Me duele dejarlos así, pero tengo que respetar a este anciano”.

Esta historia presenta un conflicto entre los misioneros y los ancianos shuar y muestra las diferencias entre ellos, no solamente en términos de sus intereses sino también en términos de tácticas relacionadas con dos clases de patriarcado muy diferentes.

Aunque la Iglesia usa el lenguaje del parentesco, lo hace metafóricamente. La estrategia del sacerdote emplea la metáfora de la descendencia, aplicada a la institución matrimonial: para él, casar a los dos shuar significa

bendecir el matrimonio en su función de “padre”. La unidad entre lo católico y lo shuar sería como la unión de un padre a un hijo. El efecto de esta táctica sería la de establecer el control misionero sobre la reproducción de los shuar, subordinando a madres y padres shuar a una autoridad superior. En otras palabras, la metáfora de la descendencia marcaría una nueva e institucionalizada jerarquía entre los shuar.

Sin embargo, el anciano shuar, emplea una táctica de alianza al sugerir que el sacerdote se case con una de las mujeres: una unión entre marido y mujer. Si bien el sacerdote católico tendría poder sobre su esposa shuar, la relación entre los dos maridos, salesiano y shuar sería igualitaria. Esto era inaceptable para los misioneros, ya que dentro de las leyes de la Iglesia, ellos no pueden casarse.

Aunque los salesianos no lograron eliminar prácticas tales como el chamanismo y la poligamia, si lograron promover la creación de la etnicidad shuar, territorial y legalmente circunscrita por la reserva shuar. Sin embargo, la creación de un espacio circunscrito no fue suficiente, los misioneros querían establecerse sobre este espacio como autoridades paternales. El sacerdote podía emplear su táctica de la descendencia metafórica solamente dejando de lado el matrimonio y enfocándose en el bautizo, por medio del cual simbólicamente podía dar vida a niños shuar. El éxito de esta táctica llevó a una nueva estrategia: la educación de los niños shuar (los niños shuar no podrían ya burlarse de los misioneros y salirse con la suya como lo hizo el anciano chamán).

La escuela de la misión

En la década de 1940, la Iglesia desvió su atención de los adultos hacia los niños, quienes eran llevados a la escuela de la misión. Los efectos de esta estrategia fueron profundos:

en primer lugar, las misiones se convirtieron en lugares centrales dentro de la reserva shuar, proveyendo más estructura y sustancia al territorio shuar. Además, la misión socializaba a los niños shuar para que se desempeñen en un nuevo tipo de jerarquía. Ellos crecerían como ciudadanos ecuatorianos, subordinados al estado. Pero su conocimiento de, y acceso a, la sociedad Ecuatoriana también les daría ventaja sobre los otros shuar. Educados en *lugares* centrales dentro del territorio shuar, ellos se convertirían en *personas* centrales de la sociedad shuar.

La educación formal se enfocaba en la enseñanza del idioma castellano y la religión. Colonos y shuar asistían juntos a algunas escuelas de las misiones, pero debido a que las escuelas estaban generalmente en o cerca de lugares colonizados, los colonos que asistían comían y dormían con sus padres mientras que los shuar, que llegaban de lugares lejanos, eran internados en la misión. De esta manera, los salesianos lograron producir los niños huérfanos y desamparados en los que se enfocaba el fundador de la orden. Más importante aún, ellos produjeron ciudadanos ecuatorianos. Hicieron esto a través de una reorganización de las relaciones, a través de tres ejes estratégicos: entre padre e hijo, maestro y estudiante, y marido y mujer.

Padres e hijos

Debido a que el gobierno había concedido el control sobre el territorio shuar a los salesianos, sus misiones eran nodulos esenciales de acceso a los bienes manufacturados. Los misioneros entregaban vestimenta y herramientas a los shuar adultos a cambio de niños shuar que serían educados en las escuelas de la misión. Así, los sacerdotes unían el poder espiritual y material, demostrando su conocimiento superior de un nuevo mundo a través de su control sobre los bienes manufacturados.

Este era un mundo al cual los shuar deseaban tener acceso, y aún más importante, en el que los shuar querían ser incluidos. Aunque muchos de los niños que fueron enviados a vivir en las misiones perderían la confianza en sus padres, Michael Harner, que realizó trabajo de campo entre los shuar a finales de la década de 1950, sugiere que el desarrollo de las relaciones de intercambio entre los shuar y los misioneros era una señal de la fuerza de los shuar. Observó que “los Jíbaros parecían estar orgullosos de su habilidad para juzgar por sí mismos la conveniencia de continuar o de cambiar su comportamiento tradicional por razones muy pragmáticas y personales” (1972: 196). Los padres no estaban regalando sus hijos a cambio de vestimenta, estaban enviando a sus hijos al mundo exterior para que aprendan acerca de él. Además, los padres querían que sus hijos aprendan el castellano para que puedan ser intermediarios entre ellos y los ecuatorianos. Lo que los misioneros percibieron como una conversión de los shuar fue instrumental a la transformación por parte de los padres shuar de la sociedad shuar de manera que ésta pudiera competir con los colonos y manipular sus estructuras (cf. Taylor 1981: 650-651).

Maestro y estudiante

En el proceso de educarles, los salesianos reasignaron el trabajo de los niños shuar. Estos pasaron de apoyar a los hogares shuar a apoyar a las misiones católicas. Así, los internados cambiaron la relación de pares entre los niños shuar y sus padres a una relación entre los niños shuar y los misioneros (cf. Rival 1993: 137, 1996:158). Llamar a los sacerdotes y a las monjas “Padre” y “Madre” ilustra la manera en que la misión entrelazó la reproducción social con el lenguaje de la reproducción biológica. Los niños shuar que estaban siendo educados en las misiones se convirtieron en recursos tanto para el padre católico

como el para el padre shuar -aunque en diferentes maneras-.

En la cultura shuar existe una fuerte asimetría entre los hombres poderosos y los niños subordinados, pero esta asimetría se mejora cuando los niños crecen. Sin embargo, en el contexto del colonialismo y de las emergentes fronteras étnicas, la asimetría entre los misioneros y sus estudiantes no se resolvería; aunque los estudiantes pudieran llegar a ser adultos educados y cristianos, todavía serían subordinados ante los ecuatorianos no indígenas y los misioneros.

