

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ANTROPOLOGIA
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA**

**TITULO: CONFLICTO EDUCATIVO ENTRE MISIONEROS SALESIANOS Y
SHUAR EN LA PROVINCIA DE MORONA SANTIAGO**

ESTUDIANTE: RODRIGO LUCIO REINOSO AVECILLAS

NOVIEMBRE 2010

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ANTROPOLOGIA
CONVOCATORIA 2006-2008**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES
CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA**

**TITULO: CONFLICTO EDUCATIVO ENTRE MISIONEROS SALESIANOS Y
SHUAR EN LA PROVINCIA DE MORONA SANTIAGO**

ESTUDIANTE: RODRIGO LUCIO REINOSO AVECILLAS

**ASESOR DE TESIS: CARMEN MARTINEZ NOVO
LECTORES/AS
BARBARA GRÜNENFELDER – ELLIKER Y ALEXIS OVIEDO**

NOVIEMBRE 2010

DEDICATORIA

*De corazón dedico esta investigación a mi esposa Erika, a mi hijo Ariel, a David y Pamela
quienes conforman mi familia*

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todas las personas que contribuyeron para la finalización de este trabajo investigativo. En especial a mis profesores de FLACSO – Ecuador, principalmente a Carmen Martínez quien motivó, guió y brindó todo el asesoramiento posible para que concluya esta investigación. A los estudiantes, docentes y padres de familia del Instituto de Bomboiza que se identifican como Shuar, quienes compartieron su vidas y sus proyectos en esta investigación. A los misioneros salesianos del Ecuador, por abrir sus puertas para compartir sus experiencias y conocimientos. A mi familia, por todo el apoyo y empuje cuando desfallecía, de manera especial a Erika, mi esposa, quien compartió mis alegrías y fracasos en la investigación.

Finalmente, a mis compañeros del Taller de Tesis en FLACSO por sus comentarios y apoyo a la investigación.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

CAPÍTULO I

INTRODUCCION	1
TRAYECTORIA METODOLÓGICA	6
LUGAR DE INVESTIGACIÓN	8
ESTRUCTURA DEL TEXTO	9

CAPÍTULO II

LA EMPRESA MISIONERA SALESIANA EN LA AMAZONIA ECUATORIANA 10

INTRODUCCIÓN	10
EL INICIO DE LA MISIÓN SALESIANA EN EL ECUADOR.....	10
INICIO DE LA EMPRESA MISIONERA ENTRE LOS SHUAR	14
CONCEPTUALIZACIÓN DE LA EMPRESA MISIONERA	15
A SALVAR ALMAS	17
SALESIANOS: INCULTURACIÓN FUSIÓN DE EVANGELIZACIÓN Y CULTURA	23
PROPUESTAS MISIONERAS ENTRE LA COMPARACIÓN Y EL TESTIMONIO.....	27
MISIONEROS DESDE DENTRO DE LA CULTURA	30
CONCLUSIÓN:.....	32

CAPÍTULO III

UNA MIRADA A LOS SHUAR

34

INTRODUCCIÓN:	34
“LOS SHUAR”: IDENTIDAD Y ECONOMÍA	35
GANADERÍA Y COLONIZACIÓN.....	38
CONSTRUCCIÓN DE LA DEFINICIÓN CULTURAL SHUAR.....	43
LA BÚSQUEDA DE VISIONES: ARUTAM	45
PARENTESCO Y GÉNERO.....	47
ALIANZAS COMERCIALES.....	54
LA IMPORTANCIA DEL CONFLICTO.....	55

CAPÍTULO IV

CONFLICTO EDUCATIVO ENTRE MISIONEROS SALESIANOS Y “SHUAR”

EN LA PROVINCIA DE MORONA SANTIAGO..... 57

INTRODUCCIÓN	57
LA FORMACIÓN DE LAS RESERVAS SHUAR.....	58
LA FORMACIÓN DE LA ORGANIZACIÓN SHUAR	61
LOS CONFLICTOS ENTRE ACTORES DE LA FEDERACIÓN SHUAR:.....	64
INICIO DEL DESARROLLO FRONTERIZO	67
FORMACIÓN DE LA MISIÓN SALESIANA DE BOMBOIZA	69
LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA TIERRA.....	70
LA LUCHA POR EL CONTROL DE LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA.....	76
ESPACIOS DE UTILIZACIÓN DEL PODER.....	77
GESTIÓN ADMINISTRATIVA Y ECONÓMICA DE LA OBRA	79
PROMOCIÓN CULTURAL.....	82
LA MORALIDAD CRISTIANA.....	82
FASES DEL CONFLICTO EDUCATIVO CON SUS ACTORES	83
PRACTICAS EDUCATIVAS	84
FASE DE NO RESOLUCIÓN DEL CONFLICTO	85
ACUERDOS DENTRO DE LA INSTITUCIÓN EDUCATIVA	89
LA FISCOMISIONALIDAD	89
CAMINOS DE LA GESTIÓN EDUCATIVA.....	91

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES FINALES..... 94

BIBLIOGRAFIA..... 100

CAPÍTULO I: INTRODUCCION

En un encuentro de la asociación de padres de familia del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar – Achuar (1982), desarrollado el 19 de abril del 2002 en la parroquia de Bomboiza (mayoritariamente Shuar) del cantón Gualaquiza, provincia de Morona Santiago, se hizo patente el conflicto permanente entre los actores de la comunidad con respecto a la gestión del sistema educativo. Veamos dos fragmentos de las actas de esa reunión:

“ Padre de familia: ...en esta institución no hay participación de la política shuar, nosotros tenemos nuestra forma de vivir, por ello se debe respetar a nuestra cultura..., yo les miro a los salesianos como negociantes y al darnos cuenta de cómo vienen manipulando los misioneros durante mucho tiempo, quiero que el Instituto pase a manos de la DINEIB y maneje el pueblo shuar..., lamento el bajo rendimiento que tiene mi hijo, que terminó el bachillerato en este colegio y está en la universidad sufriendo para nivelarse con otros compañeros...(Acta # 41: 01/04/02: 139).”

“Docente: “me enojó, cuando el padre nos decía el que no quiere trabajar con la política salesiana, las puertas de la institución están abiertas..., cuando nos convocaba al Consejo Directivo solo nos convocaba para conocer las decisiones tomadas por él..., La reestructuración es buscar personal que tenga título académico y hacerlo con un concurso de merecimientos y ahí mejorara la educación de nuestros hijos...” (Acta # 41: 01/04/02: 139).

“Misionero: los salesianos tienen el afán de servir, en la inspectoría no hemos recibido ningún documento en donde pidan la reestructuración del Instituto. Pero, sí entregamos toda esta obra, lo haremos a personas responsables. Y para llevar a cabo todo esto se requiere llevar un proceso, para lo cual somos personas de diálogo para solucionar.” (Acta # 41: 1/04/02: 144)

Las citas manifiestan un conflicto entre algunos Shuar y los misioneros por la gestión de la institución educativa. Es importante comprender que la educación es el núcleo esencial de la evangelización misionera salesiana en el siglo XX y XXI. En el conflicto podemos encontrar actores heterogéneos en sus propuestas como: misioneros, docentes y padres de familia. Este conflicto nos lleva a problematizar cual es el papel de las congregaciones religiosas católicas en la configuración de las políticas educativas y culturales dentro de la sociedad Shuar.

El análisis del conflicto educativo es un claro ejemplo de que la religión no está desligada de la modernidad, sino que la religión es la impulsora de la modernidad con el beneplácito de los estados - nación. Como explica Clifford Geertz era común entre los científicos sociales modernos sostener la idea de que la modernidad estaba empujando a la religión fuera de la esfera pública, pero contrariamente a este deseo, la religión sigue viva entre la gente de la periferia (Cf. Martínez, 2005: 22). Pero el mismo Geertz avanza en su análisis, en sostener que los acontecimientos religiosos actúan como fuerzas subyacentes que empujan, determinan, causan, configuran, conducen y estimulan de nuestra situación actual (Geertz, 2002: 152). Por otro lado, un argumento se ha generalizado “que la Modernidad supone necesariamente un debilitamiento progresivo, un estrechamiento, del ámbito de lo sagrado en un profundo proceso de secularización. Pero, parafraseando a Isidoro Moreno en nuestra época se caracteriza por la sustitución de unas sacralidades por otras y por la fragmentación de lo sagrado y no su desaparición (Moreno, 2003: 36). Y sustenta su tesis, contra la secularización, que ha existido en nuestra época un proceso de laicismo, es decir de debilitamiento del papel de la religión, que ha sido desalojada de la centralidad del ámbito de lo sagrado antes que una desacralización de la sociedad (Moreno, 2003: 37). Es decir, Isidoro Moreno nos muestra que los científicos sociales modernos han sostenido una confusión de equivalencia entre religioso y sagrado y afirma que ha existido un debilitamiento del papel de la religión como clave de legitimación y reproducción sociales (Moreno, 2003: 37). Con estos argumentos la finalidad de la tesis es mostrar como el conflicto por la gestión educativa del Instituto de Bomboiza es un claro ejemplo de laicismo y no de una desacralización de la sociedad Shuar, ya que los “Shuar” apelan a núcleos duros que estructuran su sociedad lejos de lo religioso y de las políticas misioneras.

Una de las ciencias dedicadas a la relación de las empresas misioneras y los pueblos indígenas es la antropología de la misiones. Utilicé el análisis que la Antropología de las misiones realiza de las actividades misioneras dentro de sociedades indígenas, con la finalidad de mostrar la complejidad del conflicto educativo en Bomboiza. Mis interrogantes académicos se matizan con discusiones teóricas que empiezan en la década de los ochenta, en el 45 Congreso Internacional de Americanistas realizado en Bogotá en 1985. Entre los varios debates, se encuentra la problemática propuesta Antonino Colajanni

(1990) ¿por qué razón merecen ser estudiados los misioneros? Antonino Colajanni responde indicando que la cultura nuestra es una cultura misionera, ya que “todo el Occidente ha sido estructurado históricamente e ideológicamente como una gran mega cultura orientada por la idea misionera” (Colajanni, 1990: 20). Esta problemática se preocupa por observar como la cultura occidental a través de los misioneros ha colonizado pueblos indígenas. Pero, recientemente Flavia Cuturi (2008), al estudiar a las misiones precisa que es necesario tomarlas como fenómenos históricamente complejos (Cuturi, 2008: 9), al descubrir una complementariedad en términos conceptuales entre el proyecto seglar y religioso. En este sentido, la actividad misionera la colocamos en una óptica de contacto y dentro de una dialéctica de encuentro, por tanto el proceso que deriva modificará en parte las perspectivas de partida de quien evangeliza y del evangelizado. En este marco, los misioneros no solo asumieron el papel de agentes de cambio, y a aquellos a quienes querían cristianizar no solo son objetos pasivos a plasmar, sino que resulta que ambos actúan como intermediarios, como transeúntes que pasan entre un mundo y otro, ya no monolíticamente concebidos sino como constituyentes de espacios de mediación (Gruzinski, 2000: 48 citado por Cuturi, 2008: 12).

Las investigaciones antropológicas dentro de los Shuar se limitan a analizar diversos cambios sociales y culturales de la Sociedad Shuar. Por ejemplo: en 1935, Rafael Karsten identifica que los medios de educación hasta aquí seguidos por los misioneros, ocasiona que los indígenas hayan perdido la fe en sus viejos ideales y el fundamento sobre el cual se basaban sus viejas ideas religiosas y su visión ética del mundo (Karsten, 1935: 404). En 1975, Michael Harner investiga como los cambios culturales son generados por la introducción de las herramientas de acero y armas de fuego, aunque no se refiere a los misioneros en la introducción de estos instrumentos, pero los misioneros fueron fundamentales en establecer las redes de comercialización de herramientas de acero (Taylor, 1981). Siguiendo en esta línea los estudios de Descola (1981, 1989) y Taylor (1981) analizan aspectos de las mutaciones socio – económicas que se pueden observar entre los Shuar y Achuar del Ecuador. Descola ha esbozado la posible génesis de estas mutaciones, debido a una transformación del sistema de fuerzas productivas ocasionados por la introducción de herramientas metálicas y la adopción de la ganadería (Descola,

1981). Mientras que Taylor ha expuesto los efectos estructurales de las políticas misioneras: como la escolarización, la ganadería y el comercio. En estos estudios, podemos descubrir como los agentes externos han modificado las prácticas culturales de los Shuar. Pero, estudios como Steven Rubenstein nos plantea una problemática diferente en que los cambios de la sociedad Shuar tuvieron a los misioneros y a los Shuar como actores por igual pero en relaciones de poder. “los misioneros construyeron (y se apropiaron de) una noción de familia shuar para desarrollar las escuelas misioneras; los alumnos construyeron sobre (y se apropiaron de) las escuelas de la misión para crear centro 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” (Rubenstein, 2005: 45). Rubenstein en su investigación muestra el proceso de apropiación de los espacios por parte de los misioneros y de los Shuar que sirvió para construir esta historia compleja de las actuales estructuras presentes en el pueblo shuar. Pero algo que se debe remarcar, es que la propuesta evangelizadora no solo posibilitó la conversión al cristianismo de los Shuar, sino la construcción de una identidad cultural que obtiene su reivindicación dentro de una religión universal reconocida oficialmente por el estado (Cf. Stearman, 1990: 207). La crítica a Rubenstein, surge en que estamos de acuerdo que los Shuar fueron actores dentro del proceso organizativo de la Federación Shuar, pero no podemos olvidar que la relación misioneros y Shuar fue y es una relación asimétrica, ya que los misioneros para desarrollar sus propuestas educativas cuentan con el apoyo económico y político del estado - nación, elemento que los Shuar y pueblos indígenas en los años ochenta y noventa carecían. Además, Rubenstein señala una apropiación de los Shuar de los centros para formar la Federación Shuar pero se olvida que la formación de la Federación Shuar es vista por los misioneros como una vasta estructura evangelizadora en la que fueron actores claves en las dos primeras décadas de la fundación de dicha organización.

Desde esta perspectiva, podemos comprender la inconformidad de parte de los Shuar por las acciones de los misioneros salesianos desde la década de los setenta y ochenta. Las vivencias de los Shuar han sido descritas en trabajos académicos escritos por intelectuales indígenas. Un ejemplo es el libro de José Vicente Jintiach (1976), este libro

refleja las dificultades que sufrieron los jóvenes shuar para adaptarse a las escuelas y a los internados de los misioneros salesianos. En Adición, el libro de María Sharup (1994), realiza una descripción histórica de la presencia de las misioneras salesianas en Bomboiza y problematiza la experiencia de las jóvenes shuar dentro de la estructura educativa. En este marco puede ser comprendido la expresión que realiza Celestino Wisum que los cambios en la cultura no han venido por medio de armas, sino por la evangelización, como puntualiza: “el arma no humilló, ni humillará al hombre shuar”. Pero se puede hacer por otros caminos como es la evangelización, la colonización espontanea y dirigida, que destierra a los hombres de su hábitat natural y cultural: “lo que el arma no pudo con los shuar si pudo la cruz” (Wisum, 1999: 21).

Pero existen acercamientos a la forma - en palabras de Antonino Colajanni – como se refina y se cristaliza una estrategia de acción misionera (Colajanni, 2008: 148). Por ejemplo Carmen Martínez (2004) analizó el proyecto salesiano en la zona de Zumbahua y resaltó en su investigación como los misioneros incluyeron un proyecto modernizador con un proceso de etnogénesis (Martínez, 2004: 265). Además, identificó los éxitos del proyecto salesiano especialmente en el ámbito educativo -argumento que también lo señalaron Rodrigo Martínez y Bolívar Burbano (1996)- y en la organización política. Pero muestra, que los misioneros configuraron la forma de ser campesino moderno y apegado a la tierra ligado a un proceso de conservación de la cultura indígena, olvidando las múltiples agencias de la gente en buscar nuevos estilos de producción a través del comercio.

En este marco, la investigación es un aporte dentro de la Antropología de las Misiones, en relacionar a los misioneros y la sociedad Shuar dentro de una institución educativa, que muestra cuales son las lógicas, por las cuales actúan los misioneros y los Shuar. Evidentemente estas lógicas no son monolíticas sino construidas en la relación. Que nos lanza a ver los papeles cambiantes de los misioneros y de los Shuar en todo este proceso.

Trayectoria Metodológica

Para comprender mis reflexiones sobre las relaciones de misioneros y Sociedad Shuar es importante exponer la trayectoria que ha seguido el autor, para que dé a luz esta investigación:

Primero, desde algún tiempo, reflexionó sobre la relación entre los salesianos y el pueblo shuar, con la finalidad de descubrir, la efectividad educativa de las propuestas educativas salesianas en la Provincia de Morona Santiago (Cf. Reinoso, 2005). Segundo, mi relación con los misioneros salesianos data desde 1992, con mi ingreso al internado de Yumacay – Paute. En el año de 1998, realicé el voluntariado Salesiano en el Proyecto Salesiano Chicos de la Calle - Quito. Desde ese momento empecé una década de vivencia dentro de la formación Salesiana, durante esta etapa tuve la oportunidad de trabajar en la Misión Salesiana de Bomboiza, como misionero.