La misión intentó asumir otras funciones paternas, especialmente las concernientes a que la educación incluya no sólo la lectura y la escritura sino además, el trabajo en el huerto. Todos los shuar con los que mantuve conversaciones describieron el tiempo que estuvieron en la misión como uno de esclavitud.⁶ Por otra parte, los sacerdotes han argumentado que los shuar tenían simplemente que trabajar unas pocas horas al día en los huertos para poder proveer el alimento que ellos mismos consumirían gratuitamente mientras se encontraban internos en la misión. Los misioneros también asumían el papel paterno de disciplinar a los niños desobedientes. Más que una escuela y más que una finca, la misión organizaba el proceso de inculcar una nueva disciplina de trabajo (cf Asad 1993: 242-243, Foucault 1977). Esto era igualmente cierto para misiones católicas y evangélicas.

La misión evangélica en Sucúa fue fundada por un norteamericano, Michael Fick y su esposa. Gustavo Molina fue profesor en aquel lugar entre 1948 y 1957 y explicó que:

Era muy difícil que el niño shuar acepte la disciplina porque había nacido en un mundo donde no existía la disciplina. Nació sin reglas, libre para comer cuando él quería, bañarse cuando él quería, hacer lo que quería. Esto es hasta que de repente, el niño llegó a este mundo donde uno tiene que necesariamente subyugarse a la disciplina, y esto es muy importante. No sería muy fácil para él adaptarse a tal disciplina (Cf. Rival 1996: 157)

Por supuesto, los niños shuar nunca fueron indisciplinados. Como todo niño, tenían que adaptarse a las reglas de su sociedad (el ritual de la pubertad que involucra al alucinógeno *maikua* es un excelente ejemplo de cómo se disciplinaba a los niños shuar). Según Hanner, los padres de familia shuar desalentaban a los niños de que jueguen y bromeen (1972:88), y esperaban que ellos contribuyeran a la producción de la familia tanto como fuera posible. Se esperaba que las niñas de cuatro a seis años cuidasen a los recién nacidos, y después de los seis años comenzasen a ayudar a sus madres en los huertos. Los niños empezaban a cazar con bodoqueras a la edad de cuatro años, y se esperaba que participen en la defensa del hogar y en las contiendas cuando llegaban a la pubertad (1972: 91-93).

Molina no hablaba de “disciplina”, hablaba de una forma específica de disciplina y una que resultaba útil solamente en ciertas situaciones. Pero la importancia de esta disciplina, tanto en su práctica como en su ideología, se extendía más allá de la economía familiar de la misión hacia la economía colonial emergente. En esta economía, tanto la tierra como el trabajo de los shuar se consideraban mercancías. Los misioneros esperaban que los shuar no sólo participaran en esta nueva economía, sino que además la absorbieran: “tiene que nacer dentro de ti”. Todos los infor-

6 Así, Pedro Kunkumas sostiene que “los salesianos cometieron una injusticia. No estoy de acuerdo con que hayan tenido clases hasta las doce del mediodía y que luego, a la una de la tarde nos hayan mandado a trabajar. El gobierno les pagaba, no se cuánto, pero de uno a tres o cuatro sucres por estudiante interno. Y, sin embargo, teníamos que trabajar todos los días.” Los misioneros, sin embargo, me dijeron que el subsidio del gobierno no cubría los costos de manutención de los estudiantes (que incluían vestido y material escolar), y que los estudiantes consumían todo lo que producían.



Camino en la selva

mantes recalcaron la disciplina de trabajo de la misión. Solo un sujeto debidamente disciplinado podría concebir el ser parte de una red homogénea en la cual, conjuntamente con otros sujetos igualmente disciplinados, compondrían una orden de estado fraternal. Sin embargo, al ser niños nacidos bajo otro sistema de disciplina, estos alumnos de las escuelas de la misión estaban agudamente conscientes de la función política de esta disciplina.

Esta disciplina estaba organizada en buena medida a partir del uso del tiempo: una parte fija del día se dedicaba a los estudios y otra se la pasaba trabajando en los huertos. Esto también se representaba espacialmente, trasladando a los estudiantes desde el dormitorio a la capilla, y de ahí al aula y al comedor. Siguiendo el modelo español colonial de un pueblo organizado alrededor de una plaza central, todas estas edificaciones miraban hacia un campo de fútbol abierto. Volcar la atención hacia adentro, a un espacio público abierto, marcaba una inversión del concepto de espacio shuar, que tenía como punto focal no una plaza, sino una casa desde la cual la gente miraba hacia afuera (cf. Rival 1993:139 para una discusión acerca de la función de la escuela para crear un espacio “público”). El éxito obtenido por los misioneros en la trans-

formación de este espacio puede ser visto actualmente en los centros shuar, en donde las casas de la gente miran hacia adentro.

Maridos y mujeres

La ruptura radical en la historia del ciclo de vida shuar precipitada por la interposición de la misión salesiana trajo cambios igualmente radicales en la estructura del hogar shuar. La misión se convirtió en el primer sitio donde se intentó terminar con la poligamia, ya que los sacerdotes arreglaban matrimonios entre sus alumnos.

Hoy en día, muchos hombres shuar son todavía polígamos; sin embargo, la poligamia contemporánea refleja las enseñanzas misioneras sobre la monogamia. Una manera en que se utiliza la noción de la monogamia es a través de una especie de pluralismo institucional: casándose con la primera mujer por la iglesia, con la segunda ante un juez, y con la tercera por unión libre, así un hombre sostiene tres uniones monógamas al mismo tiempo. Pero aun más comunes son los matrimonios en cadena de los shuar; esto significa que en un momento dado tienen un sólo cónyuge, pero se divorcian y se vuelven a casar a menudo. Aunque la mayoría de los shuar no han aceptado en la práctica el ideal católico de las uniones exclusivas, monógamas y permanentes, los misioneros si sentaron las bases para la transformación del matrimonio shuar al redefinir su función. Mientras que los shuar definían al matrimonio en términos de una alianza entre un hombre joven y su suegro, ahora lo describen como una relación de trabajo entre un hombre y una mujer (Rubenstein 1995). Me dijeron que las personas se casan porque juntos trabajan bien; el hombre caza y despeja el bosque, la mujer cultiva los huertos y elabora la cerveza de yuca

La influencia de la misión sobre la organización de la reserva shuar fue profunda: cada misión constituía un centro económico y so-

cial para las diferentes zonas de la recientemente delimitada reserva shuar. Además, las misiones reproducían esta relación de una manera simbólica a través de su organización espacial (cada misión poseía un límite claramente definido alrededor de una plaza central), y políticamente a través de su organización social (las misiones eran manejadas por un sacerdote o un diácono que su vez estaba subordinado a la misión Salesiana). Los alumnos de las escuelas de la misión serán los que más tarde lideren la Federación shuar.⁷

Sin embargo, la influencia inmediata de la educación misionera en la población shuar en general fue mínima porque ésta sólo llegaba a un número reducido de jóvenes. Durante la década de los 1950, los salesianos renovaron sus esfuerzos de convertir a los adultos shuar. Para lograr esto, movilizaron a sus ex alumnos para que construyan capillas. Estos asentamientos se conocían como “centros,”⁸ se parecían a mini-misiones sin un sacerdote, y los salesianos tenían el propósito de que funcionen como tales.