Tercero, para mostrar una comprensión de los Shuar, parto de una aclaración que realiza Elke Mader (1999) que la imagen que los investigadores muestran de los Shuar dependerá del contexto y del tiempo histórico en el que se insertan los datos recolectados.

En este sentido, mi acercamiento a los “Shuar” se realizó, dentro de una institución educativa - llamada Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar – Achuar de Bomboiza (ISPEDIBSHA¹ - Amazonia Sur Ecuatoriana), que es administrada por los Misioneros Salesianos y financiada por el estado ecuatoriano (institución fiscomisional), entre agosto del 2004 hasta agosto del 2006. En esta institución, cumplí funciones de asistente de la llamada Residencia Juvenil Domingo Savio (comúnmente conocida como internado), y como Inspector General de la institución. Estas funciones me permitió relacionarme con las políticas misioneras que se implementaron entre la evangelización de los Shuar y con las discusiones que se daban dentro de la institución por la administración de la educación dirigida a la población Shuar.

¹ Desde ahora en adelante utilizare el nombre de Instituto de Bomboiza

Además, otro acercamiento a los Shuar fue participar en los talleres de discusión e implementación del proyecto “Desarrollo sostenible en base al buen manejo de recursos naturales y el fortalecimiento de los conocimientos ancestrales en los sistemas educativos de las comunidades Wampis, Awajun en el Perú y Shuar en Ecuador, en el área de la Cordillera del Cóndor y cuenca del río Santiago (Ecuador-Perú)” (Proyecto Fundación Natura, 2007). Proyecto financiado por la Organización de Estados Americanos (OEA) e implementado por la Fundación Natura – Ecuador y Consejo de Gobierno del Pueblo Shuar Arutam (CGPSHA) desde agosto del 2007 hasta marzo del 2008. Mi participación en este proceso fue como escribano de los encuentros y las jornadas de reflexión en la zona ecuatoriana, en la Provincia de Morona Santiago. En la implementación de este proyecto, participaron docentes de las escuelas de cinco asociaciones Shuar que pertenecen a la Federación de Centros Shuar (FICSH). Los encuentros se desarrollaron en las sedes de las asociaciones de Tiink, Santiago, Mayaik, Nunkui y Cenepa, con padres y madres de familia, dirigentes locales y autoridades educativas. A esta recolección de datos, se une una sucinta recolección de información de fuentes secundarias de estudios antropológicos entre los Shuar y Achuar como: Karsten, 1935, Harner, 1978, Descola, 1989; Taylor, 1981; Perruchon, 1997a, 1997b, Mader, 1999, Rubenstein, 2005. Además, analizo el aporte de intelectuales misioneros como Siro Pellizaro, 2009, Aij’Juank, 1994, Bolla, 1993. Y por último, datos que se encuentran inmersos en investigaciones realizadas por intelectuales shuar como: Wisum 1999, Chimkim, 1987, Jintiach, 1976.

Además, tuve la oportunidad de investigar dentro del Archivo Salesiano de Quito, con el que pude reconstruir planteamientos teóricos y metodológicos de la estrategia misionera que me permita contextualizar el conflicto educativo de Bomboiza. También analicé las actas de padres de familia y de docentes del Instituto de Bomboiza que me permitió descubrir los actores que participaron dentro del Conflicto por la Gestión Educativa. Mi papel como misionero y actualmente como antropólogo me permitió entrevistar a profundidad a varios misioneros, docentes shuar, madres de familia y exalumnos del Instituto de Bomboiza. Finalmente, para descubrir las prácticas y los discursos de los Shuar, realicé una investigación de las monografías de los estudiantes

Shuar graduados en el Instituto de Bomboiza que me permitió tener una mejor comprensión del contexto socio – cultural Shuar.

Lugar de investigación

La elección del lugar de la investigación no fue fortuita. Ya que, la experiencia de campo que logré realizar entre los Shuar en este sitio, permitió recaudar información que permitió explicar las relaciones entre misioneros y Shuar y explicar las relaciones entre Iglesia Católica y Pueblos Shuar. En este sentido, llegué a trabajar como misionero en Bomboiza, parroquia del cantón Gualaquiza en la provincia de Morona Santiago. Gualaquiza se encuentra ubicada en la parte sur de la provincia, que cuenta con una población de 15288 habitantes² mayormente jóvenes. Gualaquiza está conformado por 8 parroquias, y entre ellas se encuentra Bomboiza. Bomboiza fue fundada políticamente el 4 de abril de 1961, que abarca una extensión territorial de 663 km² y cuenta con una población de 3714 habitantes, de los cuales la mayoría son Shuar, en esta parroquia se encuentra el Instituto de Bomboiza dedicado a la preparación de docentes shuar.



Fuente: Ficsh.org.ec. 7 de Diciembre del 2011.

² Fuente: Censo 2001.

Este sitio se escogió, debido a que permitió sintetizar el problema en estudio, fue un espacio donde el conflicto por el control educativo se encontraba latente, fue y es el espacio donde se encuentra el Instituto encargado de la formación de profesores que trabajaran en las escuelas bilingües de Morona Santiago y finalmente, es una típica obra salesiana en la que se encuentran el internado, una granja agrícola, colegio, escuela e Instituto.

Estructura del Texto

Los resultados de la investigación se presentada en tres capítulos, que analizan las relaciones entre misioneros y Shuar. En el primer capítulo titulado: “La empresa misionera salesiana en la Amazonia Ecuatoriana” realizó un recorrido de la presencia salesiana en el Ecuador y su relación con pueblos indígenas. Seguidamente, se trabaja los modelos de la estrategia misionera llevados a cabo dentro de la Sociedad Shuar. Este capítulo nos dará una concepción heterogénea de la labor misionera y su aporte a la construcción de la identidad shuar - misionera y de género.

En un segundo momento brindaremos una mirada a los Shuar, para analizar la relación de mitología, parentesco y relaciones sociales que nos permitan explicar los comportamientos dentro del conflicto educativo. Para finalmente, desde una perspectiva relacional analizar el conflicto educativo de Bomboiza, y descubrir a que apelan los shuar cuando reclaman la rectoría de la educación y de similar forma los misioneros. En este trabajo, dejo abierto varias posibilidades de investigaciones posteriores, como la construcción histórica de género en la sociedad Shuar y el impacto de las compañías mineras en la estructura social de la sociedad shuar.

CAPÍTULO II: LA EMPRESA MISIONERA SALESIANA EN LA AMAZONIA ECUATORIANA

Introducción

La investigación se inserta en un proceso histórico económico, social y político en el que vive el Ecuador denominado “Revolución Ciudadana”. Según, Carmen Martínez una de las ambigüedades de la Revolución Ciudadana es la delegación del Estado Ecuatoriano a las misiones católicas de la administración educativa, la salud y el desarrollo de la Amazonía con la emisión del decreto n. 1780 en Junio del 2009 (que es una renovación del decreto # 527, de marzo de 1966, desarrollado por la Junta Militar). Esto a pesar, que la Constitución de 2008 declara que el Ecuador es un estado laico (Martínez, 2010: 6). Además, la investigación se inserta en un proceso, que se recordó los 150 años de la fundación por parte de Juan Bosco de la Congregación Salesiana (18 de Diciembre de 1859), en Turín con jóvenes obreros y huérfanos. Además, en abril del 2010, visitó el Ecuador la urna de Juan Bosco, que incluyó la visita a la mayoría de las obras salesianas del Ecuador, y con este motivo se preparó una serie de reflexiones sobre la presencia de los Misioneros Salesianos en el Ecuador. En este marco, el objetivo del capítulo es contextualizar de forma sucinta la presencia de los misioneros salesianos en el Ecuador y en la evangelización de los Shuar, para comprender los alcances de la empresa misionera salesiana entre los Shuar en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza, para iluminar los conflictos actuales por el control de la educación y su papel en la definición de la identidad étnica shuar.

El inicio de la misión salesiana en el Ecuador

Desde la antropología de las misiones una de las formas de comprender la presencia misionera en pueblos indígenas se caracterizó por resaltar el implícito papel “colonizador” o la intrínseca “naturaleza colonial” de la acción misionera (Comaroff, Comaroff 1986; 1991 citado por Cuturi, 2008), pero a través de la historia podemos percibir que el poder religioso y poder seglar llegaron a un abierto conflicto. Pero, como afirma Flavia Cuturi existe una relación que está presente por la complementariedad en los conceptos y figuras de discurso y las practicas de las cuales “la obra civilizadora” se sirvió, de conceptos religiosos, formando puentes terminológicos que “permitieron el paso del discurso religioso al seglar y viceversa (Cuturi, 2008: 10). En este sentido, comúnmente se separa la acción

humanitaria seglar del aspecto religioso (orientado a la conversión religiosa). Pero, el error está, en separar la acción humanitaria de la acción cristiana y no ver que la promoción humana llega a ser definitoria del proyecto evangelizador cristiano. Por esta razón, no es problemático para los misioneros salesianos relacionar la educación y la evangelización, como explica Egidio Vigano, “educamos evangelizando e evangelizamos educando”, pero esta relación no deja de ser problemática si analizamos el proceso histórico de la presencia misionera dentro del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.

La empresa misionera dentro de la iglesia se consolida en el siglo XIX, con la fundación de 1832 en Lyon de la Propaganda Fide, y aprobada oficialmente con la encíclica “Probe Nostis” en 1840, con un espíritu anti-protestante, que se entendía en que las misiones católicas son guiadas por Dios, y los protestantes por el demonio. Dentro de este ambiente misionero se funda la Congregación Salesiana en 1859 en Turín, (Bottasso, 1981). Juan Bottasso, antropólogo misionero, en su tesis doctoral por la Universidad Gregoriana (1981), sustenta que para comprender las modalidades misioneras es necesario analizar el contexto, la formación y la información que logró conseguir Juan Bosco (Bottasso, 1981: 9).

En este sentido, las misiones pensadas por Juan Bosco fueron al estilo de la época, heroico y romántico, y por la imagen que proyectaban las cartas edificantes de los anales de la Propaganda Fide. En 1875, se realizó la primera expedición misionera de los salesianos dirigida al Argentina, que según Pietro Stella historiador, los motivos del florecimiento de la empresa misionera en Argentina fue que los misioneros se habían encontrado con numerosos emigrantes italianos en la región y por la existencia de “salvajes”, la palabra mágica de la literatura misionera de la época (Bottasso, 1981: 15). Pero este florecimiento de las misiones salesianas entre migrantes italianos encontraría objeciones, por las preocupaciones constantes de Juan Bosco, de que los salesianos fueran enviados a la Patagonia y se constituyera como Vicariato Apostólico, para asegurar un subsidio fijo de la Propaganda Fide y una buena carta de presentación con los bienhechores (cooperantes internacionales) y a los jóvenes como una congregación misionera, antes que su dedicación exclusiva a los colegios (Bottasso, 1981: 27 - 28).

Pero será en esta época, donde se concretiza la metodología de acción de la empresa misionera. La metodología de la empresa misionera se describe en una carta de Juan Bosco al Cardenal Franchi, Prefecto de la Propaganda Fide, el 31 de diciembre de 1877: “ya no enviar misioneros entre los salvajes, sino llegar hasta las fronteras de las poblaciones civilizadas y allá fundar iglesias, escuelas, hospicios... la finalidad era de hacerse amigo por medio de los niños, para que los salvajes se volvieran evangelizadores de los mismos salvajes”(Epistolario, Eugenio Ceria citado por Bottasso, 1981: 28)

Las misiones salesianas enviadas a la Argentina, y especialmente a la Patagonia serán la imagen y el prototipo en el que se basaran las otras misiones de los países de Uruguay, Chile, y Ecuador. Además, porque los primeros misioneros en tierra ecuatoriana, ya se encontraban en las misiones de la Patagonia.

La llegada de la Congregación de los salesianos al Ecuador data en 1888, por pedido del estado ecuatoriano y del Aparato Legislativo, por los beneficios educativos y su aporte a la moral pública de la Patria. Según, el historiador Pedro Creamer (2009: 3) El mentalizador de la llegada de los salesianos al Ecuador fue el Dr. Carlos Roberto Tobar Guarderas siendo Ministro Plenipotenciario del Ecuador en la República de Chile (encargado de los negocios del estado ecuatoriano). En 1885, tuvo la ocasión de leer en la prensa Argentina algunos artículos relacionados con la labor que realizaban los salesianos en dicha República. En Julio de 1885 preparó un informe que lo presentó al Congreso. En el informe: expresa el Dr. Carlos Tobar:

El Protectorado católico establecido por el Gobierno de García Moreno e instaurado con el nombre de Escuela de Artes y Oficios, al morir el Ilustre mandatario, ha debido suspender algunos talleres, dejando abiertos solo los indispensables, para la conservación del suntuoso edificio y de su costosa maquinaria. ¿Será posible traer del exterior **maestros cualificados** con el fin de que vuelva a funcionar dicha escuela?... En la ciudad de Turín donde reside el fundador Don Juan Bosco hay excelentes talleres y para la enseñanza de la Agronomía los Salesianos poseen importantes Colonias agrícolas.

Los hijos de Don Bosco, además de haberse dedicado a recoger huérfanos y darles profesión y oficio, también se han dedicado a la labor apostólica de las Misiones,

como lo tienen actualmente en La Patagonia (Argentina), con ciento treinta centros misionales. Por lo expuesto, Honorables Senadores y Diputados, creo que será muy útil para nuestra República, tanto para los pobladores de sus ciudades como para los habitantes de la selva, la venida a nuestra Patria de los Religiosos Salesianos (Creamer, 2009: 3).

Como respuesta a este Informe el Aparato Legislativo aprobó unánimemente la petición del Ecuador dirigida a Juan Bosco para la venida de los Salesianos a fin de hacerse cargo del Protectorado Católico.

En la presentación del Funcionario Público ante el Aparato Legislativo expuso las principales ventajas de la llegada de los salesianos en la patria ecuatoriana, pero la petición anterior, se materializa en un convenio entre el estado ecuatoriano y la congregación salesiana, el 14 de septiembre de 1887. Las responsabilidades del Estado ecuatoriano fueron la de propiciar todos los medios económicos y jurídicos para el funcionamiento del Instituto Educativo y, las responsabilidades de los Salesianos fueron responsabilizarse de la total dirección y administración del Instituto. Por ejemplo, cuando existió mala conducta de los alumnos enviados por el gobierno, el director del Instituto podría libremente alejarlos del Instituto. Además, los alumnos enviados por el Gobierno, el director los distribuirá libremente a alguno de las artes y oficios (Creamer, 2009: 5). Pero el ambiente de progreso y progreso que reinó en la naciente institución, se había convertido en un establecimiento modelo, desde todo punto de vista: pedagógico, técnico y social. Era, en aquella época, la primera escuela de artes y oficios de la nación. Impartía enseñanza teórico-práctica superior, como en una facultad universitaria, otorgándose en ella diplomas oficiales (Creamer, 2009: 18). La institución se vio enfrentada a un régimen político anticlerical, nacionalista y liberal del General Eloy Alfaro. El gobierno alfarista, criticó que era algo inconcebible que un colegio del Estado laico ecuatoriano estuviese regentado por religiosos extranjeros. En este sentido, el estado limitó su ayuda económica al centro educativo, aduciendo sus escasez y también los responsabilizó por insertarse en el ámbito político y en la fabricación de las armas para desestabilizar al gobierno liberal. La reacción salesiana es desmentir estas acusaciones expresando que son intereses de maestros y profesionales quiteños por la administración del centro educativo. Pero en el análisis, encontramos que figuras religiosas en esta época era común que se inserten en política, como la presencia del

Padre Julio Matovelle (1852-1929) que fue una figura prominente en la historia de la Iglesia ecuatoriana. Fue escritor y periodista, miembro de la Academia Nacional de Historia. Parlamentario, fundador de la Congregación de Oblatos, masculina y femenina, constructor de la Basílica del Voto Nacional, fundador de la Acción Católica en el Ecuador. El P. Matovelle, como legislador en el Congreso Nacional, apoyó decididamente la venida de los Salesianos al Ecuador, colaboró con ellos en el período de su establecimiento y los defendió durante el destierro. Entonces, no fue descabellada la relación de los salesianos en procesos políticos, y esta relación va a ser una constante en la historia salesiana en el Ecuador. Por ejemplo, en 1961, el Padre Juan Shutka con algunos maestros shuar fundaron la Federación Interprovincial de Centro Shuar (Salazar, 1989) y también los salesianos tuvieron vital importancia en la configuración del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) (Martínez, 2004).

Inicio de la Empresa Misionera entre los Shuar

Inmediatamente después de la llegada de los salesianos al Ecuador, en 1888, el sacerdote Julio María Matovelle, formuló un proyecto de ley, tendiente a integrar la región amazónica al resto del país, por medio de la creación de los Vicariatos (Carrera, 1981:150), este proyecto fue aprobado y el estado ecuatoriano a través de su presidente Antonio Flores, solicitó al Papa León XIII que...

...el territorio Oriental del Ecuador se divida en los cuatro siguientes Vicariatos Apostólicos, 1. Del Napo; 2. De Canelos y Macas, 3. De Méndez y Gualaquiza y 4. De Zamora. Que continuando los dos primeros a cargo de los PP Jesuitas y Dominicanos, como lo están al presente, el tercer Vicariato de Méndez y Gualaquiza sea confiado a los PP de la PÍA Sociedad Salesiana de Don Bosco de Feliz memoria, y el de Zamora a los Religiosos Franciscanos, establecidos en la ciudad de Loja. Que a excepción del Napo encargado a la compañía e Jesús los tres Vicariatos restantes, queden dependientes de la Sagrada Congregación de Propaganda FIDE y sujetos, en todo, a las benéficas y sabias leyes eclesiásticas que rigen las misiones sujetas a tal Alta protección. Por último que el encargo de Vicarios Apostólicos de aquellas regiones recaiga siempre en misioneros investidos de carácter Episcopal, que indudablemente por la plenitud de la gracia sacerdotal que gozan comunican al apostolado poder y ascendiente (Carrera, 1981:150).

A pesar, de gozar la propuesta con el apoyo del Congreso y el ejecutivo, duro 5 años para ser creado por decreto pontificio el 8 de febrero en 1893, en la presidencia de Luis

Cordero Crespo. Entre las dificultades que analiza Telmo Carrera al estudiar los documentos enviados por la Congregación Salesiana al Vaticano y viceversa, en esta época, descubre ciertas dificultades internas entre los Dominicos y los Jesuitas por los límites de su labor misionera y por repetidas objeciones de crear cuatro vicariatos en una población reducida. En este marco, el conflicto que cobro mayor importancia fue la confrontación entre Ecuador y Perú por los límites no definidos en la región amazónica, ya que los territorios donde se ubicarían los nuevos Vicariatos, Perú los reclama como suyos (Carrera, 1981).

Por tanto, el Vicariato se creó en 1893, con la nominación del obispo Santiago Costamagna ante la enfermedad de Sacerdote Calcagno, director de las misiones en el Ecuador (Creamer, 2009). Santiago Costamagna, nació en Caramagna (Cuneo-Italia) en 1846 y murió en Bernal (Argentina) en 1921. En 1877 encabezó la tercera expedición de misioneros que partió para la Argentina. En 1887, empezó la Obra salesiana en Chile, en 1894 fue nombrado Vicario Apostólico de Méndez y Gualaquiza (Ecuador). Impedido de ejercer su ministerio por el Gobierno Liberal fue nombrado Visitador de las Casas Salesianas de América del Pacífico. En 1912 pudo entrar definitivamente al Ecuador hasta el año 1918 en que fue exonerado del cargo por enfermedad, sucediéndole Mons. Domingo Comín. (Dizionario biografico dei Salesiani, 1969).

Conceptualización de la empresa misionera

El análisis del proyecto misionero, denominado por el autor empresa misionera, concepto que lo utilizo por ser ampliamente compartido por Juan Bosco, y entre los primeros misioneros e historiadores como Pietro Stella (Bottasso, 1981). Por empresa misionera comprendo la empresa de conversión. La noción de conversión hace referencia a un “cambio orientado” y según la definición que Nock elaboró (1993) citada por Cuturi (2008), la conversión conlleva la “reorientación del alma de un individuo” desde una forma de piedad a otra, pero sobre todo implica, la concientización de los efectos que el cambio procura, o sea, el hecho de que la condición anterior era equivocada y que la nueva es justa. La comprensión de empresa de la conversión implica procesos de traducción, recepción y adaptación, además de rechazó hacia el anuncio evangélico, pero también comprende un

sistema material de modificación de las practicas cotidianas de los pueblos indígenas, por su fuerte acción en la promoción humana. Los actores dentro de este proceso de conversión, no son vistos como señala Cuturi (2008), como agentes de cambio, y aquellos a quienes se les quiere evangelizar como objetos pasivos, sino que ambos actúan “como intermediarios, como transeúntes que pasan” entre un mundo y otro, ya no monolíticamente concebidos sino como constituyentes en espacios de mediación.

El proceso complejo de conversión, produjo un cambio profundo en los modelos de autoridad favoreciendo la sumisión a la sociedad colonial, pero también brindó a los pueblos indígenas un lenguaje en capacidad de conceptualizar los límites de la dominación colonial y resistir con ella, como resultado de esta relación quedan modificados los discursos y las practicas de la acción misionera.

Con la finalidad de descubrir cuáles son los inicios de una práctica misionera dentro de la Iglesia Católica. Sus orígenes se remontan a la formación de la Compañía de Jesús (1540), que forjó a la Iglesia Católica acuñar el término “misión”. La misión hacía referencia tanto al envío para la realización de un ministerio por parte de la autoridad, como el lugar donde debía llevarse a cabo tal tarea. El misionero legitima su misión por que a través de su formación había logrado librarse de todo condicionamiento territorial, lo que le permitía salir de la historia profana e insertarse en la historia sagrada (Imbruglia, 2008: 65). Los Jesuitas fueron los que hegemonizan un modelo de misión que tiene gran influencia y que persiste en la tradición de la empresa misionera salesiana. Este modelo se caracteriza por un conocimiento de los evangelizados, siendo un instrumento indispensable para determinar la naturaleza de las poblaciones a evangelizar, este conocimiento servía para definir la predicación más adecuada para los pueblos indígenas respecto de la salvación que necesitan. Según, Girolamo Imbruglia (2008), en este modelo se realiza la identidad del misionero y la construcción de los sujetos a evangelizar. Siguiendo con el análisis, Flavia Cuturi (2008) afirma que el proceso de conversión implicaba una modelación humana del indio, ya que, para ser cristianos, los nativos debían con anterioridad ser hombres y vivir como tales. En este sentido, el proyecto de conversión no solo reorganizó las distintas formas de vida según una única escala de valores, sino forzó a una administración de las

poblaciones en las llamadas reducciones. La reducción es comprendida como un tipo específico de misión con un arreglo territorial en que eran reunidas y asentadas diferentes poblaciones semi-nomadas a las cuales se les imponía el aprendizaje de una lengua general indígena; en las reducciones estaba en vigencia una organización social, económica y religiosa peculiar, que excluía la presencia de colonos españoles (Cuturi, 2008: 46).

Una línea de investigación dentro de la antropología de las misiones para analizar la relación de misioneros y pueblos indígenas, lleva el nombre de acomodamiento, basándose en la idea de que existen buenas leyes en las culturas y son compatibles con el evangelio, y con la finalidad de hacer accesible el mensaje cristiano a todos aquellos que no lo habían conocido, se articula la compleja idea y praxis (desde el siglo XVI en adelante) del acomodamiento, denominado más tarde por el Concilio Vaticano II como “adaptación” y en la época más reciente incluida en la noción de “inculturación” introducida por los jesuitas en el lenguaje oficial eclesiástico en 1975 (Cuturi, 2008: 21).

En este análisis, se abarca problemáticas interdependientes que configuran la empresa misionera, viendo sus estrategias de la comunicación en los aspectos litúrgicos (Cuturi, 2008; Herrczog, 2008); la política lingüística de los salesianos en los shuar (Gnerre, 2008); la propaganda y el modelo misionero (Di Fiore); las teorías de la predicación y la traducción del mensaje evangélico (Colajanni, 2008; Mattalucci – Yilmaz, 2008) de las prácticas misioneras salesianos en el Oriente Ecuatoriano. En este punto, surgen interrogantes como: ¿cuáles son los paradigmas que impregnaron un estilo misionero entre los shuar? ¿Qué significó para los misioneros la inculturación del evangelio? ¿Qué conflictos se suscitaron por la complejidad de la comprensión de la inculturación? y finalmente, ¿cómo influyó la práctica misionera en la configuración étnica de los shuar?

A salvar almas

Una de las primeras imágenes que caracterizó el proyecto misionero salesiano implementado en Morona Santiago, desde 1894 hasta la década de los noventa, fue que muchos misioneros en su práctica evangelizadora han visto simplemente *las almas por salvar*, relativizando todos los valores culturales de los Shuar y confundieron la

evangelización con una civilización. Como se expresa en la crónicas misioneras, “El obispo (José Félix Pintado) manifestó que la mitología es como una camisa que se puede quitar sin cambiar a la persona, el grupo contestó (misioneros) que la mitología es como la piel del indígena” (Crónicas de la Misión de Cuchanza - Méndez, 1989: 89).

En el proceso de administración de las poblaciones (Guerrero, 1983: 90) y de evangelización los misioneros son vistos como intermediarios (Broseghini, 1981), esta imagen no será cuestionada, aunque su forma de aplicación pase de un proyecto evangelizador de acomodamiento, a la adaptación propuesta por el Vaticano II (1962 – 1965), hasta la llamada inculturación del Evangelio en la década de los setenta.

Dentro del proceso de intermediación de los misioneros, parafraseando a Bárbara Grunfelder, identificó a los misioneros como los mediadores teológicos para las relaciones espirituales (Conferencia en FLACSO, febrero 2010), pero también son mediadores de las relaciones sociales y económicas. El proceso de intermediación tienen una doble faceta en la evangelización salesiana de los Shuar, por un lado como mediadores de los emigrantes serranos y el estado ecuatoriano, y por otro lado, como mediadores entre los shuar y el estado ecuatoriano, estas facetas se institucionalizaron en dos tipos de pastoral, a raíz del encuentro de Pastoral Misionera, celebrado en Quito, (1969), en el que se resolvió, que para la eficacia de labor misionera, se debe diferenciar las dos pastorales (Hispana – Shuar) para que los misioneros se fueran especializando (Broseghini, 1981, 12). Natale Pulice, misionero entre los shuar desde 1956, expresa que: “existían dos etnias en el oriente y por tanto se debía configurar dos pastorales, era una ventaja ya que permitió a los salesianos permanecer por más tiempo entre los shuar y especializarse en el trabajo misionero, se pudo configurar las 12 parroquias étnicas que ahora existen” (Entrevista personal, 02.07.10). La separación de pastorales es vista como positiva y natural por los misioneros, que fue el ala radical de la evangelización de pueblos indígenas y que permitieron elaborar una diversidad de propuestas que muchas veces se oponían entre sí. Además, la pastoral hispana, configuro una imagen de misionero llamado párroco, y la pastoral shuar configuro a los salesianos como misioneros, por tal razón, los misioneros

serán los que trabajan en la pastoral shuar, y los que trabajan en los cantones del oriente con población colona serán llamados párrocos.

En este enfoque de salvar almas, no se puede desconocer que varios misioneros de aquel tiempo no descuidaron el estudio de la lengua, como Félix Tallachini (1903), Julio Martínez (1918) y Juan Ghinassi (1937), y observaciones etnográficas elaboradas por Miguel Allioni (1912), Juan Vigna (1945), Telésforo Corbellini (1945) y Juan Ghinassi (1946), pero miraban la colonización y la escolarización de los indígenas como la *conditio sine qua non*, para que finalmente desplegara la evangelización y la cristianización del pueblo shuar. Los misioneros en su papel de intermediarios en la relación de shuar y colonos, sus políticas misioneras favorecieron la inserción de los colonos (se llama comúnmente a los emigrantes de Loja y Azuay en tierras de la Amazonia) por aquellas tierras desconocidas, ofreciéndoles en cierto sentido protección, seguridad, y la buena disposición del indígena (Broseghini, 1981: 11).

Esta intermediación a favor de la colonización se evidencia en el proyecto misionero expuesto por Luis Calcagno (el 4 de julio de 1893) en que:

“los misioneros deberán llevar consigo a Gualaquiza buenos y cristianos obreros (si fuera posible algunos exalumnos mas antiguos), para la construcción de la casa, de la iglesia y para el cultivo del terreno. Hablaran con los señores de Cuenca que tienen haciendas en Gualaquiza convidándoles a mandar allá buenas familias, y explicándolas que serán atendidas por los salesianos, en lo espiritual, y que a sus hijos se les impartirá la debida instrucción primaria y se les enseñará la agricultura y los oficios de carpintería y herrería. Cuando estén ya algo encaminadas las obras de construcción y que haya algunos alumnos blancos en los talleres, se tratara la **difícil obra de convidar a vivir** o trabajar en los talleres a los hijos de los jíbaros de las cercanías... Pues en esta obra nos ayudarán poderosamente las Hijas de María Auxiliadora, que tomarán a su cargo la educación de las niñas. Llegados los niños y las niñas, educados por los salesianos, a la edad conveniente podrán unirse en matrimonio y formar de este modo familias cristianas, en casas preparadas de antemano para el caso por los Misioneros, los cuales proporcionarán siempre a los Neofitos asistencia, trabajo y medios de subsistencia (Crónicas del Colegio Don Bosco de Quito, 1888 – 1893: 21).

Las principales preocupaciones de los misioneros fueron buscar personas en las zonas serranas, especialmente exalumnos de los colegios salesianos para construir la

infraestructura de la misión, y brindar un soporte a las familias serranas habitadas en los poblados colonos, para que, por imitación se convida a las poblaciones indígenas este nuevo proyecto de salvación, que implica un nuevo estilo de vida, que implicara transformaciones sin precedentes en las practicas, antes que en la forma de concebir su vida (Rival, 2000, 1996).

La forma de acercarse por parte de los misioneros a las poblaciones indígenas fue llegar a las fronteras étnicas, esta estrategia tomó cuerpo en todo el Vicariato hasta la década de los setenta. Por ejemplo, los salesianos llegan en 1894 a Gualaquiza, población fronteriza con los Shuar, y será en 1951, en que los salesianos fundan la Misión de Bomboiza, en territorio shuar. La crónica de la casa expresa, “el 16 de junio de 1951 se inaugura el internado masculino, 12 jibaritos dejaron Gualaquiza y se trasladaron definitivamente a Bomboiza. Los misioneros que trabajaron en Bomboiza fueron el P. Cashiraghi, el hermano misionero italiano Juan Sanna, agricultor, y les acompañó el misionero italiano Ambrosio Sainaghi para hacerse cargo de la escuelita. En Bomboiza empieza el primer año escolar, en medio de muchas dificultades con 18 alumnos jibaritos y 3 blancos huérfanos, la escuela se llama Jacinto Pankeri (Crónicas, Misión de Bomboiza, 1951 – 1970: 58). Podemos decir, parafraseando a Steven Rubenstein (2005), que los esfuerzos de los salesianos señalan el primer intento serio de establecer una frontera étnica entre los no – Shuar y los Shuar. Los misioneros que mediaban servían de enlace entre los Shuar, los centros del poder político en Quito, y el poder eclesiástico en Roma (Rubenstein, 2005: 31).

Dentro de proceso de conversión, se desarrolló con la creencia de que todo misionero se encuentra en la historia sagrada (Imbruglia, 2008) y es necesario que las verdades de la fe, dispongan de antemano una formación humana, pero, olvidamos que dentro del mensaje cristiano la promoción humana (Constituciones Salesianos, Art. 31) está ligado a su proyecto de conversión evangélica. Con este marco, fue comprensible la búsqueda de institucionalizar la educación en talleres, como medio eficaz de promover una conversión efectiva, pero como afirma Rubenstein, los salesianos permitieron una

conversión al catolicismo, pero también formaron misioneros que reprodujeran las mismas estructuras que la misión (Rubenstein, 2005: 46).

La preocupación del proyecto misionero de formar una nueva organización, se centra en la preocupación expresada por el Obispo Costamagna, “de organizar a los Shuar, con la intervención activa en las elecciones de capitanes o jefes de tribus y la imposición de la monogamia” (Crónicas de la Misión de Gualaquiza, 1898 - 1917: 32). La forma de elección lo explica Jacinto Pancheri, “los misioneros aprovecharon la paz para recoger en Agosto de 1901 a los jíbaros de Gualaquiza y proponer la elección de los capitanes, escogidos entre los más pacíficos de los jíbaros y a estos les dio el P. Mattana, como distintivo, una camisa roja y un par de pantalones (Crónicas de la Misión de Gualaquiza, 1898 - 1917: 7).

El acercamiento de los misioneros salesianos con los Shuar, en que las esperanzas de crear nuevas poblaciones cristianas fueron los niños, como se explica anteriormente en el proyecto de Calcagno (1893), la forma de atraer a los niños a los centros misionales será a través de los regalos, pero los niños desertan inmediatamente de la misión y vuelven a sus casas, y surgen críticas llenas de cólera por parte de los misioneros como: “el jibaro es la encarnación del indiferentismo, no obstante, no éxito, no existe, ni existirá un hombre más interesado por el regalo y, por consiguiente aficionado a las visitas pastorales, que se las proporcione buenas y abundantes” (Crónica de la Misión de Gualaquiza, 1898 - 1917: 42). La crítica común de los misioneros hacia la entrega de los regalos, como una forma de paternalismo y asistencialismo, es la forma más criticada de la labor misionera, en el oriente ecuatoriano y que subsiste actualmente. Por ejemplo en una entrevista a Jaime Calero, sacerdote, sobre la misión de la Hospedería Campesina la Tola, explica que: “la mayor población que recibe hospedaje (actualmente son 60 adultos mujeres y varones de comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana que utilizan el servicio de hospedaje y alimentación), son mayores y ya han recibido la propuesta de promoción humana, mediante talleres y no han progresado, y dentro de la obra no existen jóvenes, ni nuevas propuestas educativas, por tanto lo que estamos haciendo es un puro asistencialismo (Entrevista personal, 02.02.10). Pero, estudios como los Emilia Ferrero, en las comunidades

campesinas de Cayambe sobre la reciprocidad y la deuda en los andes, nos muestra, que el regalo, la deuda, no puede ser vista únicamente desde un punto de vista únicamente utilitarista económico, sino desde un punto cultural. La reciprocidad como la deuda pueden ser vistas como “contrato a crédito” entre dos partes, una de las cuales debe algo a la otra. El tiempo interviene para que lo que se paga de vuelta sea mayor a lo que se tomó prestado en primera instancia (Ferrero, 2004:43).