De la misión al centro

En la década de los 1950, el mercado internacional de sombreros de paja toquilla (sombreros de Panamá) y en consecuencia la economía de Cuenca, donde se fabricaba esta mercancía, colapsaron. Como consecuencia se estrechó la relación entre el proceso de forma-

ción del estado y el desarrollo económico en la región: las elites cuencanas respondieron a esta crisis formando el CREA (Centro de Reconversión Económica de las provincias de Azuay, Cañar y Morona Santiago), bajo los auspicios del estado. El CREA se embarcó en tres proyectos para revitalizar la economía local. En primer lugar, para poder recapitalizar la provincia y generar empleos, financió un parque industrial con una fábrica de llantas y otra de muebles en las afueras de Cuenca, la capital provincial. En segundo lugar, para poder asegurar una fuente de alimentos, envió expertos técnicos y de apoyo al Cañar, la provincia más fértil al norte del Azuay, para poder promover la producción de lácteos. En tercer lugar, junto con el movimiento nacional de reforma agraria, se alentó activamente a los pobres de la sierra quienes no podían conseguir trabajo en la costa, a que colonicen las tierras bajas del Oriente. La creación de minifundios en la Amazonía aliviaría la presión de las ciudades serranas mientras que proveería una nueva fuente de ganado y productos agrícolas para sus mercados. La inversión del CREA en infraestructura para unir a la sierra con la Amazonía fue más importante que el pequeño grupo de colonos que se asentaron en la Amazonía bajo los auspicios de esta institución.

Las regiones que CREA quiso colonizar estaban en su mayoría pobladas por los shuar, y durante este período se observó una intensificación de actividad misionera entre ellos. Además la pacificación de los shuar se convirtió en la principal prioridad de los misioneros. Esto no se lograría enseñando a los niños el castellano y el catecismo, o predicando en contra de las querellas tribales y la brujería. Los misioneros vinculaban las luchas de los shuar con su forma de vida seminómada, por eso intentaron hacerlos sedentarios. (cf. Rival 1993: 136 sobre la importancia de la sedentarización como objetivo estatal y misionero). Esto se logró a través de la reproducción del

7 Así, aunque estoy de acuerdo con Rival en que “el proceso de escolarización formal crea las condiciones para que las identidades dominantes socaven la continuidad de las identidades minoritarias” (1996:153), sostengo que entre los shuar las escuelas misioneras también crearon las condiciones para la constitución de una nueva identidad minoritaria.

8 La palabra centro en esta acepción se refiere a una plaza central que se usa para jugar al fútbol y llevar a cabo asambleas alrededor de la cual se sitúan la escuela, la capilla, una sala de reuniones y las casas. De una forma más general, “centro” se refiere a toda la gente que se ha concentrado en torno a la plaza y a la tierra que estos poseen individual o colectivamente.

espacio delimitado de la escuela de la misión a un nivel más local: el centro.

El centro era la solución a un problema que enfrentaban el gobierno, los colonos, y los misioneros. La dispersión de los shuar en la selva los hacía simultáneamente vulnerables a la usurpación de sus territorios y los aislaba del mercado; al mismo tiempo los aislaba de los sacerdotes. Albino Gomezcuello me dijo “En aquel tiempo no existían centros, había casas aisladas. Así que cuando encontramos un grupo de casas lo suficientemente cercanas, uníamos a las personas para crear un centro, para construir una escuela...”

Según el Padre Gomezcuello, el primer misionero itinerante al que se le encargó servir a los shuar que vivían fuera del centro de Sucúa y que organizó los primeros centros, el patrón de colonización disperso de los shuar volvía vulnerable al protectorado salesiano frente a las invasiones de los colonos (en la Amazonía los misioneros con frecuencia han fijado su atención hacia regiones caracterizadas por este tipo de conflictos, ver Pollock 1993: 169). De hecho, la expansión de los colonos era, al menos informalmente, apoyada por el gobierno local. El Padre Shutka, sucesor de Gomezcuello, me explicó que cada vez que llegaba un teniente político nuevo, algún colono se tomaba un poco de tierras de los shuar. Cuando las partes en disputa aparecían ante el oficial a cargo, el colono se quejaba de que el shuar no estaba trabajando la tierra. Como compromiso, el teniente político dividía la tierra en cuestión en partes iguales entre el shuar y el colono. Este proceso se repetía cada vez que llegaba un nuevo oficial, así es como poco a poco los shuar perdían cada vez más territorio. Gomezcuello me comentó que tenía que aconsejar a los colonos que “respetaran a los shuar como si fueran hermanos menores”.

Mientras defendía los derechos de los shuar a la tenencia de sus tierras, el sacerdote también les enseñaba a respetar los contratos

laborales con los colonos. Aunque en aquel tiempo las escuelas de las misiones inculcaban a los niños shuar una nueva disciplina de trabajo, los shuar adultos estaban aún más o menos aislados de la economía colonial. Gomezcuello me dijo: “Ellos no querían someterse al trabajo... si un señor Perón que vivía en Gualaquiza daba trabajo a un shuar, el shuar decía, tal vez seré un indio... pero no soy un peón para hacer este trabajo, así dirían”. En otras palabras, los shuar no concebían el trabajo asalariado como un contrato voluntario entre individuos iguales, sino más bien como una estructura de dominación entre blancos e indígenas.

Asunción fue el primer centro que formó Gomezcuello cuando un shuar llamado Katani le cedió un poco de tierra nivelada en la que podía construir una plaza. El sacerdote organizó a los shuar para que despejen un campo de fútbol y construyan una capilla. El sacerdote trabajó por medio de un síndico que organizaba el trabajo y le ayudaba. El segundo centro que formó fue Seip, cuando un hombre llamado Papue le cedió tierra en 1952. Gomezcuello proveyó los materiales con los cuales los shuar construyeron una escuela en la plaza, mientras que también construían casas pequeñas. Aunque la escuela de la misión era mejor, no todos los niños podían ser internados (no todos los padres lo permitían). La misión pagaba a los colonos para que vayan a enseñar y al mismo tiempo para que construyan una capilla.

La gente donaba tierras en parte para fortalecer sus relaciones con los misioneros y en parte para asegurar su acceso privilegiado a mercancías. Más importante aún, al donar tierra, personas como Katani y Papue extendían su influencia sobre otros shuar que se habían trasladado desde otras áreas a los nuevos centros. Como cofundadores de estas nuevas comunidades, ellos estaban en una posición privilegiada para sacar ventaja de otros beneficios que surgían del centro. Un

beneficio especialmente importante de ser miembro del centro era el título de propiedad de las tierras. Por una parte, la sedentarización limitaba la capacidad del shuar de sacar ventaja del acceso a áreas desocupadas. Por otra parte, cuando el sistema de propiedad privada de la tierra fue instituido, vagar por tierras desocupadas se tornaba cada vez más arriesgado ya que un shuar tendría que competir con los reclamos de otros. Ya que la propiedad privada estaba amparada por el gobierno, un shuar con título de propiedad tendría ventaja sobre un shuar sin él. Una vez comenzado, el proceso de concentración solamente se intensificaría.

Los graduados de las escuelas de las misiones se encontraban en una posición privilegiada para liderar estos nuevos centros, debido a su educación. Todo shuar a quién pregunté “¿Que aprendiste en la misión?” contestó lo mismo: “castellano”. Al ser capaces de leer, escribir y hablar castellano, se convertían en intermediarios entre otros shuar y los ecuatorianos. Por primera vez en la historia de su gente, los jóvenes shuar gozaban de una ventaja ante sus mayores. El resultado fue una verdadera revolución en el liderazgo de los shuar. La oratoria es crucial para las nociones de poder shuar: una de las características que define a un guerrero o a un hombre grande es la capacidad para hablar con una voz fuerte (Hendricks 1988: 223). De las culturas políticas shuar y española, los jóvenes shuar como Tankamash, construyeron un nuevo híbrido, una nueva clase de orador. Además de hablar con los ecuatorianos en su propio idioma, estos hombres establecieron una democracia participativa en cada centro que garantizaba el derecho de la palabra a todos los miembros.

El Padre Gomezcuello se reunía mensualmente con los síndicos de varios centros en los alrededores de Sucúa, y su estatus era reconocido por Carlos Olvera, el teniente político local. En un principio, el liderazgo de los síndicos estaba restringido a la evangelización

de los shuar. Se les encargaba de organizar el trabajo necesario para reproducir la infraestructura de la misión en el centro, y así, la “evangelización” tenía que ver más con el desarrollo de infraestructuras que con la salvación de las almas.

Gomezcuello había iniciado un proceso que rápidamente excedió sus intenciones y expectativas. Su sucesor, el Padre Shutka, institucionalizó al síndico como líder político en vez de que sea solamente un asistente del sacerdote itinerante, y sentó las bases para la creación de una Federación shuar autónoma. Esto se logró con la instalación de una estación de radio en Sucúa, que transmitía a varios centros y de esta manera los vinculaba. En el proceso, Shutka estableció a Sucúa como un lugar central para los shuar, y un centro de difusión de una conciencia colectiva en desarrollo.

Shutka, un sacerdote checoslovaco, llegó al Ecuador en 1953 y trabajó en las misiones por primera vez en Méndez, donde vio las inequidades que enfrentaban los shuar y tomó la decisión de dedicarse a ellos. En 1957 se fue a Colombia por un periodo de tres años para estudiar teología, y regresó como sacerdote para trabajar en Sucúa. Había adquirido una radio en Bogotá que dejó con una familia en Patuca. Cuando las pilas del aparato se agotaron, la familia envió por otras nuevas a Cuenca (la ciudad de la sierra más cercana, a varios días a caballo), y Shutka cayó en cuenta de lo valiosas que eran las noticias del mundo para aquellas personas. Decidió instalar una estación de radio desde donde podría transmitir las noticias y predicar a los shuar. Esta innovación complementó el trabajo de Gomezcuello como misionero itinerante, llevando el evangelio a lugares alejados de las misiones. Por otro lado, el trabajo de Gomezcuello desarrollando centros, complementaba la propuesta de Shutka, dado el limitado número de radios que tenían los shuar. Un aparato de radio en el centro po-

dría ser más útil que uno en un hogar independiente. Cuando en ese año Shutka reemplazó a Gomezcuello, intensificó la promoción de centros.

Shutka consideraba la formación de centros como indispensable para defender a los conversos y para pacificar a los shuar. Shutka me dijo “además era muy importante que el grupo pudiera existir como tal, ya que las familias vivían apartadas y un individuo no podía defenderse mientras que una organización podía garantizar una mayor seguridad”. A través de la concentración de la gente, el centro facilitaba a los ecuatorianos el control sobre los shuar a la vez que también otorgaba a los shuar un interés en mantener la paz. Los shuar mayores aceptaron este cambio porque querían los productos de intercambio que tenían los misioneros, y a los shuar más jóvenes les agradaba porque les brindaba un espacio de interacción que era independiente de los ancianos. Este patrón de asentamiento a su vez, hizo posible que tuvieran un mayor acceso a las oportunidades del mercado.

Análogamente, la residencia con la familia de la esposa fue reemplazada paulatinamente por la residencia bilocal (la pareja escoge con qué familia vivir) (aunque todavía existe preferencia por el servicio extendido del esposo a la familia de la esposa). Así, el poder de los suegros ha disminuido. Aunque muchos centros pequeños consisten todavía en un grupo medular de hermanos y hermanas, los centros de mayor tamaño están poblados por personas que provienen de muchas familias. Los linajes corporativos continúan estando ausentes debido a la residencia bilocal y la herencia bilateral de las tierras; el centro ha surgido como el nuevo grupo colectivo. En efecto, el cacicillo ha sido reemplazado por el síndico.

Shutka me describió la manera en que el centro duplicó el trabajo de la misión. De hecho, el trabajo del centro fue aun más allá que el de la misión:

La misión era un centro de actividades en el cual los jóvenes recibían el sacramento del matrimonio y regresaban a sus casas en el bosque. Nosotros no sabíamos dónde vivían. Por supuesto que los visitábamos allí. Conocía algunas casas pero no era como es ahora. Todos estaban aislados y tenían que ir a la misión para todo. Entonces empezamos a ir donde ellos en vez de que ellos vengan donde nosotros, esto fue un cambio radical que otorgó a los centros sus características actuales y su personalidad. Así que ya existía el misionero que visitaba a los centros que estaban en vías de desarrollo. Antes, los internos eran educados solamente en las misiones, pero entonces se creó un nuevo tipo de centro y un nuevo tipo de misionero, el misionero itinerante. Ahora la misión ya no es el centro, el centro es el centro de toda actividad... el misionero visita los centros shuar donde se realizan todas las actividades... ellos reciben los sacramentos, celebran la Eucaristía, aprenden a leer y escribir, y hay un desarrollo económico con la ganadería y los programas agrarios...