Para comprender la forma de la relación entre los misioneros y los Shuar, es necesario revisar las características que definen a los salesianos expresadas en sus constituciones, la identidad de los misioneros es de un Padre, hermano y amigo capaz de suscitar correspondencia de amistad (Constituciones Salesianas, 1985, Art. 15), Pero, podemos caracterizar a esta forma de intermediación de los misioneros y los Shuar, como afirma Carmen Martínez en su estudio en México, parafraseando a Mary Jackman que las relaciones entre grupos dominantes y subordinados no se caracteriza generalmente por el conflicto sino por el paternalismo. Donde el paternalismo es una ideología sumamente efectiva que utilizan los grupos dominantes para legitimar la dominación (Martínez Novo, 1998: 100). Las relaciones paternales escritas por Francisco Mattana en 1898, que concluidas las celebraciones y de entregar regalos a los bautizados, al mirar este espectáculo los ancianos gritaban: “Padre Francisco, nosotros viejecitos también agua regando y sal comiendo queriendo, porque así haciendo al cielo con Taita Dios y P. Francisco yendo” (Crónica de la Misión de Gualaquiza, 1898 - 1917: 54). La imagen que los shuar se hacen de los misioneros, es la imagen de Padre, y se evidencia por su superioridad espiritual, porque “*con Taita Dios y P. Francisco yendo*”, es decir, como afirma Rubenstein el llamar a los sacerdotes y a las monjas “Padre” y “Madre” ilustra la manera en que la misión entrelazó la reproducción social con la reproducción biológica (Rubenstein, 2005: 34). Y la imagen que los misioneros tienen de los Shuar es variada, que pasa por “pobrecitos” a selvaggi (salvajes). “¡Pobrecitos!... De la mejor manera posible les hice comprender que existe un Dios que nos da el paraíso a los buenos y el infierno a los malos; les enseñe a hacer la señal de la cruz y palabra por palabra el padre nuestro..... Ave María, y Credo, y los pobres la repitieron sin entender absolutamente nada” (Crónica de la Misión de Gualaquiza, 1898 – 1917: 54 -55). La explicación se debe realizar palabra por

palabra, como a los niños, en estos hechos. Es decir, el paternalismo combina amor, jerarquía y dominación (Martínez Novo, 1998: 100).

Pero, la mayor construcción misionera se realizará en los centros misioneros, que llevara el nombre de internados. Rubenstein afirma que en el internado la misión asumió varias funciones paternas, en que la educación dentro de los internados no solo incluye la lectura y escritura sino también el trabajo en la huerta (Rubenstein, 2005: 35). Pero, José Naredo (2002) nos alerta que la noción de trabajo no es una noción natural sino históricamente construida que se afianzó en el siglo XVIII, con el inicio del capitalismo. En el mundo cristiano con la regla *Ora et labora* de San Benito, la noción de trabajo se impuso a toda la sociedad (Naredo, 2002: 5). Por tanto, en los internados el trabajo se convirtió en un elemento pedagógico (Bottasso, 1981), que fomentaría el desarrollo de los Shuar. Esta visión transformaría la concepción Shuar, por otra destinada a trabajar para almacenar riquezas y depender de la sociedad nacional, como explica Raúl Petsain:

...si nos hace falta fideo, sardina, corremos donde los Apaches y les ayudamos a cosechar y con el salario compramos sardina y volvemos a casa. Porque estamos creando esta dependencia y esto tiene que ver mucho con la educación que nos dieron cuando fuimos niños y a nuestros padres; a todos nos educaron de esta manera (CGPSHA, 2007: 2).

Raúl analiza la dependencia de los shuar del trabajo asalariado para adquirir alimentos que antes los recogían de la selva.

Salesianos: Inculturación fusión de evangelización y cultura

El Concilio Vaticano II (1962 -1965) instauró una nueva era en la historia y metodología de la evangelización, con su paradigma la inculturación del evangelio. El teólogo Adam Wolanin profesor de misionología de la Universidad Gregoriana de Roma, señala que la inculturación es la integración de la experiencia cristiana de una iglesia local en la cultura de un pueblo (Wolanin, 1991: 8). Esta definición marca por un lado, que no sea únicamente expresión cristiana de la cultura, sino que se convierte en una fuerza que anime e innove dicha cultura. El Concilio insistió en la validez que cada cultura es la expresión de las semillas del Verbo de Dios. Pero, Emilia Ferrero (1991) critica la teoría de comprender

cada cultura como semilla del Verbo de Dios, por ligarse a un espíritu evolucionista de la historia y porque esta teología de las Semillas del Verbo, no reconoce la originalidad y la importancia que tiene cada cultura como un producto histórico humano.

En la evangelización Shuar, algunos misioneros desde la década de los cuarenta comienzan a alinearse a favor de los Shuar. Será en 1935, el sacerdote Juan Vigna exigió medidas legales al gobierno, con lo que celebro el primer contrato de tutoría de los shuar entre la misión salesiana y el estado ecuatoriano. Pero, en julio de 1944 se renovó este contrato por un periodo de 25 años, y entre las razones que explica Juan Vigna para la renovación fueron la dificultad de civilización de las tribus nómades, la no disponibilidad de terrenos reservados para poder formar entre los Shuar poblados para tener campos y huertas, al ver el magnífico resultado de agrupar a los jíbaros civilizados en una población de vida civilizada, como Sevilla Don Bosco, y para disponer lugares impenetrables a los blancos (Juan Vigna, 1945: 158). Es decir, la misión asumió el papel de intermediaria a favor de los Shuar. De hecho, a través de estos contratos con el estado ecuatoriano, los misioneros se convirtieron en los tutores legales de la defensa de los derechos de los shuar y en los administradores de la población shuar (Guerrero, 1983). A partir de este momento, algunos misioneros comienzan a organizar a los shuar en asociaciones de centros, donde, el misionero se fue poniendo a lado del indígena como asesor religioso de su organización y va asumiendo el rol que acompaña y ayuda en el camino de su desarrollo (Broseghini, 1981: 12).

La evangelización de los Shuar tuvo una transformación desde un proyecto misionero pensado en la forma de introducir las culturas aborígenes al modelo de vida cristiana a una evangelización que tenga mayor atención al hecho cultural y la cosmovisión (Boster, 2007: 45).

El inicio de este proceso nos orienta uno de los influyentes y estudiosos misioneros de la mitología shuar, el sacerdote Siro Pellizaro, en una entrevista realizada en el 2008, nos comenta:

... llegue más o menos después del Concilio Vaticano II, a buscar las semillas del Verbo, en las culturas. Llegue a comprender que su cultura es un verdadero Antiguo

Testamento, es una verdadera preparación evangélica. Entonces, comencé a elaborar toda una teología aplicando el evangelio, entonces se llegó a una iglesia inculturada. No una iglesia como era antes, que decía, todo lo que creen ustedes son supersticiones, son cosas que hay que votar; viendo en que sentido, todas esas cosas estaban relacionadas con el evangelio, valorando su divinidad Arutam en sus varias manifestaciones como: Tsunki, Nunkui, Etsa, Ayumpum, entonces ese Dios de ellos que siempre buscaron, que siempre celebraron, ese Dios de ellos, es ese mismo Dios que se ha encarnado en Jesucristo. Entonces, hay una continuidad entre Cristo y sus tradiciones, entonces dentro de esta idea, con la orientación que dio también el Papa en Latacunga nació la idea de formar la Iglesia Shuar, no solo la Iglesia Italiana, Ecuatoriana, sino también hay una Iglesia Shuar, una Iglesia Quechua, que debemos organizar según su propia estructura, según su propia teología, que debemos adoptar sus ritos. Ese fue el esfuerzo de estos últimos años sobre todo hasta llegar a fundar en 1971, el seminario Wea Nektaptai para la formación de ministros indígenas Shuar, porque una Iglesia no debe estar hecha de extranjeros sino de los miembros mismos de esa Iglesia, deben llegar a ser ministros, poco a poco, ellos deben dirigir la Iglesia; entonces, hay que preparar sacerdotes, hasta después su propio obispo y formar su propia diócesis, entonces eso fue el trabajo sobre todo que yo me oriente... (Entrevista por el autor, 03.05. 2008).

La influencia de la Antropología especialmente de la neo-evolucionista de los años setenta que enfatizaba la evolución de la cultura en términos de estadios de complejidad social y avance tecnológico (Ortner, 1993:18) fue calando en la nueva perspectiva que la Iglesia tomó en su relación con pueblos y culturas indígenas, aunque el espíritu que mantenga su propuesta misionera no haya cambiado. Como se evidencia después del Concilio Vaticano II (1962 – 1965), la iglesia latinoamericana en abril de 1968, en Melgar, expresó una visión positiva de las culturas, que se inserta en un nuevo concepto de revelación, como las semillas del verbo, elemento que enuncia también Siro Pellizaro en su actividad misionera. El principio de fondo no ha cambiado, como explica Juan Bottasso, en una Conferencia en marzo del 2010, “la Iglesia debe proclamar los principios en las que se inspiran las prácticas y políticas de los estados y de las culturas”³ y en otras palabras explicadas por Alejandro Saavedra en el mismo seminario: “La gracia no quita nada a la naturaleza pero si la perfecciona”. Pero el enfoque del encuentro de Melgar (1968), sobre las culturas es que la Iglesia con su obra consigue que todo lo bueno, que hay ya depositado en la mente y en el corazón de los hombres, en los ritos y en las culturas de

³ Conferencia realizada en el Seminario de Filosofía Política de la Universidad Politécnica Salesiana, desde el 16 al 18 de marzo de 2010.

estos pueblos, no solo no desaparezca sino cobre vigor, se eleve y se perfeccione (Melgar, 1968: 34).

Con este marco podemos comprender las orientaciones de la pastoral misionera en America Latina, en la universalidad del misterio de salvación en Cristo, en la implantación de la Iglesia en medio de las gentes y por último, un respeto y promoción de las diversas culturas entre las cuales la iglesia realiza su misión, así como discernimiento de sus valores y contra – valores a la luz del mensaje salvífico (Melgar, 1968: 20).

Comienza a surgir toda una reflexión sobre la implantación de la Iglesia, o mejor dicho la formación de iglesias locales. Según, Juan Bottasso expone que la implantación de la iglesia viene a remplazar a una forma de evangelización llamada *comissio*, que significa, el sistema jurídico por el cual la Santa Sede (la iglesia central) “*ad suum beneplacitum*”, es decir temporalmente, confía un territorio de misión a un Instituto Religioso, para llegar con los medios aptos a constituirlo como iglesia local. La Santa Sede conserva el gobierno del territorio, pero con el compromiso de elegir al superior eclesiástico entre los miembros del Instituto y no admitir a otros miembros de otros institutos en el mismo territorio (Inspección Salesiana, Congreso Nacional Misionero, 1972). La implantación de la iglesia que sustituya a la llamada comisión, en que se pasa de una labor misionera que se mide solo por el número de los bautizos, de comuniones o de asistencias a la misa, a una labor que valora la formación de las comunidades creadas de regirse solas, de engendrar sus líderes. En otras palabras, es abrir nuevos caminos para “indigenizar su iglesia”, en crítica a la forma y colonialismo de la iglesias por las ideologías de iglesias europeas. En este contexto, podemos comprender toda la lucha dentro de las formas pastorales que conviven dentro de la actividad misionera de los salesianos en el oriente.

El papel de intermediación no ha cambiado en sus principios, aunque su forma de aplicación si, por ejemplo: en un cursillo de mentalización misionera dirigida todos los misioneros del oriente en 1969, entre el 7 y 17 de agosto, se invita a pasar de un tutelaje sofocante a ser un guía y asesoramiento en la obra necesariamente lenta de integración, a la sociedad ecuatoriana.

Este cambio de visión dentro de la iglesia misionera y de sus actividades de formar, comunidades cristianas, que se llaman centros, y la unión de centros lo llamaran asociaciones y su unión formara la Federación de Centros Shuar (1961), que es el ideal de la propuesta misionera. La Federación Shuar puede ser vista como una actitud colonialista de la empresa misionera, que lo es en cierta medida. Pero como concluye, Steve Rubenstein que en el proceso conversión de los shuar por parte de los misioneros salesianos en el siglo XX, se da un proceso de apropiación de los misioneros de la noción de familia con la educación de los niños, y por parte de los shuar existe un proceso de apropiación de escuelas misionales para formar centros y la federación shuar para formar su identidad Shuar, para su inserción como ciudadanos ecuatorianos (Rubenstein, 2005: 45). Pero también, como explique al abarcar el trabajo misionero salesiano, tiene una larga historia de configuración, en que las formas de evangelización van cambiando pero sus principios son inmutables, esto ha permitido que se vayan separando y definiendo posiciones en la forma de ver y comprender la vida de los Shuar y los misioneros.

Propuestas misioneras entre la comparación y el testimonio.

Con el objetivo de configurar una iglesia shuar, encuentro dos modalidades de catequesis que van a matizar el esfuerzo de los misioneros salesianos por evangelizar y revalorizar la cultura de los Shuar que inicia en la década de los setenta - ochenta y permanece hasta la actualidad, aunque con menor intensidad.

La obra del misionero Siro Pellizaro, es realmente colosal, puede verse como un ejemplo concreto de textualizar la mitología shuar (Gnerre, 2008; Uzendoski, 2009), pero lo que nos interesa es descubrir su método catequético. Pellizaro será el primer misionero en la evangelización de los shuar que utilice de forma sistemática y sólida, la etnografía y mitología shuar en la catequesis, el método utilizado en la evangelización consiste en: comparar un mito religioso con un milagro de Cristo, para hacer ver que Cristo tiene el mismo poder expresado en el mito; comparar un mito ético con una enseñanza o hecho de vida de Cristo, para hacer ver que Jesús perfecciona la moral tradicional (shuar); comparar los medios de salvación tradicionales con los nuevos medios instituidos por Cristo (oración

y sacramentos) para hacer ver su superioridad, y finalmente, comparar los sacerdotes y profetas tradicionales con los nuevos profetas y sacerdotes para que conozcan lo que se debe agregar a la enseñanza tradicional y lograr así una nueva comunidad de fe, orientada según las parábolas de Cristo (Pellizaro,1978: 34). Según, Antonino Colajanni en un análisis de la obra evangelizadora de Siro Pellizaro, expresa un uso instrumental y a veces aproximado de la referencia cultural, y comparativa entre civilizaciones humanas (cristina – Shuar), se utiliza imágenes analógicas que permitan comprender el mensaje evangélico y legitimarlo (Colajanni, 2008: 159). Siro explica que Arutam es Dios... es puro espíritu *iwianch*. Por no tener cuerpo se manifiesta los shuar de muchas maneras. Se manifiesta como mujer *Nunkui*, para crear las hortalizas y enseñar a la mujer todo lo que necesita saber. Se manifiesta como hombre *Shakáim* para enseñar a los varones el tumbe y a las mujeres el trabajo doméstico y agrícola. Se manifiesta como hombre *Uwí* para renovar cada año el ciclo vital de las plantas, animales y de los hombres. Se manifiesta como *Tsunki*, para enseñar todo lo referente al agua y pesca. Y se manifiesta como *Ayumpum* para dar fecundidad a las mujeres y brindar valentía en tiempos de guerra (Pellizarro, 2009: 13 – 14).

Una forma de relacionar la mitología e insertar el mensaje cristiano, encuentro en una evangelización de los adultos shuar preparada por Siro en 1970:

Shuar todos, alegraos, porque Dios se ha manifestado claramente en vuestras tradiciones, ricas de sabiduría y de experiencia milenarias... Los antiguos Shuaras contaban que, cuando las tierras no producían aún plantas alimenticias, ni estaba poblada de animales comestibles para la caza, los hombres se morían de hambre, pues solo se podían alimentarse con hojas de Unkuch. Dios entonces se dejó ver como una mujer hermosa que busca con cariño a sus hijos, sacando de su chanckin toda clase de comidas sabrosas. Puso a disposición de los hombres su yuca, su maní, su plátano y todos los frutos que crecían en sus magnificas huertas (paraíso terrenal)...

Los cristianos lo llamamos Padre, porque nuestros libros sagrados nos narran como él hizo al primer hombre y a la primera mujer, Adán y Eva, o sea a los primeros shuar... Aunque Dios se haya manifestado como madre y también como padre, él no es ni hombre ni mujer, porque no tiene cuerpo. Es espíritu puro... a los Shuar se manifestó en las chorreras como terrible tigre como anaconda invencible, para que comprendieran que con su poder nadie hubiera podido vencerles. Pero el no es ni tigre, ni anaconda. Es puro espíritu que no tiene cuerpo. Los shuar que van a la

chorrera lo llaman ARUTAM, porque les revela el futuro y les da su poder para vivir. También Dios se manifestó a los shuar como una novia que ama a su novio (humanidad) y que quiere vivir siempre junto a él, para que conociéramos que él está enamorado de nosotros, que le gusta vivir con nosotros... Dios se manifestó como AYUMPUM guerrero, para que los hombres conocieran que él lucha para defender a sus hijos de los enemigos. Se manifestó como ETSA que liberta a sus hijos luchando contra los crueles IRTU, así como intervino para libertar a los judíos de la esclavitud de Egipto... Dios escogió entre los shuar también a sus intermediarios para que mantuvieran viva la fe en él y llevaran a los necesitados a las chorreras para obtener su ayuda. Eran ancianos venerables, llenos de experiencia e iluminados por Dios. Todos los shuar les obedecían y los respetaban, llamándoles con cariño Untur o Nukuch`ru (presbíteros) (Siro Pellizarro, 1970: 5).

Se observa en la catequesis de Siro Pellizarro la instrumentalización de la etnografía cultural, y la forzosa analogía, en relacionar al Dios Cristiano con Arútam, y la imagen de los sacerdotes con los Untur. Broseghini crítica la metodología misionera propuesta Pellizarro (1970), “en que todo lo revelado por Jesucristo ya existe en la tradición shuar, y esto no se puede aceptar... se corre el riesgo de estirar el mito y adaptarlo a nuestras exigencias dogmáticas, no es tan fácil encontrar las correspondencias entre mitos y verdades reveladas” (Boster, 2007: 48). Pero, el aporte de Siro a pesar de estos estirones e insertarse en el campo dogmático, está en igualar la tradición cristiana con la tradición shuar, en contra de la posición muy aceptada que toda cultura requiere ser finalizada y llegar a su fin último en el Cristianismo.

Esta variación de configuraciones, se origina principalmente en los debates entre evangelización y antropología. Y será la intervención del jesuita Joseph Goetz (1977) teólogo romano, en que pone en duda la identificación entre patrimonio mitológico de los Shuar y la religión del Antiguo Testamento... además es imposible identificar a Cristo con cualquier figura mitológica, y aún más con la de los Shuar que en buena parte eran concebidas también como divinidades o espíritus vivientes (Colajanni, 2008: 167).

Últimamente, existen ciertas críticas a la Traducción de Dios por Arutam, Natale Pulice, expresa, “que ahora Arutam se utiliza para denominar a la asociación, a una hostería, a una tienda, es decir se ha banalizado el nombre Arutam, además por ser un concepto ambiguo. Por un lado, demuestra fuerza pero al mismo tiempo venganza, por eso

yo en lugar de decir Arutam en las celebraciones litúrgicas utilizó Unnt, que significa “El Señor”, ya que no debemos pronunciar el nombre de Dios en vano” (Entrevista personal, 02.07.10).

Misioneros desde dentro de la cultura

Actualmente, uno de los referentes misioneros que se gestó en la década de los setenta - es la imagen de Luis Bolla (Gnerre, 2008, Arnalot, 1992)- es la evangelización testimonial, que la podemos caracterizar como: “no cogeré tierra en Wichim (zona achuar) ya que la tierra pertenece a los achuar, no recibiría ningún presupuesto del Vicariato, dejando todo en las manos de la Providencia de Dios; viviría entre los achuar, según su estilo de vida compatible con el evangelio y mi vida religiosa salesiana, y trataría de iniciar desde adentro a la iglesia Achuar (Luis Bolla, 16 de enero de 1984).

Para analizar el trabajo misionero de Luis Bolla, misionero entre los Achuar desde 1971 hasta el presente, en la frontera entre Ecuador y Perú utilizó los diarios misioneros de Luis Bolla, mimeografiados que se encuentra en el Archivo Histórico Salesiano de Quito.

El trabajo del misionero Luis Bolla, en relación con el de Siro Pellizaro se diferencia en transformar los ritos tradicionales en celebraciones cristianas, como por ejemplo: relacionar el rito de la cascada tradicional con el rito del bautismo:

“Durmiendo una noche en perfecto ayuno, y pidiendo para que los catecúmenos sumergidos en el agua, encontrarán a Cristo. Jesús, verdadero Arutam, recibiendo su fuerza y su perdón, a través de la fe y del perdón en El. Cantamos los motivos típicos shuar del encuentro con el Arutam, y leímos la palabra de Jesús (última cena y referente al bautismo). Antikú tomó el tabaco para soñar, pero esta forma tradicional shuar de recibir luego en sueño la palabra del Arutam, para él significaba el encuentro con Jesús. La Inchi de por sí no invitada a venir a la cascada, para el bautismo, quiso venir para dormir allí, diciendo que las mujeres también suelen ir. Con todo el hacerse cristiano bañándose en la cascada, siendo algo propio del encuentro con el espíritu en su forma tradicional, les atrae, a pesar del sufrimiento del viaje, del ayuno, de la noche en la selva (Crónica de Wichim, 18.04.1973: 89).

Podemos identificar en la cita anterior, como el misionero acostumbra a sus evangelizados a compartir nuevos tipos de acciones, muy visibles y audibles, y también a

constituir y ocupar nuevos lugares físicamente identificados. En este sentido, sitios como la cascada ahora se convierten en elementos centrales en la evangelización de los achuar, pero la transformación cristiana de los lugares no opaca la vivencia shuar.

“Estoy en la cascada, a una hora de Wichím. Venimos ayer ya con Pichik por la mañana a preparar al aak (choza de monte) para poder pasar la noche. Al acabar abrimos dos amplios caminos. Uno en dirección a la cascada y el otro en la dirección en que habíamos llegado (para ello simbolizan que damos entrada prodiga al espíritu que hemos venido a encontrar en el monte, con ayuno y oración). En esas llegó Waakianch que no había podido venir por la mañanita por tener que ir de cacería para coger algo para sus padres que aun siguen enfermos. Estando ya los tres, comenzamos bañándonos en la cascada, cantando antes de sumergirnos, el Padre Nuestro y los cantos del Arutam.

Este lugar está cargado para ellos de vivencias sobre los momentos fuertes de su cristianismo. Aquí mismo recibieron el bautismo, la confirmación y para Waakiach fue también lugar de retiro para su matrimonio. Ahora, al llegar la navidad, hemos venido a buscar de nuevo la fuerza de Dios, encontramos con su Espíritu, a reafirmar nuestra vocación de cristianos. Después de cantar a pleno pulmón, nos zambullimos por 10 minutos en las espumosas aguas. Al regresar a nuestro aak leímos en el evangelio el mensaje de conversión del Bautista, haciendo hincapié en la pregunta: y nosotros ¿Qué hemos de hacer? Comenté brevemente este punto de la conversión y la oportunidad que se nos brindaba en estas fiestas de reafirmar nuestro compromiso cristiano para con Dios y los hermanos. Venimos para pedir perdón a Dios por nuestros pecados y pedir fuerzas para seguir adelante. Siguió tres cuartos de hora de silencio, cada uno envuelto en su cobija. También entonces cada uno iba susurrando por lo bajo los anent de su preferencia. Al acabar cerramos esos momentos de reflexión con cantos propios de navidad. Ya caída la noche decidieron tomar zumo de tabaco y ponerse a dormir” (Arnalot, 1992/1977: 245).

La lectura del momento por José Arnalot, en ese entonces misionero salesiano, es un problema común en el que caen los misioneros, que es la tendencia a no contextualizar e integrar los a otros fenómenos religiosos en un contexto socio –cultural más amplio, sino por el contrario, a aislarlos de todos los otros modelos de vida (Ferraro, 1991: 25). Ya que, el rito de la cascada, se inserta en el complejo mundo de la búsqueda de la visiones (ver capítulo III), como procesos ligados a la vida cotidiana, pasa a convertirse en un rito religioso no cotidiano, pero la acción misionera no elimina la actoría de sus participantes. Por un lado, el misionero con la reflexión bíblica y por el otro, el lugar para los achuar sigue siendo el espacio en que “decidieron tomar tabaco”, para ver visiones.

El trabajo de Bolla se puede resumir en dar contenidos achuar a los misterios cristianos que se celebran con la finalidad de que Cristo se encarne en el mundo religioso achuar (Crónica de Wichim, 1975: 4), por ejemplo: Bolla relaciona la cruz con la lanza de guerra; el pintarse la cara con cruces indicando que Arutam es Jesús (Crónica de Wichim, 1973). Lo que Bolla empezó a marcar fue el establecimiento de relaciones religiosas, se nota en su trabajo que la construcción de la capilla debe ir en un lugar apartado, en donde uno vaya únicamente para rezar... en el que no tiene nada que ver con la plaza o patio a las demás cosas cercanas (Crónica de Wichim, 1975: 11). La vida religiosa poco a poco debe ir desligada de su vida cotidiana, esta será una de las transformaciones indispensables de su propuesta evangelizadora.

El trabajo de Bolla se dirigió en la formación de comunidades al estilo de la primera comunidad apostólica narrada en el Libro de los Hechos de los Apóstoles. Las comunidades expresa Bolla se formaban en familias extensas. La particularidad de la evangelización de Bolla radica en conferir pocos sacramentos, ya que los nuevos cristianos achuar debían pasar por un proceso de catecumenado. El método que permitía organizar las comunidades cristianas achuar, expresa Bolla se basaba en reuniones periódicas por 5 días, con los líderes achuar que se convertían en los anunciadores del evangelio a cada comunidad (Bolla, s/f).

Estas dos visiones de evangelización misionera muestran el panorama de la evangelización de lo Shuar como diverso, donde se combinan varias propuestas, entre misioneros que pertenecen aún grupo tradicional que realiza las actividades catequísticas según los métodos y las formas conservadoras concediendo a la cultura indígena un papel más folklórico. Otro grupo de modernistas técnicos, se centra en la autonomía económica y política de los shuar con la ayuda de la cooperación internacional. Otro grupo se empeña en la escuela bilingüe y bicultural, otro grupo se concentra en las publicaciones de carácter antropológico y un escaso grupo seguirá el ejemplo de un anti – institucional, no siempre crítico, basado en el testimonio (Colajanni, 2008: 174).

Conclusión:

La presencia misionera de los salesianos en la evangelización de los shuar es un proceso complejo que ha tenido varias miradas.

Por un lado, la empresa misionera estuvo ligada a la institucionalidad del estado y al proyecto civilizatorio y etnocentrista ampliamente criticado por los mismos misioneros que tuvieron una formación antropológica y lingüística (Bottasso, 1984; Pellizaro, 1984). En una segunda instancia, la relación entre estado y misión salesiana se dirigió a financiar actividades educativas entre los Shuar, para la inserción de los Shuar dentro del estado como ciudadanos étnicos (Guerrero, 1993). La presencia de actores externos en la configuración étnica de los shuar, ha sido fundamental, de una configuración de organizaciones con finalidades misioneras, como las escuelas – fiscomisionales, los centros, los líderes, se han convertido en instancias laicas de presencia política.

La principal crítica hacia la empresa misionera se encuentra en su rol no postergable, ni negociable de intermediarios que tienen los misioneros frente a la educación y al desarrollo de los Shuar. El desarrollo como lo conciben los salesianos y como lo aplican no pone en discusión una revalorización de la cultura al estilo salesiano y una modernización de la Cultura Shuar (Cf. Martínez Novo, 2004).

Pero, no podemos oscurecer el análisis de la evangelización Shuar como un proceso netamente colonialista de los misioneros salesianos, sino que los Shuar como actores, han logrado interpretar y tener una agencia específica en la política de su desarrollo (Rubenstein, 2005), la que ha permitido tener un espacio en la discusión política del país, especialmente por su posturas de control de los recursos ambientales, mineros y educación.

CAPÍTULO III UNA MIRADA A LOS SHUAR

Introducción:

El capítulo investiga la complejidad de construir una reflexión sobre la “Identidad Shuar”. Insertándonos en un debate teórico, sobre sí, la preservación de las lenguas y culturas indígenas, fueron un objetivo de ciertos agentes externos como: ciertos antropólogos, misioneros de la inculturación, sectores de izquierda y algunos líderes indígenas, antes que un deseo de los indígenas de base (Martínez, Novo, 2009: 192). Este trabajo de investigación, se centra en el aporte de los misioneros salesianos en el proceso de evangelización y de la configuración étnica de los Shuar en la Provincia de Morona Santiago en la Amazonía Ecuatoriana. Este capítulo reflexiona sobre la imagen construida de una identidad shuar.

Dentro del debate de la complejidad de comprender la identidad étnica o etnicidad, me es útil la crítica que realiza Andreu Viola (2001) a la clásica teoría de la aculturación. La teoría de la aculturación partía de las premisas: el contacto de la cultura nacional o dominante con culturas indígenas ocasionaba por estas últimas, una aceptación pasiva y traumática. Que generaba una gradual pérdida de la cohesión cultural y que estarían sentenciados a un inexorable proceso de asimilación (Viola, 2001: 81). Como expresa Viola, existe una mejor forma de comprender la configuración de la identidad étnica entendida como un proceso, donde un estigma discriminatorio de origen colonial como la categoría de “indio” puede llegar a convertirse en un elemento de auto-identificación e incluso un arma política de los subalternos (Viola, 2001: 96). Con este énfasis, aunque temporalmente distintos, León Zamosc en su análisis del Levantamiento Indígena en el Ecuador en 1990, encuentra articulaciones entre las perspectivas estructurales de la sociedad y las comunidades indígenas en el cambio de prioridades de las agendas de movilización étnica, pasando de reclamos por acceso a la tierra en las décadas de los 50 hasta los 70, a exigencias por la lengua, la cultura y la configuración de la Educación Intercultural Bilingüe en la década 80 y 90 (Zamosc, 1993). En el proceso de configuración étnica de los Shuar ubicó, el análisis de la mitología, relaciones de parentesco y alianzas políticas suscitadas dentro de un conflicto entre Misioneros Salesianos y Shuar por el

control de la administración de la educación en el año 2001 y su papel en la identificación cultural. Con esta mirada deseo complejizar, las ideas de Celestino Wisum, sobre la identificación de la identidad “Shuar” a su mitología, y que la mitología se constituye en la base de toda fundamentación sobre el origen, ser y existir del hombre “Shuar” (Wisum, 1999: 45). Ya que, como expresa, José Juncosa (1992) la mitología Shuar, ha sido escrita en su mayor parte, por misioneros salesianos que hacen vigente una pervivencia de la antigua sabiduría mediante su reformulación en programas educativos, en el ámbito litúrgico y aun organizativo (Juncosa, 1992: 230), y cómo esta “gramatización” de la mitología (Uzendoski, 2009, Gnerre, 2008) ha permitido autoidentificarse como entidad cultural a los mismos “Shuar”. Esta visión nos permite abandonar una concepción de la identidad Shuar como algo que se conserva, para enfatizar el carácter más relacional, en entender la identidad como expresión de la interacción social y de relaciones de poder.

En este debate, más adelante se muestra como las relaciones sociales se configuran en una forma de dinamismo social a partir de las redes de parentesco basados mas en alianzas que en elementos consanguíneos, que nos permitirá comprender la complejidad de las relaciones que se dan por el control de la educación.

“Los Shuar”: identidad y economía

Desde la colonia los Shuar son percibidos como una nación diferente, claramente identificados, conocidos como Jíbaros (Taylor, 1984: 255). Entre las características que definen los misioneros y colonos de los Shuar señalan su insolente anarquía, su forma de guerra intestina permanente, viven en un sistema de habitad disperso e irreligiosos (Taylor, 1984: 256 – 257). Afirma, Christine Taylor el concepto de Jíbaro ha sido una construcción occidental, que no tiene una significación homogénea y depende de quienes los definen, sea colonos, misioneros y científicos europeos del siglo XIX, aunque utilicen el mismo termino la comprensión y sus usos son diversos (Taylor, 1984; 1994). En este contexto la Federación Shuar (1964) planteo una eliminación del término jíbaro por el concepto “Shuar”. Por otro lado, el antropólogo Michael Harner (1994) expresa que *Untsuri Shuar* (gente numerosa) es la denominación más precisa para referirnos a los Shuar, refiriéndose a su antigüedad histórica. Por otro lado, Harner encuentra que los Achuar para referirse a los

Shuar utilizan el término *Muraya Shuar* (indígenas de las Colinas) (Harner, 1994: 22 – 23). Además, Harner, utiliza una taxonomía alternativa para mostrar la complejidad dentro de los Shuar, al utilizar los términos shuar fronterizos y shuar del Interior. A pesar, de la pluralidad de denominaciones sobre los Shuar, utilizaré el término “Shuar” por ser ampliamente utilizado entre la población Shuar e instituciones educativas y gubernamentales. La noción “Shuar” que utilizó es vista como una construcción histórica que ha permitido conformar una entidad cultural, propuesta por misioneros y dirigentes Shuar en el marco de formación de Federación Interprovincial de Centro Shuar (1964). Esta noción “Shuar” olvida las diferencias que existen entre los Shuar, por su ubicación geográfica, por su cercanía a poblados, por la diferencia en niveles de educación y acumulación de recursos, por sus relaciones de parentesco y alianzas, y principalmente por estar insertados en una historia colonial y del capitalismo, que permite observarlos no como seres desconectados del mundo sino totalmente interconectados, criticando la supuesta pureza de la identidad cultural a la que apelan los misioneros y ciertos dirigentes indígenas. En efecto, la heterogeneidad entre los Shuar es una característica que encuentre en el trabajo de campo, sin olvidar que exista un sentido de pertenencia y autodeterminación de los Shuar, por identificarse como Shuar. Este proceso es netamente moderno, y así evitara la separación de la invención de las tradiciones de su origen moderno.