La asociación del desarrollo espiritual con el desarrollo material del Padre Shutka, le diferenció del pensamiento de otros misioneros que decían que sólo les concernía la evangelización de los shuar. Pero esto muestra que estaba muy consciente de que la conversión de los shuar al catolicismo estaba vinculada a la modernización y la transformación de los shuar en ecuatorianos. El centro, que reproducía la lógica espacial del espacio confinado de la misión, fue un mecanismo clave para esta transformación. Todo lo que quedaba por hacer era organizar a los centros en una estructura jerárquica, comparable con las estructuras jerárquicas de la Iglesia y del estado.

La Federación shuar

El nacimiento de una federación

Como las influencias política y económica se concentraban paulatinamente en pueblos como Sucúa, los shuar descubrieron que era

ventajoso organizarse y centralizarse. Shutka había empezado a involucrarse en disputas territoriales entre los shuar y los colonos, pero con el crecimiento de los pueblos, los colonos y sus autoridades legales se volvieron más influyentes e importantes para los shuar que los misioneros. De igual manera, a medida que los shuar obtuvieron títulos de propiedad legales y se involucraron más con el mercado local, los colonos se resistieron a la administración misionera de los asuntos shuar. Como Shutka recordó,

rápidamente me di cuenta que los colonos blancos me veían con malos ojos porque en cierta manera yo estaba defendiendo los intereses de los nativos. Pero en algunos momentos, momentos cruciales, yo no podía contar con los nativos porque el misionero, el sacerdote, era un elemento foráneo y el shuar tenía que permanecer en mejores términos con el colono que con el misionero. Entonces me di cuenta que este trabajo no tenía valor, y que la gente tendría que tener autodeterminación.

La solución de Shutka fue fomentar una organización shuar que tratara directamente con los colonos y con el gobierno. Al mismo tiempo, sería más fácil para los misioneros observar y aconsejar a una organización centralizada. El efecto fue una intensificación de la formación del estado a través de dos procesos paralelos. La Federación en Sucúa proveía a los centros con un eje, organizando de esta manera la geografía interna de la reserva shuar.

Desde el 13 al 17 de Septiembre de 1961, Shutka patrocinó un curso de liderazgo en Sucúa e invitó a líderes de varias zonas para que analicen los problemas de tierras, educación, salud y comercio con los colonos.⁹ Todos estos líderes habían sido estudiantes de la misión y sabían leer y escribir.¹⁰ Ellos elaboraron los es-



El centro con una capilla

tatutos y formaron la Asociación de Sucúa, ambos aprobados por el gobernador de la provincia y por el magistrado (jefe político) de Sucúa. La recién formada asociación tenía que construir senderos, escuelas, centros de salud y capillas. Shutka organizó semanas de trabajo en donde tres personas de cada centro trabajaban exclusivamente en un solo centro.

En 1962 los líderes se reunieron de nuevo para evaluar su progreso, y en octubre presentaron los estatutos ante el Ministerio de Bienestar Social, que los aprobó con el nombre de Asociación de Centros shuar de Sucúa, (Acuerdo Ministerial #4643, 18/10/62). Mientras tanto, los superiores religiosos de Shutka, el Obispo, y el Inspector Provincial, incitaron a otros misioneros a que dupliquen este trabajo, y muy rápidamente se formaron las Asociaciones de Méndez, Bomboiza, Limón, Sevilla, Chiguaza, Yaupi y luego Taisha.

Estas asambleas fomentaron discusiones entre los jóvenes líderes de los centros, quie-

9 Los detalles sobre las siguientes asambleas están tomados del Directorio de la Federación Shuar de 1976 y de entrevistas con Juan Shutka.

10 Shutka visitaba cada uno de los nueve centros miembros una vez al mes con los síndicos buscando familias prominentes con las que llenar las posiciones de liderazgo como vice-síndico, secretario y tesorero. Cooptando familias poderosas para el liderazgo local y para el trabajo cooperativo se evitaban las luchas internas.

nes empezaron a enfocarse en los problemas con los colonos y a buscar soluciones más amplias. Miguel Tankamash me relató algunas de estas discusiones:

El problema fundamental era que nosotros los shuar no contábamos para nada ante los colonos; ante la ley no éramos nada, no teníamos derechos. ¡Solamente éramos ladrones de las tierras de los colonos! Entonces los shuar se empezaron a interesar en formar una unión de todos los shuar, con la meta de defendernos ante la amenaza de que nos expulsaran de nuestras tierras. Así que discutimos estos asuntos, y buscamos la manera de protegernos de estos hechos. Así que la gente empezó a interesarse en formar una organización a nivel provincial.

La reserva shuar había creado una región, un espacio que era a la vez más grande y más claramente definido que cualquiera que hubiese existido previamente. Ahora se entendían las acciones tomadas en contra de los shuar individuales como ofensas en contra del grupo, y definían a su grupo, “los shuar”, en oposición a los “colonos”. Esta transformación espacial hizo posible una nueva conciencia histórica: Los hombres shuar de veinte años de edad podían decir a los colonos de cuarenta, “nosotros estuvimos aquí primero”. En esta transformación estaba implícita una visión crítica del trabajo de los misioneros y una visión romántica del pasado (ciertamente, no todos los shuar se trataban bien entre ellos). Sin embargo estos líderes no miraban hacia atrás, no buscaban retornar al pasado de los caciques y los guerreros.

Ellos estaban buscando una nueva solución a un problema nuevo. Desde el 9 hasta el 13 de enero de 1964, 52 delegados se reunieron para formar la Federación shuar, elegir directores, y designar una comisión para elaborar estatutos. La Federación, como tercer nivel administrativo sobre las Asociaciones y los centros, consiste de cinco comisiones: tenencia de la tierra, trabajo y cooperativas, cul-

tura y educación religiosa, salud, y de medios de comunicación. Shutka presentó los estatutos ante el Ministerio de Bienestar Social en Quito, y estos fueron aprobados el 22 de octubre de 1964. La Federación creció rápidamente y para 1988 existían más de 260 centros en la Federación.

La Federación en Sucúa

En 1967, el gobierno nacional otorgó autoridad a la Federación para el registro de nacimientos. También la Federación se hizo cargo rápidamente de la educación de los niños shuar. La esposa del Embajador de los Estados Unidos donó un radio transmisor, y Monseñor Proaño obsequió al Padre Shutka un poco de espacio para instalar una estación de radio. Shutka preparó canciones y sermones y durante dos años los transmitió diariamente a Morona Santiago, una hora por la mañana y una hora por la noche. El 29 de enero de 1968, trasladó el transmisor a Sucúa e inauguró el sistema de educación-radial, que consistía en que los profesores instruían desde el transmisor, y los estudiantes en los centros mas lejanos aprendían del receptor. En 1972, la Federación firmó un acuerdo formal con el Ministerio de Educación para organizar y dirigir escuelas.

El decreto gubernamental que otorgaba el cargo de tutores y protectores de los shuar a los salesianos expiró en junio de 1969, y los salesianos se prepararon para dotar de una sede propia a la Federación shuar. Mientras el centro se transformaba de una congregación de católicos a un difusor de modernización, su liderazgo asumió paulatinamente un papel secular. Además, la incorporación al estado pretendía proveer de una base institucional para la modernización económica.

Una vez pregunté al Padre Shutka si los líderes de la Federación le habían enseñado alguna lección. Me contó de una reunión entre la Junta Nacional de Vivienda y el entonces

presidente de la Federación, Miguel Tankamash. La Junta ofreció construir sesenta casas para las familias shuar, y Shutka estaba emocionado con la idea de una comunidad al estilo Europeo, con casas pintadas alrededor de una plaza. Esa noche se reunió con Tankamash para discutir el plan y el presidente dijo “Mire Padre: necesitamos algo diferente. Necesitamos poder pararnos sobre nuestros propios pies económicamente. Entonces podremos construir las casas como nos guste”.

Este objetivo moldeó la política agraria de la Federación. En la misma época de la fundación de la Federación, el Instituto de Colonización, el precursor del IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), estableció que como cuestión de desarrollo nacional, para que un individuo pueda poseer tierra, debe explotar económicamente al menos la cuarta parte. Shutka creía que un cultivo tan intensivo de la selva amazónica sería un desastre, y argumentó en contra de los oficiales del Instituto de Colonización. Como compromiso, decidieron promover la producción ganadera, y el sacerdote se aseguró una donación de 10.000 sucres (un poco menos de 500 dólares en aquel entonces).

Con la ayuda de esta donación, precios rebajados, y transporte gratuito, Shutka adquirió 25 cabezas de ganado y se las entregó a familias shuar que tenían el pasto pero no el ganado, asegurando de esta manera, un ingreso estable para los shuar. Mientras tanto, la crianza del ganado garantizaba a los shuar la posesión de esta tierra, ya que era un bien comercializable. Como dijo Shutka, “No se pueden cultivar en esta zona dos hectáreas de plátano [alimento principal de la subsistencia shuar] por que no sirve ningún propósito, pero en dos hectáreas de pasto se puede tener dos cabezas de ganado, y así se puede defender el derecho a la tenencia de tierra”. Este plan fue elaborado dentro del programa de cooperativas de ganado, administrado localmente y financiado con préstamos del estado

distribuidos por la Federación shuar. Otros shuar buscaron su propio financiamiento y sus propios rebaños. Al mismo tiempo que la Federación ha defendido los derechos de los shuar, también ha promovido su incorporación a la economía nacional.

El centro, la institución clave a través de la cual la Federación ha promovido la incorporación política de los shuar dentro del estado, simultáneamente provee una base jurídica para la incorporación de los shuar dentro de la economía nacional. En enero de 1972, el presidente saliente de la Federación Miguel Tankamash, firmó un acuerdo con el IERAC autorizando a la Federación para que realice un censo de sus miembros, establezca centros (aldeas con su centro cívico) de entre cincuenta y cien familias y organice cooperativas.¹¹ Dichas cooperativas serían reconocidas como personas jurídicas con título de propiedad de sus tierras. Cada familia pagaría a la cooperativa 500 sucres por hectárea, por el número de hectáreas que fueran necesarias para sustentar el consumo de su hogar. Si la familia abandonaba la comunidad, su tierra revertiría a la cooperativa. Por medio de estos términos, el acuerdo establecía, “Los centros shuar adoptarán la misma modalidad de planificación física establecida por el IERAC para *otros* colonos”. Irónicamente, aunque los shuar son nativos de esta área, el gobierno legalizó sus reclamos territoriales, tratándolos como colonos.

Los shuar pronto fueron capaces de usar estratégicamente el espacio administrativo del centro para desarrollar un nuevo tipo de espacio administrativo. En enero de 1973, la Asamblea de la Federación votó a favor de una solicitud al gobierno para que suspenda la colonización de Chiguaza y que establezca una reserva shuar segura. En septiembre el presidente Julio Saant firmó un acuerdo con

11 Este y otros documentos se encuentran en el Directorio de la Federación Shuar 1976.



La sede en Sucúa

el IERAC y el CREA para resolver disputas territoriales no resueltas. El gobierno accedió a remover e indemnizar a los colonos “no-shuar” que vivían dentro de los linderos de los centros shuar. Los colonos que poseían al menos diez hectáreas eran inmunes a esta provisión, pero si alguna vez decidían vender su tierra, debían vendérsela al centro. El gobierno aseguró a los centros con al menos sesenta familias que se les otorgaría entre sesenta y ochenta hectáreas para cada hombre mayor de dieciséis en condiciones de trabajar, con diez hectáreas reservadas para la plaza comunal. A los centros con menos familias se les daría tres años de plazo para mancomunarse si deseaban beneficiarse de este acuerdo. Finalmente el gobierno estableció un sistema “global” para la propiedad de la tierra, en el cual las familias individuales obtenían un título que podría ser comprado, vendido, y heredado solamente dentro de la comunidad.¹² Al tratar a los shuar como colonos, el gobierno ratificaba su soberanía sobre el territorio y usaba a la Federación como un instrumento administrativo del estado. Los líderes de la

12 Este acuerdo fue confirmado en 1975 entre la federación Shuar y el IERAC, aunque la tierra que se otorgaba a las familias se redujo de sesenta a cuarenta hectáreas.

Federación, a su vez, al negociar con el gobierno para asegurar una reserva de tierra shuar que pudieran administrar establecieron su hegemonía sobre los shuar.