La nacionalidad Shuar tiene presencia binacional; se encuentra en el Ecuador y Perú.

En Perú, Departamento Amazonas, provincia Condorcanqui, distrito Río Santiago. Departamento Loreto, provincia Alto Amazonas, distritos Barranca y Morona. En Ecuador el núcleo fundamental de su población se encuentra ubicado en las provincias de Morona Santiago, Pastaza y Zamora Chinchipe, existiendo otros asentamientos en Sucumbíos y Orellana en la Amazonia y, en la Región Litoral, en Guayas y Esmeraldas. La presencia de los Shuar en el siglo XX se ha visto modificada por la presión demográfica que ejerció la migración colona a la Amazonía y la extracción petrolera y minera que origino que los Shuar ocupen las tierras ribereñas de los Achuar en la zona Transkutucu (Crónica de Wichim, 1973;1975). Los Shuar constituyen uno de los grupos indígenas que conforman la familia lingüística de los jíbaros, con los Achuar, los Wampis, y los

Aguarunas los cuales se extienden en la Amazonia dentro del territorio ecuatoriano y peruano (Rosero, 2004: 3).

La relación de los misioneros salesianos con los Shuar data desde 1894, pero la presencia directa y su influencia radical en el proceso de organización de los Shuar y de la defensa del territorio amazónico iniciaron a través de un contrato entre el Estado Ecuatoriano y la Congregación Salesiana en 1935 y renovado en 1944, por un plazo de 25 años. Siguiendo el análisis que realiza Juan Maisguashca (1992) de la situación ecuatoriana en la década de los cuarenta hasta los sesenta nos ilustra el contexto histórico en el que se construyó la hegemonía de la evangelización misionera: “lo que primó en el Ecuador fueron las identidades regionales y las de tinte ético religiosas como las corporativas en las que encontramos a la Iglesia Católica” (Maiguashca, 1992: 203). En este periodo la presencia del estado en las zonas periféricas es débil, pero en la sociedad ecuatoriana se construyeron aparatos para el mantenimiento de un orden político que mantiene un orden polarizado y fragmentado (Maiguashca, 1992: 226) como estos contratos en que el estado delega su poder político y social a las órdenes religiosas. También es importante resaltar el establecimiento del *Modus Vivendi*, el 14 de septiembre de 1937 en el que se restablecen las relaciones entre el Ecuador y la Santa Sede, y se acuerda que el estado y la iglesia católica aunarán esfuerzos para el fomento de las misiones en el Oriente (*Modus Vivendi*, 1937). Finalmente, los contratos entre la Congregación Salesiana y el Estado Ecuatoriano se insertaron en una dicotomía de fomentar el orden y el progreso en las zonas periféricas. Actualmente, la delegación de espacios como la educación, salud y proyectos de desarrollo cuyos convenios están renovados hasta el presente. En 1944, el Estado Ecuatoriano delegó a la Misión Salesiana de forma jurídica la tutoría de los pobladores shuar y su territorio con los siguientes objetivos: “procurar agrupar a los indígenas de las diferentes secciones establecidas... en poblaciones permanentes, ordenadas y provistas de los indispensables elementos de subsistencia;... establecer en cada una de las poblaciones una escuela de indígenas...; ... fomentar la agricultura y organizar el servicio de administración civil entre los jíbaros civilizados...”(Documento; Contrato del Gobierno con la Misión Salesiana, 1944: 2). Durante este proceso, surgió la Federación Shuar (1964) como una institución que permitiría a los Shuar insertarse dentro del estado ecuatoriano pero como diferentes

(Rubenstein, 2005), y al mismo tiempo la Federación Shuar fue una institución que modificó las estructuras de la sociedad tradicional shuar al insertar nuevos medios para adquirir poder y nuevas formas de oratoria utilizadas para crear y convalidar relaciones de dominación (Hendricks, 1996: 174). Es decir, la Federación Shuar es la institución que da un mensaje al mundo acerca de los Shuar como una entidad cultural (Perruchon, 1997^a: 52).

Ganadería y colonización

Entre las políticas de desarrollo económico de la Federación Shuar, es importante analizar siguiendo los estudios realizados por Alexis Meunier (2007); Salazar (1986) y Macdonald (1984) sobre el papel de la ganadería en la colonización y en la economía de las familias habitantes en la provincia de Morona Santiago. Por un lado, en el proceso de colonización desarrollado - desde los años 30 hasta la década de los 70-, fue dirigido por emigrantes de los andes ecuatorianos motivados por los misioneros salesianos, o buscadores de oro en las riberas de los ríos, o por el estado a través de Centro de Reconversión Económica del Azuay, Cañar y Morona Santiago (CREA) al valle del Upano (Salazar 1986; 1989).

El tipo de colonización que si tuvo impactos en la administración del Oriente fue de origen nacional, es importante comprender que este tipo de colonización empieza con iniciativas de los misioneros y que poco a poco por los requerimientos del estado – nación se convirtió en un deseo nacional. Desde 1930, se preconiza la colonización del oriente azuayo (actualmente provincia de Morona Santiago), con la conformación de las Juntas Orientalistas para promocionar la colonización: que inclúan los siguientes objetivos según el misionero Elías Brito: “defender la integridad nacional; trabajar para que el gobierno abra caminos de penetración en el oriente; fomentar la colonización oriental, y proteger a misiones y misioneros; y convencer al público de que la mejor manera de defender la integridad territorial, es la evangelización de nuestras tribus bárbaras” (Brito, 1938: 669). En este sentido, se descubre como los fines evangélicos son fusionados con fines patrióticos elemento clave por el cual los misioneros salesianos han tenido una imagen positiva dentro del gobierno⁴.

⁴ Ver los anuncios de prensa de 1944 a 1951 en Bottasso (1993)

En este proceso desde 1940 hasta 1980, podemos encontrar dentro del Ecuador tres categorías de colonización. La colonización dirigida, por ejemplo a la colonización desarrollada en 1950 a la actual Provincia de Santo Domingo de los Tsachilas; la colonización semidirigida a la provincia de Morona Santiago con tres proyectos: en 1969, Proyecto Upano – Palora; en 1975, el proyecto Morona y por último el Proyecto Coangos que no se ejecutó. Y una colonización espontánea es la que ha caracterizado la historia de las relaciones de la sociedad ecuatoriana con los Shuar, relacionando los tres tipos de colonización, la espontánea ha sido la que mayor flujo migratorio trajo al oriente. la colonización espontánea no es promovida por el estado, sino que, en ella confluyeron un sinnúmero de colonos que se establecieron, porque ellos quisieron tener tierras en el Oriente y rara vez desertan y estos serán los principales promotores de una avalancha de invasiones generando una anarquía dentro de la población, y son los forjadores de una cristalización de las fronteras étnicas que tendrá como resultado muestras de racismo étnico.

Además podemos descubrir que la creciente presencia demográfica en el Oriente no responde a un crecimiento interior sino una colonización nacional como lo evidencian las estadísticas. En el censo de 1950, la población oriental era de 46.471 habitantes; en el censo de 1974, la cifra subió a 173.469; y en el censo de 1982 a 263.797 (Salazar, 1986: 33). La colonización espontánea se desarrolló en todos los puntos de la región amazónica, pero al pasar el tiempo se volvió muy anárquica, que ocasiono que en 1963 el gobierno comience a regular con la ley de llamadas tierras baldías y de colonización en la cual se reguló la adquisición de las tierras del estado y la entrega de títulos de propiedad. Y con este proceso, a partir de la década del 50 comienzan a surgir las entidades nacionales y regionales del control del proceso colonizador: El Instituto Nacional de Colonización (INC), 1957 reemplazado por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) (Salazar, 1986: 38). Frente a este problema los misioneros denunciaron en 1976 frente a los prelados de América Latina, en Medellín que “Los colonos, en los valles orientales de la zona montañosa, fundaron muchos pueblos y caseríos, alejando gradualmente a los shuar y comprándoles los terrenos a un precio irrisorio” (Sainaghi, 1976: 240).

La colonización de las tierras cercanas a los poblados, ocasionó un desplazamiento de los Shuar -primeros habitantes de estos terrenos- a la zona Transkutucu, y fomento un espacio para construir una organización que asegure los derechos a la tierra. En los datos que muestra Muenier, expresa que en la zona de Méndez – Limón el porcentaje de tierra que pertenece a los Shuar es del 8%, en la planicie de Upano, Pastaza y Palora es de un 4%, y en la zona de Transcutucu es del 80% (Meunier, 2007: 239). Entonces podemos afirmar que, la mayor concentración de las tierras en los valles del Upano, de Méndez y de Gualaquiza se encuentran en familias colonas que en familias “Shuar”. La ganadería influyo en este proceso de concentración de la tierra. Por un lado, por ser un mecanismo que permitía que las tierras sean trabajadas y reclamadas frente al estado por su condición de baldías, según la norma “aquel que trabaja la tierra, la posee” (Rudel y Horowitz, 1996: 89). Pero, esta misma estrategia que utilizaron los colonos para adueñarse de las tierras, fue utilizada por los shuar, para proteger y reclamar el respeto a su territorio antes que como una fuente importante de ingresos y de acumulación de capital. Pero, Taylor y Descola sustentan los efectos de la ganadería tanto en el ámbito social y ecológico de la zona. Taylor sustenta que las misiones se insertan entre los Achuar por su sistema de intercambio con la entrega del ganado, que permitió la configuración de cooperativas de crédito y la escolarización de la población achuar permitiéndose una dependencia de los Achuar de las misiones (Taylor, 1981). Además, Descola argumenta que la introducción del ganado generó cambios ecológicos y modificó el modo de producción pasando de un proceso disperso a un proceso de nucleación de producción (Descola, 1981).

La ganadería bovina es la principal actividad en la Provincia de Morona Santiago en término de superficie y de ingreso económico (Meunier, 2007: 240). En este marco, la población Shuar dependiendo de las zonas en las que se ubican, varían entre un 50% al 80% de los shuar no tienen ganado; entre un 15% y 30 % tiene algunas cabezas y entre un 5% al 20% manejan un rebaño con un sistema de mejoramiento genético y con la aplicación de suplementos alimenticios o insumos (Muenier, 2007: 262). Con estos datos podemos inferir que, el proyecto ganadero no tiene una fundamental importancia entre los Shuar, ya que la mayor cantidad de ingresos entre las familias shuar se dan por la venta de productos como: plátano, yuca, chonta (uwi), papa china producidas en las huertas (Aja), la

explotación de la madera, la oferta de servicios turísticos, artesanías y culinaria shuar en cabañas, la migración nacional a ciudades como Quito y Cuenca y la migración internacional a España.

Pero algunas familias se han insertado dentro de una producción agrícola para la exportación mundial dentro de las paradojas del desarrollo. Por ejemplo, la Asociación de Pequeños Productores Orgánicos de Gualaquiza (APOG) surge a través del Proyecto Forestal financiado por el CREA, el Servicio Alemán (DED) y GTZ desde 1999, con la finalidad de ejecutar un modelo de producción y comercialización del café orgánico, con finalidad de vender en los nichos de mercado mundial, este proyecto se ubica en la provincia de Morona Santiago y abarca a 7 cantones, y atiende a un población de 380 productores (Proyecto CREA – Macas, disponible en: www.itacab.org). Actualmente la APOG funciona con 40 integrantes de los cuales únicamente Anita es Shuar, las demás familias Shuar dejaron la organización, según Anita por las exigencias de calidad que exige la certificación del café con la etiqueta de orgánico y por los beneficios de vender directamente a los comerciantes. Anita nos ilustra este problema:

“Yo cultivo café, formo parte de la Asociación de Pequeños Productores Orgánicos de Gualaquiza (APOG), también formo parte del grupo de mujeres de la Asociación de Bomboiza, soy la tesorera. Trabajo cultivando café, el café sale entre los meses de enero hasta septiembre, pero los meses de mayor productividad son entre abril y junio, he participado en varias capacitaciones por la APOG, me fui a Perú y observe que los árboles de café llegaban a tener una duración de producción de 30 años. Yo soy la única shuar que sigo en la organización, entramos varios compañeros shuar, mi ñaño Vicente, mi hermana, pero se retiraron porque las exigencias para vender en la APOG son altas. El proceso es el siguiente, tengo que cosechar cuando el café está rojito, dejar en agua 24 horas para que se fermente y adquiera un sabor especial, no se puede dejar más de ese tiempo, luego despulpo y lo pongo a secar en los secadores hasta que tenga una humedad del 12%, con esta humedad se entrega en la oficina de la APOG, el quintal vendo en \$112, es bueno. Pero muchos compañeros se retiran de la organización porque ahora está bueno, sin mucho cuidado del producto para la venta ellos venden en \$160 el quintal en el Pangui a los comerciantes, pero el problema radica cuando baja el café, mientras que en la APOG no sube demasiado ni tampoco desciende. Además tenemos premios por el volumen entregado durante el año (Anita, entrevista 16.05.10).

En una entrevista a Cristina Aguilar coordinadora Proyecto Cóndor (GTZ) realizada por la Agencia de Noticias de Ecuador y Suramérica, Andes. Expresa un balance de los

proyectos de producción de café orgánico. Cristina expresa como positivo el impacto del proyecto por haber trabajado en cadenas de valor, produciendo café, cacao y plátano; ahora los productores están exportando sus productos a Europa. El logro es que ellos son exportadores directos, su producción es orgánica certificada, poseen también certificación de comercio justo, ellos llegan a un mercado especial en Europa donde los europeos hacen un reconocimiento adicional por estas características en sus productos” (Cristina Aguilar 23.05.10⁵).

Este proyecto como expresa Cristina Aguilar es “visto como una forma fortalecer la autoestima de las mujeres Shuar, que muchas veces es subvalorado. Trabajamos mucho en la vinculación de la familia, en donde incluimos al hombre, mujer e hijos en el trabajo del *aja*, como un trabajo de equipo no solo de la mujer sino de toda la familia y ya tenemos grandes resultados” (Cristina Aguilar 23.05.10⁶). Pero, como expresa Anita a más de las ventajas como el precio y Anita expresa una fatiga por el trabajo de la producción del café, y al ser una actividad que la realiza sin el apoyo de su parentela.

En mi familia solo yo trabajo, mi esposo me acompaña, pero al poco tiempo de estar cosechando el producto, dice: ¡me pico aquí, una hormiga! Yo le respondo: ¡te picaron cien! Mis hijos tampoco me acompañan, les invito a trabajar en el café, dicen: “no mama tengo que hacer varias cosas, voy hacer deberes, voy al internet”, y me dejan sola, mi hijo menor me dice mama tu pareces muerta por qué no te hacen nada las hormigas (entrevista personal, 16.05.10).

La producción de café se convierte en un sistema de alianzas que permite sobrevivir frente a las inequidades sociales, por Ej. “expresa que yo no puedo hacer préstamos en el banco para ponerme el cultivo de plátanos, pero la APOG si me apoya” (Entrevista personal, 16.05.10).

Otro espacio en el que puede encontrar las actividades productivas a las que se dedican los “Shuar”, fue en la feria de Saberes y Sabores del Pueblo Shuar organizada por

⁵ Agencia pública de noticias de Ecuador y Sudamérica: consultado el 4 de junio 2010. Disponible en <http://info.andes.ec>.

⁶ Agencia pública de noticias de Ecuador y Sudamérica: consultado el 4 de junio 2010. Disponible en <http://info.andes.ec>

el Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar – Achuar de Bomboiza, los días 15 y 16 de mayo del 2010. La gran mayoría de expositores pertenecen a las organizaciones de mujeres. Podemos distinguir entre los Shuar aquellos dedicados a la agricultura, en su mayoría padres y madres de familia de los estudiantes de la Institución Educativa. Mientras en su mayoría en la sección de artesanías y turismo, pertenecían grupos familiares cuyos gestores son profesores. Por ejemplo: Tomás es docente del Instituto de Bomboiza, es presidente de la Corporación UNSA, entre las líneas de acción de la corporación familiar se encuentran: la investigación cultural – pedagógica; gestión turística; gastronomía y artesanías shuar; y la asesoría de proyectos sociales. Otros dos profesores aunque menos organizados legalmente tiene actividades como la venta de platos típicos shuar en cabañas en la vía principal que conecta Gualaquiza con Zamora. Por tanto, los recursos ambientales son cada vez más escasos, generando otras actividades alternativas como espacios de subsistencia, pero no quita que los Shuar que tienen títulos profesionales tendrán mayores posibilidades de desarrollo por los vínculos y alianzas que generan que los shuar dedicados especialmente a la producción agrícola.