Por lo tanto, la Federación no sólo ha heredado la reserva original shuar; ha continuado el proceso de poblarla y de reorganizar el espacio social de la misma. Espacial e institucionalmente, la sede en Sucúa provee un centro político a la Federación, y organiza una jerarquía de centros y asociaciones que imita la jerarquía de un estado organizado en cantones y provincias. Al mismo tiempo, la Federación ha institucionalizado la democracia participativa de los centros; cualquier individuo puede hablar ante las asambleas que deben ratificar cualquier decisión importante tomada por la directiva de la Federación. Lo que es más, cualquier individuo shuar tiene acceso al radio transmisor de Sucúa, y por lo tanto, a hablar con otros shuar a la distancia. La mayoría de los shuar son católicos solamente de nombre; muchos continúan aceptando ciertas prácticas como la poligamia y la brujería, que tanto molestaban al Padre Loba al inicio de la era de dominación misionera. Pero los salesianos sí lograron introducir a los shuar a nuevas formas de cambio que involucraban una expansión constante de escala.

Este proceso de cambio continúa. Ahora, todo shuar tiene tierras y acceso al crédito, pero la participación en una economía de mercado basada en la propiedad privada de la tierra está exacerbando e institucionalizando diferencias en riqueza material e influencia entre los shuar, de igual manera que entre los colonos. La economía contemporánea de los centros shuar es mixta, es dominada por una agricultura de subsistencia, y suplementada con actividades ocasionales y limitadas tales como la cacería, el cultivo comercial y el pastoreo de ganado que ha sido adquirido a crédito. Hoy en día la mayoría de los shuar son campesinos que ocasionalmente venden ganado, naranjilla, y madera para poder adqui-

rir vestimenta, medicinas, útiles escolares y carne, cuya demanda aumenta paulatinamente. Aquellos hijos que no logran adquirir suficiente tierra para hacerla producir, consiguen empleo asalariado y en algunos casos, al igual que muchos otros ecuatorianos, migran a Nueva York o Los Ángeles en busca de trabajo. Sin embargo, los maestros y oficiales de la Federación shuar reciben un salario del estado. Algunos han logrado enviar a sus hijos a universidades en Cuenca o Quito. Aunque la Federación representa a los “shuar,” también esta promoviendo la división de clases económicas entre los shuar.

El ocaso de la misión

En la misma época en que la Federación shuar asumió el control de la reserva shuar, el gobierno construyó una carretera conectando Morona Santiago con la sierra. La finalización de los trabajos de la carretera en la década de 1970, redefinió el espacio colonial ya que la provincia se vinculó de cerca con las instituciones económicas, políticas y culturales de la sierra. Los pueblos como Sucúa, y las oficinas de la Federación ubicadas en el pueblo, han emergido consecuentemente, como nuevos espacios de modernización. Estos lugares no sólo reúnen a los agricultores, comerciantes, médicos, abogados, maestros, administradores, políticos y demás, sino que también proveen vínculos tangibles con los centros nacionales de poder político y económico en la sierra.

Al mismo tiempo, la Iglesia ha perdido la mayor parte de su influencia sobre los colonos y los shuar. Los intereses y acciones de la población de la zona se mueven en un amplio espectro que abarca bancos, negocios, y agencias gubernamentales. La conversión de los shuar tuvo un papel decisivo en la generación de esta nueva dinámica. La Iglesia, junto con los bancos, los políticos, y las ONG, consti-

tuyen un recurso importante para la Federación. Mientras tanto, generaciones sucesivas de líderes se han alejado de los misioneros y han creado sus propias políticas. El sincretismo, el pluralismo y la secularización no son solamente tácticas utilizadas por los shuar en su relación con los misioneros; también son las tácticas utilizadas para relacionarse con los colonos.

Conclusión

La historia misional de los salesianos no solamente coincide con la historia de la formación de la Federación shuar; esta historia es una sola en la que los misioneros y los shuar participaron por igual: los misioneros construyeron (y se apropiaron de) una noción de la familia shuar para desarrollar las escuelas misioneras; los alumnos construyeron sobre (y se apropiaron de) las escuelas de la misión para crear centros shuar; y los líderes de los centros construyeron sobre (y se apropiaron de) la idea de centralización para crear la Federación shuar la que representa simultáneamente al “pueblo shuar” y al estado ecuatoriano. Mientras que la Federación shuar reproduce la forma y las funciones del estado, la territorialidad de la identidad shuar es fundamental, no sólo para la etnogénesis de los shuar, sino también para la formación del estado ecuatoriano. Si esto es así, al mismo tiempo que los shuar se convertían en un grupo étnico, también se convirtieron en ciudadanos ecuatorianos.

En esta exposición he tratado de enfatizar la agencia de los shuar en cada etapa en esta transformación (no hay cabida para describir esta transformación en términos de transición del salvajismo a la civilización, o de ser un pueblo sin historia a un pueblo con historia, o de ser “tradicional” a ser “moderno”). Como Pollock sugiere, esta última oposición binaria se apoya sobre la conjetura ideológica de Oc-

cidente de que el individuo y la sociedad existen en una relación tensa sino conflictiva entre lados distintos (1993: 180-181, 187-188). La investigación personal de Pollock demuestra que esta conjetura es ajena a los Culina; Dorothy Lee (1976a, 1976b, 1987) ha argumentado que esta idea no aparece mayormente en las sociedades nativas Americanas. Por lo tanto, la experiencia de estos pueblos con la estructura social no es restrictiva sino que la perciben como algo que les permite hacer cosas y mejorar. Desde esta perspectiva, la naturaleza de esta transformación es clara: trabajando juntos, los shuar y los salesianos crearon estructuras nuevas que proveyeron las bases para nuevas formas de agencia.

Este proceso también llevó a una expansión de la escala de acción de los shuar. Antes de las misiones, la agencia shuar estaba en buena medida restringida por el tamaño de su casa y su posición dentro de las redes locales. Sin embargo, después de su internamiento en las escuelas de la misión, los shuar misionales emprendieron la creación de centros, después las asociaciones de centros, y finalmente la federación de centros, cada etapa constituye la posibilidad de una acción mayor y más inclusiva (ver Stearman 1986 para un caso similar que involucra a los misioneros Protestantes en Bolivia). En este sentido, los salesianos no sólo convirtieron al catolicismo a sus estudiantes, también los convirtieron en misioneros que reproducirían a paso agigantado la estructura y la jerarquía de las misiones.