Construcción de la definición cultural shuar

En el análisis de la comprensión del rompecabezas de ámbito cultural de los “Shuar”, a pesar de la amplia documentación de la mitología shuar, los estudios antropológicos todavía son pocos. Estos estudios se encuentran en una tradición de interpretar los mitos como ordenadores y estructuradores de la sociedad (Pellizaro, 1978; Rueda 1983, Juncosa, 1992), es decir como los anclajes de una esencia cultural a la que llamamos cultura Shuar. Pero, por otro lado, se encuentra una visión menos mecanicista en que la tradición narrativa de una sociedad está caracterizada por la forma de vida de los hombres – mujeres que han reproducido de generaciones en generaciones, y sobre la cual tiene repercusiones (Perrin, 1987: 76 citada por Mader, 1999: 61), en como las formas de vida están interrelacionados con procesos históricos más amplios. Esta vinculación se encuentra en que cada narración ya sea en espacios oficiales como en el ritual de Guayusa a partir de la madrugada, o en otros espacios como en el bosque o dentro de la Aja (huerta)- tiene una función pedagógica, es decir, cada mito transmite una enseñanza y establece un parámetro de conducta para el presente (Mader, 1999, 68). El presente mito da muestra de la función pedagógica que tiene

en la sociedad shuar. El mito que presento a continuación fue relatado por Shakai en 1955, en Sevilla Don Bosco al misionero Siro Pellizaro:

La plantita sau, antiguamente era hombre shuar. Apenas se casó, en lugar de vivir algún tiempo en la casa de los suegros, para recibir la formación matrimonial, con su joven esposa, se escapó de su tierra. Sin motivo alguno celaba mucho a su mujer. Cuando ella iba a la huerta, él se escondía en la selva, echando unos silbidos provocativos. Si ella se volvía hacia atrás para mirar, él la golpeaba brutalmente en la cabeza con el machete, regañándola ¡desgraciada, miras atrás porque tiene algún mozo aquí escondido, que te espera! la maltrataba mucho. Por esta razón, ella andaba siempre con la cabeza agachada, en compañía de su bebecito. Llevaba consigo también el pincho de labranza (wai), para defenderse de los golpes del marido. Un día, mientras estaba trabajando en la huerta, llegó un enorme jaguar, (shiashia). Siendo muy agresivo ella se puso a gritar con voz en cuello: - Sau, viene el tigre-. Metiendo rápidamente los tubérculos de yuca en el canasto (chankin), agarró su hijo y, andando escondida, corría gritando sin parar: el jaguar me come-. Pero el enorme tigre, logró darle alcance. Aunque la mujer se defendiera valientemente con el punzón, a causa de muchos rasguños, su cuerpo se había transformado en una gran mancha de sangre. El tigre atacaba siempre más furioso. La mujer ensangrentada, recogiendo todas sus fuerzas, lanzó un último grito: Auxilio, el tigre me come-. Entonces, el marido se acercó armado de lanza, dominó fácilmente el felino, que se alejó bramando. La mujer cayó al suelo extenuada, arrojando sangre por la boca. Aunque su esposo la mirara sin compasión alguna, Shakaim Dios sintió tanta pena, que lloro amargamente. Luego, indignado contra Sau, lo maldijo diciendo: Tu serás una planta, que recuerde para siempre a los hombres su deber de respetar a la mujer (Pellizaro, 2009: 289 – 291).

Desde una interpretación misionera, Pellizaro expresa que el mito cumple funciones en que la joven pareja debe ser guiada por hombres de experiencia, para que aprendan el respeto recíproco y sus obligaciones matrimoniales, ya que la joven esposa, que no tiene el cariño de su esposo y de sus padres corre el riesgo de perder su vida y la de sus hijos (Pellizaro, 2009: 292). Pero paradójicamente, la interpretación misionera no muestra la condena del mito sobre la figura de Sau (sexo masculino) por las acciones mal encaminadas, como alejarse de las alianzas matrimoniales. Además, la mala conducta es castigada por los dioses o héroes culturales, por el incumplimiento de las normas o deberes; en muchos casos con una anulación de cierto estado paradisiaco y estableció el status quo del trabajo duro (Mader, 1999: 74).

La búsqueda de visiones: Arutam

Las visiones son vistas en muchas sociedades indígenas como en los Innu (Cf. Laeacock, Eleanor, 1981 o film Black Robe) como elementos indispensables en la dinámica social, siendo parte de proceso cognitivo religioso. Las visiones son inducidas mediante el ayuno y/o la ingestión de plantas sicotrópicas (Mader, 1999: 157). En la sociedad shuar las visiones no se limitan a la esfera chamánica, sino están abiertos a muchos miembros de la sociedad.

La búsqueda de visiones puede realizarse de manera colectiva o individual, es decir, está abierta a todos los miembros de una sociedad y constituye un requisito para conducirse apropiadamente en distintas esferas de la vida (Cf. Mader, 1997). Es decir, las visiones no es exclusividad dentro del contexto de la guerra (*meset*) como sostiene Harner, (1994/1972), sino abarca todas las dimensiones de la vida de un Shuar.

La visión está muy ligada a la concepción de *Arutam*. En 1935, Karsten denomina *arutama* como “los viejos” debe entenderse como los primeros ancestros de los jíbaros, que eran grandes guerreros. Más adelante, Karsten expresa que la mayoría de los *arutama* son demonios animales y otros en forma de fenómenos de la naturaleza. Pero explica que, a pesar de ser considerados como muy malignos, estos aparecen en las visiones como amigos y consejeros (Karsten, 2000 (1935): 326). Es decir, a pesar que Karsten está inmerso en un contexto de describir las prácticas religiosas de los Shuar como pura demonología, se observa en la obra de Karsten una crítica a estas posturas, pero no descarta en su lenguaje el uso de estas denominaciones al referirse a los Shuar. En 1972, Harner reduce la búsqueda de las visiones del espíritu *Arutam* con los conflictos armados. Expresa: “cuando uno ha obtenido un espíritu arutam, generalmente le invade un tremendo deseo de matar. Es ordinariamente solo una cuestión de pocos meses antes que el participe en una expedición de matanza. Si es jovencito acompañará a su padre. Las pocas mujeres que poseen espíritus arutam matan principalmente por medio de la comida o chicha de yuca envenenada” (Harner, 1994 (1972): 169). Elke Mader en su libro metamorfosis del poder (1999), critica a Harner en reducir la búsqueda de visiones al ámbito de la guerra, y como una búsqueda individual en las cascadas (*tuna*), ya que, olvida que las mujeres también buscan visiones

pero en las huertas (aja), y la definición de los Shuar como pueblo de cascadas sagradas es muy reducida, debido a la amplitud semántica de la búsqueda de visiones (Mader, 1997: 1999).

La interpretación desde los misioneros salesianos, tanto Pellizaro (2009), como Aij Juank (1984) subrayan que el concepto de *Arutam* es clave para la comprensión de toda la mitología, es decir, toda la mitología shuar podría denominarse como mitología de *Arutam* (Aij, 1984, 38). Pero estas interpretaciones están fuertemente influidos por la política misionera llamada inculturación con una visión cristiana de la cultura, en que todas las culturas posee semillas del verbo (Dios), que la evangelización las perfeccionará, en este contexto se entiende que: “Arutam es Dios Omnipotente que vive en la Tuna, cascada sagrada, desde toda la eternidad. Es el verdadero Dios, porque no tiene ni principio ni fin, es creador y señor de todas las cosas: omnisciente, omnipotente e absolutamente invencible. Llega a los shuar por medio de los ríos. Por esta razón los Shuar lo llaman con las plegarias *ament*, construyendo capillas *Ayamtai* cerca de los ríos y las cascadas” (Pellizaro, 2009: 13). El problema que surge en ver la cultura Shuar con ideas cristianas, reducida a introducir palabras Shuar dentro de significados cristianos, que no permiten ver la riqueza cultural de la mitología Shuar. Pero, la interpretación que tienen los Shuar es diferente, como explica:

“Otra vez mi madre me dio, maikíua, teñía entonces doce años y me acuerdo bien de todo. Aprendía como se tiene ganado y caballos, y en la visión obtuve estas aptitudes. Vi a un hombre vestido con un mantón, que me decía: “parezco un hombre pobre, pero no soy pobre. Veme, soy hijo de arutam, soy hijo de Dios, veme, puedo usar mi poder en todo lado, nadie habla mal de mí” Así decía, y entonces me mostró un inmenso pasto, donde también se escuchaba el mugir del ganado. Eso me mostró, un pasto verde y el ganado en una fila, uno tras otro (Citado por Mader, 1999: 221).

Se puede interpretar esta visión en un sentido de inculturación a la inversa, es decir, se utiliza palabras del cristianismo dentro del sentido de las ideas tradicionales: aquí no es que *Arutam* se convierte en Cristo, sino Cristo en *Arutam* (Mader, 1999, 222). Este mismo proceso lo describe Blanca Muratorio entre los Napo- Quichua (1987; 1992; 1995).

Pero, Chimkim, (1987), expresa que Arutam es la fuerza que le permite vivir como pueblo a pesar de la colonización. “Como las demás culturas, el pueblo Shuar también buscó encontrar el fundamento de su vida para asegurarla. ¿Qué encontró? Lo que yo sé es que dio mucha importancia a buscar un ser superior quien le proteja y le salve del peligro, a ese ser superior lo llaman Arutam” (Chimkim, 1987: 15). Chimkim, fundamenta que según el mayor Vicente Yuma a quien entrevistó, expresa que “mi papá no me enseñó a ir a la chorrera, ni me dio de tomar floripondio, yo mismo con la ayuda de otros mayores he crecido” (Vicente Yuma, 1984 entrevistado por Luis Chinkim). De esta entrevista se fundamenta que Arutam es esa fuerza de poder que permite al niño y al joven crecer, tener el don y la habilidad de formar un hogar y organizar una casa y criar a sus hijos (Chimkim, 1987: 16). Podemos, decir que es una fuerza de poder que permite a los Shuar crecer y construir la sociedad shuar, donde la formación de la persona está ligada con la formación social.

En este sentido, comparto con la concepción de Mader en comprender a Arutam desde una perspectiva multidimensional. Por una parte se refiere a una forma determinada de poder espiritual que un hombre puede alcanzar en una visión. Por otra parte, se denomina Arutam a las apariciones que se producen dentro de una visión. Además, el concepto Arutam abarca también aquellas personas de la mitología que tienen mucho conocimiento y poder, y pueden ser denominados como héroes culturales o dioses (Nunkui, Etsa, Tunski, Shakáim, Ayumpum), estos Arutam míticos son inmortales, que no solo actúan en tiempos míticos sino que sus actos se extienden en diferente intensidad hasta el presente (Mader, 1999: 90 – 91).

Parentesco y género

Uno de los principales aportes de Levi - Strauss es que el sistema de parentesco se comprende más por el lado de la Alianza que de acuerdo a un ancestro común. Según Lévi-Strauss el motor de la dinámica social es la reciprocidad o intercambio entre familias. El intercambio no puede ser visto solo por un carácter económico, sino que posee una significación a la vez social y religiosa; mágica y económica; utilitaria y sentimental; jurídica y moral (Lévi-Strauss, 1888: 91). La reciprocidad tiene una característica que

ofrece un derecho de dar y se impone una obligación al recibir. Pero, como afirma Claude Meillassoux la reciprocidad se trata de una ideología igualitaria que oculta y conserva las relaciones de explotación,... que en economías de caza y recolección la restitución es menos necesaria (Meillassoux, 1977: 99). Es decir, lo que no se aclara en el aporte de Levi-Strauss es que los intercambios son también fuentes de prestigio y de poder.

El sistema de parentesco en las distintas sociedades o grupos se construyen por dos categorías principales: la consanguinidad o la alianza (afinidad). El sistema de parentesco es una red que designa las relaciones entre diversas generaciones y funciona para determinar la jerarquía y el status en el grupo. En este sentido, Mader identifica a los Shuar con una descendencia bilateral (Mader, 1999: 378), pero encuentro una contradicción con referencia a su descendencia. Por un lado, entre las observaciones entre Rafael Karsten “Los jíbaros, debería anotarse son gente estrictamente paternal, ellos se reconocen descendientes solo por la línea masculina, mientras las mujeres quedan fuera de esto” (Karsten, 2000, 153), y las observaciones de Perruchon “anteriormente no era posible poseer tierra, sino la costumbre era heredar de la madre a la hija a través del principio uxorilocal” (Perruchon, 1997a, 50). Ante esta problemática, encuentro un relato de José que en una entrevista afirma:

“yo me case con mi esposa y fui a vivir con mis suegros por algunos años, luego compramos un sitio donde vivimos ahora. Pero antiguamente, el periodo de vivienda en la casa de los suegros era temporal, luego regresaba a una finca que le daba el padre del novio. Ya que, la herencia se transmitía de padres a hijos varones, las mujeres no tenían problemas porque iban a las fincas de sus esposos, y se mantenía un equilibrio, este principio quedo hasta aprobado en la Federación Shuar. Pero ahora ya no se da eso, todos los hijos sean varones y mujeres tienen derecho a la herencia” (Entrevista Personal, 16.05.10).

En este sentido, existe entre los Shuar residencia uxorilocal. Donde, el novio vivirá algunos años en la casa o territorio de sus suegros como elemento de recompensa que ofrece la familia del novio a los consuegros por la pérdida de servicios productivos y reproductivos de su hija. La interpretación que realiza José estaría de acuerdo con la posición de Rafael Karsten, en que la forma de descendencia entre los shuar es doble, se reconocen las parentelas tanto de la madre como del padre, pero cierta propiedad en este

caso tierras, conocimientos y espiritual se trasmite de padre a hijo y de igual forma de madre a hija, que según José excluye la herencia de tierras. Pero este análisis nos lanza a la comprensión de las nociones de territorio que se manejaban en los pueblos shuar antes de la presencia evangelizadora salesiana.

Pero ante la pregunta en como los estudios de parentesco iluminan la comprensión de los sistemas de interacción social y decisiones políticas. Tanto Mader como Harner, sostienen que las interrelaciones entre distintas comunidades locales tienen lugar entre distintos planos: por un lado, la alianza del matrimonio que une diferentes grupos locales y crea relaciones sociales que involucra tanto a comunidades cercanas como alejadas desde el punto de vista espacial y de parentesco. Y por otro lado, muchas personas están unidas por relaciones comerciales o alianzas formales más allá de las fronteras étnicas. Estas asociaciones existen en la esfera económica, en relación con los conflictos armados y el chamanismo (Mader, 1999: 377).

El matrimonio tanto en Mader como Karsten es entendido dentro de un campo de alianzas entre grupos, por este motivo expresa Mader que el sistema de parentesco dentro de los “Shuar” como un sistema flexible, que es fácilmente manipulable las obligaciones sociales respectivas dependiendo de la distancia genealógica (Mader, 1999: 379). A los términos de parentesco se puede anteponer los prefijos nekas (verdadero) y kana (separado) que expresan la cercanía y la distancia social. Las comunidades domesticas en ningún sentido son unidades cerradas, se establecen relaciones sociales, económicas y emocionales con otras comunidades. Pero preferencialmente el matrimonio tenía que realizarse entre primos cruzados pero se deja una amplia alternativa: José ante este hecho explica “tu Diego (refiriéndose a su hijo) tendrías que casarte con tu prima la hija de mi hermana (Kia), o con Glenda la hija de mi otra hermana o mi hija (Lorena) tendría que casarse con el hijo de mi hermana” (entrevista personal, 16.05.10). Pero como expresa Harner, Mader y Karsten: el hombre tiene una gran alternativa de encontrar su compañera de matrimonio lejos de parentela y esto implicaría salir de su lugar natal debido a la matrilocalidad temporal (Harner, 1994: 117). Pero también el padre de familia está ansioso de casar a su hija con el joven que más le gusta y de cuyas cualidades tiene una alta opinión

(Karsten, 2000: 153). A pesar de establecerse reglas en torno al matrimonio también existen flexibilidad, pero como indica Karsten existe un principio que permitirá la preferencia de socios de un matrimonio, y serán las capacidades personales. Por ejemplo. José con referencia a que su hijo desea casarse con Alba, él expresa que no está de acuerdo, ya que mi hijo es profesional y su esposa tiene que ser profesional, pero como Alba no es profesional no se puede casar con mi hijo” (entrevista personal, 16.05.10). El prestigio de una persona será un elemento fundamental debido a sus capacidades especiales en la esfera económica, social y ritual. La acumulación de estatus se da en un gran anciano (úunt) que es el centro que aglutina a sus seguidores, cumple las funciones de coordinación de los trabajos comunitarios, dirección de ceremonias y papel central en los conflictos armados (Mader, 1999: 382). Relacionando con las investigaciones realizadas entre indígenas amazónicos del Perú, Veber (1997) y Kensinger (1997) entre los Asheninka y los Cashinahua sustentan que el liderazgo político de un hombre depende del carisma personal – talento del esposo en la política como en el trabajo del desmonte- y que sea respetado como líder por sus mujeres y parientes consanguíneos, y que la institución política no está preestablecida. Veber introduce un tema que ni Mader, ni Harner trabajan sobre los Shuar, y se refiere la importancia de la opinión de las mujeres en fomentar el prestigio de un úunt (Veber, 1997). Mader, trabaja este tema pero lo realiza desde un punto de vista, en que el matrimonio se mira como un espacio en que un hombre de éxito incrementa el prestigio de una mujer y de igual manera una mujer de éxito contribuye a aumentar el prestigio de la esposa (Mader, 1999: 387).