Agradecimientos

Las becas de la Fundación de Estudios Chamánicos, la Fundación Fulbright, la Fundación MacArthur, la Fundación Harry Frank Guggenheim y la beca de disertación Charlotte W. Newcombe financiaron las fases de investigación y escritura de este trabajo. Estoy agradecido por su apoyo. También estoy en

deuda con un gran número de personas que leyeron e hicieron comentarios sobre varios borradores de este artículo; no dispongo del espacio para agradecer a todos pero debo mencionar a Libbet Crandon-Malamud, Michael Taussig, Nandini Sundar, Claire Cesario, Eric Canin, David Stoll, Robin Nagle, Leslie Rubenstein, Gene Murphy, Robert Feinstein, Greg Ruff, Tom Walker, Hayim Lapin, Tim Simpson, Jay Li, Diane Ciekawy, Elliot Abrams, Fernando Bustamante, Taka Suzuki, Tom Biolsi, Brian Ferguson, Walter Hawthorne, Paul Robbins y Theo de Jaeger. Estoy especialmente agradecido por las sugerencias de Donald Pollack, Brad Jokisch y Philip Steinberg. También me gustaría agradecer a los evaluadores anónimos de la revista por sus sugerencias alentadoras y constructivas. Pido disculpas a todos aquellos a quienes no he mencionado; sus contribuciones continúan siendo apreciadas.

Bibliografía

- Abrams, Philip, (1977) 1988, "Notes on the Difficulty of Studying the State" en *Journal of Historical Sociology* No. 1.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- Bennett Ross, Jane, 1984, "Effects of Contact on Revenge Hostilities Among the Achuara Jivaro", en R.B. Ferguson, ed., *Warfare Culture, and Environment*, Academic Press, Orlando.
- Carrera Ampudia, Telmo, 1981, *La Evangelización de la Etnia Jibara: Ensayo Historico-Critico*, Tesis Doctoral Thesis, Pontificia Universitas Urbaniana.
- Beidelman, Thomas O, 1982, *Colonial Evangelism. A Socio-Historical Study of and East African Mission at the Grassroots*, University Press, Bloomington-Indiana.

- Brown, Michael, 1985, *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Chanock, Martin, 1985, *Law, Custom, and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge University Press, New York.
- Chaumiél, Jean-Pierre, 1990, "Les Nouveaux Chefs: Pratiques Politiques et Organisations Indigènes en Amazonie Péruvienne", en *Problemes d'Amérique Latine*.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer, 1985, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Basil Blackwell, Oxford.
- Descola, Philippe, 1994, *In the Society of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1996, *The Spears of Twilight*, The New Press, New York.
- Directorio de la Federación shuar, 1976, *Solución Original a un Problema Actual*, Federación shuar, Sucua.
- Drown, Frank and Marie, 1961, *Mission to the Headhunters*, Harper, New York.
- Evans Pritchard, E., 1949, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, Oxford.
- Foucault, Michel, 1977, *The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York.
- Frank, Andre Gunder, 1967, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Monthly Review Press, New York.
- Fried, Morton H., 1952, "Land Tenure, Geography and Ecology in the Contact of Cultures", en *American Journal of Economics and Sociology* 11.
- , 1967, *The Evolution of Political Society*, Random House, New York
- , 1975, *The Notion of Tribe*, Cummings, Menlo Park.
- Geertz, Clifford, 1973, "Internal Conversion in Contemporary Bali", en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, pp. 170-189.
- Harner, Michael J., 1972, *Jivaro: People of the Sacred Waterfalls*, University of California Press, Berkeley.
- Hendricks, Janet, 1993, *To Drink of Death*, University of Arizona Press, Tucson.
- Jackson, Jean, 1991, "Being and Becoming an Indian in the Vaupes", en Greg Urban and Joel Sherzer, editors, *Nation States and Indians in Latin America*, University of Texas Press, Austin.
- Karsten, Rafael, 1935, *The Headhunters of Western Amazonas. The Life and Culture of the Jivaro Indians of Eastern Ecuador and Peru*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum VII(1), Helsinki.
- Lee, Dorothy, 1976a, "Freedom and Social Constraint" en *Valuing the Self*, Waveland, Prospect Heights.
- , 1976b, "Autonomy and Community" in *Valuing the Self*, Waveland, Prospect Heights. Prospect Heights: Waveland.
- , 1987, "Personal Significance and Group Structure", en *Freedom and Culture*, Waveland, Prospect Heights.
- Lorenzo Garcia O.C.D., Laurentino, 1985, *Historia de las Misiones en la Amazonia Ecuatoriana*, Abya-Yala, Quito.
- Melatti, J.C., 1972, *O Messianismo Kraho*, Editora Herdes, Rio de Janeiro.
- Metreaux, Alfred, 1949, "Jesuit Missions in South America" en Julian Steward, editor, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology 143(4), pp. 645-654.
- Miller, Elmer, 1974, "The Christian Missionary, Agent of Secularization" en Patricia Lyon, *Native South Americans*, Little Brown, Boston, pp. 391-396.
- Pollock, Donald, 1993, "Conversion and 'Community' in Amazonia" en Robert Hefner, editor, *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of

- California Press, Berkeley, pp. 165-197.
- Raine, Philip, 1956, *Paraguay*, Scarecrow Press, New Brunswick.
- Rival, Laura, 1993, "State Schools Against Forest Life: The Impact of Formal Education on the Huaorani of Amazonian Ecuador", en Terry Allsop and Colin Brock, editores, *Key Issues in Educational Development: Oxford Studies in Comparative Education, Volume 3(2)*, Triangle Books, Wallingford.
- , 1996, "Formal Schooling and the Production of Modern Citizens in the Ecuadorian Amazon", en Bradley A. Levinson, Douglas E. Foley, and Dorothy C. Holland, editores, *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*, State University of New York Press, Albany.
- Rubenstein, Steven, 1995, "Chain Marriage Among the shuar", en *Latin American Anthropology Review* 5(1).
- Salazar, Ernesto, 1981, "The Federación shuar and the Colonization Frontier" en Norman E. Whitten, Jr., editor, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- Service, Elman, 1955, "Indio-European Relations in Latin America" en *American Anthropologist* 57: 411-425.
- Seymour-Smith, Charlotte, 1988, *Shiwiari: Identidad Etnica y Cambio en el Rio Corrientes*, Abya Yala-CAAP, Quito-Lima.
- Shapiro, Judith, 1987, "From Tupã to the Land without Evil: The Christianization of Tupi-Guarani Cosmology" en *American Ethnologist* 14: 126-139.
- Sider, Gerald, 1993, *Lumbee Indian Histories*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Smith, Richard Chase, 1985, "A Search for Unity Within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations, and Indianist Movements in the Andean Republics", en Theodore MacDonald Jr., editor, *Native Peoples and Economic Development: Six Case Studies from Latin America*, Cultural Survival, Cambridge.
- Stearman, A.M., 1987, *No Longer Nomads: the Siriono Revisited*, Hamilton Press, Lanham.
- Taylor, Anne-Christian, 1981, "God-Wealth: The Achuar and the Missions," in *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, en Norman E. Whitten, Jr., editor, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Wolf, Eric, 1982, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.