En este proceso de alianzas es entendida la poligamia. Karsten fundamenta que la poligamia entre los shuar se sustenta en razones más prácticas, como “tengo una casa grande y necesito muchas mujeres”, u otro motivo que no puede negarse es el gusto de los hombres por la variedad (Karsten, 2000: 154). Pero Harner, no mira la poligamia entre los shuar como simples necesidades prácticas, sino que está relacionada con la productividad para la subsistencia de la familia, ya que el prestigio de una persona es grandemente afectado por su generosidad en ofrecer chicha y comida (Harner, 1994: 101). Pero Mader, encuentra que la alianza matrimonial no es evento cerrado que se produce una sola vez, sino un proceso que tiene lugar durante toda la vida de un hombre. Siguiendo con este

razonamiento, la poligamia es entendida como una intensificación de las alianzas con el suegro. Se trata de aumentar las cualidades productivas y sociales de mujeres que son imprescindibles para que un hombre logre un mayor prestigio social (Mader, 1999: 387 – 388).

Pero la poligamia poco a poco ha desaparecido entre los shuar de frontera, por ejemplo todos los profesores shuar del Instituto de Bomboiza son monógamos, y la poligamia es referida mas como un ideal de parte de los varones, pero fuertemente criticada por las mujeres. En este proceso de transformación de polígamos a monógamos, la evangelización ha tenido un impacto impresionante. Como acuña Rubenstein, que la estrategia de la evangelización se dirigió a la educación de los niños shuar (Rubenstein, 2005: 33), por la dificultad de los adultos shuar de aceptar las exigencias de evangelización que era: bautizarse y celebrar el matrimonio para entrar en el Reino de los Cielos. La transformación dentro de la sociedad Shuar fueron profundas como: las misiones se convirtieron en los lugares centrales proveyendo estructura a la sociedad shuar; además los niños proveerían nuevo estilo de jerarquía como ciudadanos subordinados al estado y serían los personajes centrales en la sociedad shuar (Rubenstein, 2005: 34). Esto se explica en que los centros se formaron como una estrategia de defender las reserva shuar, donde los graduados de la misión se encontraban en espacios privilegiados para liderar los nuevos centros, al ser los mejores intermediarios entre los shuar y los ecuatorianos (Rubenstein, 2005: 39).

La misión también fomento el disciplinamiento de nuevas formas de alianza matrimoniales a través de un aparato como el Internado. Como expresa Vicente Jintiach, los nuevos matrimonios se formaban dentro del internado, con la esperanza de ser los nuevos modelos familiares de vida cristiana. Explica Vicente Jintiach:

“que una pareja de enamorados se entrevistaba una o dos veces a la semana; eso sí, según el criterio del superior y la superiora. Generalmente, la entrevista era realizada en un cuarto cerrado, siempre con la presencia de una madrecita, que, en verdad en lugar de ser una orientadora, se convertía más bien en juez, en asistente con la manía de sentarse al frente o a lado de la pareja, que envés de conversar y planear el proyecto del futuro hogar, se pasaban conversando por horas de otras

cosas que no venían al caso. Esto lo hacía por el temor de que dirán la madrecita. El presente caso se conoce por experiencia directa” (Jintiach, 1972: 48).

Pero explica en como la moral católica dirigida al control de sexualidad ha sido un elemento fundamental en control de la sociedad Shuar. La presente información se referiré a mi permanencia en el Internado de Bomboiza (2004 – 2006). Cuando llegue a la Misión de Bomboiza como nuevo asistente del internado; me impactó las estructuras que diferencian a las jóvenes mujeres shuar de los hombres. Los jóvenes que pasan en la Residencia Domingo Savio, son formados por los salesianos varones, que tienen total autoridad sobre los internos y de igual forma en la Residencia Santa Teresita, las mujeres salesianas sobre las jóvenes shuar. Las viviendas son separadas y unidas únicamente por la Capilla, los únicos momentos de integración se dan en el culto, en los Rosarios (Plegarias a la Virgen María) y en las eucaristías; pero la capilla está dividida en zona de mujeres y una zona de varones, y durante las celebraciones litúrgicas está prohibido mirarse entre mujeres y hombres. Para ejercer un mayor control, los asistentes de los jóvenes y las jóvenes se ubican en la parte posterior. El control de la disciplina es el mayor trabajo que realizan los misioneros dentro de un internado, con la finalidad de que los jóvenes aprendan a ser obedientes, ágiles, y excelentes trabajadores. Mi estancia, en el internado de Bomboiza no estuvo ajena de esta práctica y política misionera.

Las dos residencias no comparten ni sala de estudio, ni comedor, ni canchas para el deporte, tampoco los mismos lugares para el trabajo agrícola. Pero las barreras materiales y la dictadura misionera no eran obstáculos para fomentar ciertos encuentros entre chicos y chicas, y si estos encuentros eran descubiertos eran sancionadas con llamadas de atención en público o con amonestaciones privadas en la oficina del director de la misión. En otras palabras los encuentros entre chicos y chicas eran más vistas como pecados.

La división de tareas dentro de la misión, mostraban el ideal de familia cristiana que deben reproducir los jóvenes shuar internos. Como se muestra en estos acuerdos son construcciones históricas, es importante resaltar el acuerdo escrito en forma manuscrita en 1943, entre el padre Natale Lova primer Director de la Misión Salesiana de Sevilla Don Bosco y las Hermanas Salesianas que reflejan una práctica de las relaciones entre

misioneras salesianas y salesianos que subsiste hasta la actualidad: “entre las obligaciones de los padres esta: dar la comida: yuca, papachina, plátanos, manteca, carne, leña, para ambas comunidades. Dar el servicio religioso. Dirigir las construcciones y reparaciones, según ordene los superiores. Mientras las obligaciones de las madres: es el servicio de cocina para ambas comunidades. Lavado y arreglado de ropa para hermanos (salesianos), niños y culto. Contribuyen, en agricultura, con dos días de trabajo con las niñas semanalmente. Servicio de botica para ambas comunidades” (Reglamento, 1943, Sevilla Don Bosco). Pero es importante percibir los motivos por los cuales no se cree oportuna una división entre misioneras y misioneros.

Dificultad de conseguir trabajadores para la agricultura. El terreno de la Misión de Sevilla es apenas suficiente para los salesianos y no admite división. Con la división vendría a formarse dos reinos en lucha por peones, compras, paso del río. Dificultad de entenderse con respecto a los futuros matrimonios cristianos... En caso de separaciones, como las madres podrán sistemarse en trabajos de construcciones y reparaciones cuando resulta sumamente difícil hasta para los padres, que en muchos casos tienen que troncar en carpinteros, albañiles, mecánicos.

No se piense que sea fácil conseguir una persona de confianza para el cuidado del ganado, de las provisiones. En caso de reparación no piensen las madres que los salesianos se metan a dirigirles trabajos construcciones y reparaciones.

Conclusión: a mi parecer una separación como la que se proyecta, sería un empezar de nuevo, los trabajos de agricultura, en una terrible selva, lo que exige cuando menos unos tres años de intenso trabajo de varios hombres, con buenos medios a disposición, teniendo en cuenta que ninguno de los hermanos está dispuesto a ceder terrenos cultivados (sin consumo de ello), terrenos que han costado enormes sacrificios y la salud de los mismos hermanos (Lova, 1943, manuscrito).

La cita muestra una clara división de roles y géneros basados en el sexo, en el que se ocultan diferencias de poder, ya que, las construcciones de género son un espacio primario de poder (Scott, 1996 /1986).

Estas prácticas misioneras configuran todas unas relaciones entre misioneros y Shuar permeadas por el paternalismo, ya que los misioneros son proveedores de recursos espirituales de salvación y de recursos materiales a través de la educación. Pero no podemos cerrar los ojos en que las prácticas de resistencia de parte de estudiantes hacia los

misioneros han ocasionado la búsqueda de nuevas formas de gestión del internado. Pero en nada oculta las diferencias de poder y las construcciones de género como un espacio primario de poder (Scott, 1996 /1986).

Alianzas comerciales

Los Shuar a pesar de ser grupos autónomos desde el punto de vista político y económico. Tanto Harner como Mader encuentran que las relaciones de parentesco por afinidad son más fuertes que las de cognados, llegando a afirmar que los Shuar crean lazos sociales haciendo amigos (*Amikri*) en una manera formalizada mediante el intercambio de bienes. Estos socios pasan a ser mutuamente obligados el uno por el otro, en un grado superior a las obligaciones que tienen entre sí los hermanos (Harner, 1994: 152; Mader, 1999: 390). Esta relación es parecida a la pseudo – parentesco que entre los hombres corresponde a la relación de hermanos reales (*nekas yatsur*) o primos cruzados reales (*nekas sair*). De esta manera expresa Mader, se integran en una estructura de deberes y derechos recíprocos y obligatorios, incluyendo la participación ilimitada en conflictos o incursiones guerreras.

Los actores dentro del proceso de socios comerciales incluyen también a hermanos, padres e hijos con la finalidad de formalizar su sentido de obligación mutua. Pero también los socios comerciales como expresa Harner vienen de otros grupos (Harner, 1994: 152; Kelekna, 1991: 265). Como afirma Levi – Strauss, el intercambio entre socios comerciales no se da con el fin de acumular sino de distribuir (Levi-Strauss, 1988: 94), ya que esto permitirá ganar prestigio y poder entre su parentela. Estas redes de comercio han permitido a los shuar del interior proveerse de machetes, hachas y armas y de igual forma los shuar del exterior de la provisión de artefactos de indígenas como bodoqueras, curare, etc. (Harner, 1994: 153). Las relaciones con un socio comercial son más fuertes que entre una parentela, ya que al perder la obligatoriedad de los socios en el ritual, estaría en peligro su prestigio y su seguridad.

Mader centra estas relaciones no tanto dentro del campo de intercambio de bienes comercializables sino en la cooperación, a través de las invitaciones a cooperar que realizan entre su parentela y otros grupos vecinos. Los invitados tienen la libertad de responder

recíprocamente y así establecer una cercanía social. En este sentido las invitaciones encierran tanto una dimensión económica como política: la primera consiste en una acumulación temporal de fuerza de trabajo y conocimientos; la segunda en una demostración y puesta en escena de las relaciones sociales y el status (Mader, 1999: 391).

La importancia del conflicto

Dentro de la Sociedad Shuar los hombres guerreros - los que había matado a su enemigo- podían alcanzar un elevado estatus social. Una persona para establecerse como *uunt* tenía que sacar a relucir sus habilidades y valor en varios conflictos, como sostiene Hendricks, “un Kakaram tiene alta reputación por su habilidad de cazar, su fuerza física, su generosidad, su conocimiento de la mitología, el ritual, la naturaleza y su capacidad de oratoria” (Hendricks, 1996: 140). Pero como afirma Harner: “La vendetta es un estado de la mente tanto como un modelo de conducta exterior” (Harner, 1994 (1972): 180). Mi presencia en Bomboiza, sustenta que los conflictos permanecen en una separación permanente entre grupos cambiantes de amigos y enemigos, y aunque los problemas ya no se resuelven a través de las armas, los conflictos y la respectiva formación de alianzas sigue siendo la piedra angular de las agrupaciones sociales (Mader, 1999: 394).

La composición de las alianzas sigue los mismos principios de las alianzas de guerra, las que se basan en las relaciones de parentesco y depende del estatus del anfitrión; pero hay que tomar en cuenta que la pertenencia a un grupo u otro es manipulable, y depende de los ánimos recientes como de los pasados y con el carisma que se convoca a la participación (Mader, 1999: 398). Además, debemos tomar en cuenta que la formación de alianzas se basa también en enemistades nacidas en conflictos pasados y que las alianzas constantemente se vuelven a recrear en cada acción. Este argumento, de la conformación de alianzas y de parentesco es imprescindible comprender para descubrir el grado de implicaciones, que surge entre misioneros salesianos y shuar por el control de la administración educativa en territorio Shuar. A pesar que, los profesores Shuar son conscientes de que el Instituto de Bomboiza es fisco - misional, y todo docente shuar que llegue a ser Rector de la institución sabe que es un administrador de los salesianos; pero este principio es muy complejo, ya que la presión que ejercen de parte de los profesores,

alumnos y misioneros por elegir tal o cual persona, es un proceso de negociación permanente.

En este punto es importante analizar en qué sentido, el conflicto educativo nos permite comprender las nuevas formas de organización política y económica presentes en la sociedad shuar como descentralizadas, evasivas y dispersos. Este tema lo trabajaremos en el capítulo III, pero como afirma el trabajo de Rubenstein, “que no considera al conflicto como una ruptura en el orden social ideal (que necesita ser resuelto) sino más bien como rasgo vital de la vida social... las disputas entre los shuar que parecen estar resueltas a menudo permanecen irresueltas. Los medios por los cuales aparentemente se resuelven determinados conflictos a menudo generan otros nuevos. De manera que el conflicto no es una ruptura sino más bien un elemento de las relaciones sociales” (Rubenstein, 199: 46 citado por Mader, 199: 433 – 434).

En este sentido, el conflicto se convierte en una parte constitutiva de la sociedad shuar, con el principio de “no resolución del conflicto” pero al mismo tiempo es el mecanismo de dinamismo dentro de la sociedad shuar, en que el conflicto destruyen lo que han logrado y continúan logrando mas. Rubenstein, muestra que además de las arenas de conflicto tradicionales como es el espacio de acción chamanica, aparecen nuevas arenas de conflicto; como el papel de la misión, la presión colonizadora de la migración, el nuevo papel de la Federación Shuar luego de la eliminación del tutelaje de dicha organización por parte de los misioneros (1969), la escolaridad y profesionalización, los nuevos proyectos de desarrollo. En este sentido, el capítulo III mostrará la configuración del conflicto educativo y el papel de la Iglesia Católica en la Evangelización de los Shuar.

CAPÍTULO IV

CONFLICTO EDUCATIVO ENTRE MISIONEROS SALESIANOS Y “SHUAR” EN LA PROVINCIA DE MORONA SANTIAGO

Introducción

El presente capítulo reflexiona el conflicto suscitado por la fiscalización del Instituto de Bomboiza, ocurrido en abril del 2002, en la comunidad de Pumpuis, de la parroquia Bomboiza (con población mayoritariamente shuar) en el que se ubica la Misión Salesiana desde su fundación en 1951. “Fue un día martes, donde educadores y familias reclaman que las tierras en la Misión Salesiana de Bomboiza les pertenecen y exigen que se pasen los activos de la Misión Salesiana a nombre de la Asociación de Bomboiza para declarar la fiscalización del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar Achuar de Bomboiza” (Documento, Acta de Compromiso, 3.04.02).

Es decir, para estudiar el conflicto educativo y descubrir las lógicas de operación de cada actor en la “aparente fiscalización” de la Educación Shuar, es importante relacionar su análisis con el estudio de la invasión de tierras. Ya que, la colonización del oriente, de su recurso tierra fue estudiada desde la influencia de la colonización en la explotación y marginación de los Shuar (Analuiza y Segovia, 1978 y Salazar, 1986). Pero, se olvida la influencia de las misiones en la configuración de la estructura agraria del oriente ecuatoriano, por su papel de constituir las reservas indígenas desde 1944, y de sus legalizaciones globales en la década de los sesenta y setenta.

En este capítulo relaciono los conflictos de invasión de tierras de la Misión Salesiana y los reclamos por la negligente administración educativa salesiana, que tendrán su punto máximo de evolución, en abril del 2002. La Misión Salesiana de Bomboiza se convierte en una punta de lanza, para analizar la relación de la iglesia, estado y pueblos shuar, y por último, la realidad de las instituciones fisco-misionales en la comprensión de la realidad educativa ecuatoriana.

La formación de las reservas Shuar

La hegemonía de la Misión Salesiana en la Provincia de Morona Santiago abarca los ámbitos políticos, educativos, económicos y sociales, debido a que los misioneros son legalmente los tutores de los shuar de forma jurídica desde los contratos celebrados entre el Estado Ecuatoriano y la Congregación Salesiana en 1935 y renovado en 1944 por un tiempo de duración de 25 años.

Una de las principales funciones de la misión salesiana se enfocó en la formación de poblados, de organizarlos, para convertirlos en ciudadanos para integrados al estado nación (Cf. Rubenstein, 2005). El proceso de organización aparece como una condición sine qua non frente a la colonización nacional financiada por el estado ecuatoriano, y a la colonización semidirigida y espontánea en el Oriente en la década de los sesenta y setenta ocasionada por la crisis de producción agrícola en la Sierra Sur (Cf. Salazar, 1986). Pero, además, de la organización de los Shuar, la formación de escuelas y del desarrollo de proyectos agrícolas se convertirán en la misión de los misioneros. En efecto, en cada obra misionera del oriente se puede encontrar obras educativas como colegios o escuelas, granjas agrícolas en el que se enseña a través del trabajo una nueva forma de ser Shuar e integrado a la sociedad nacional.

El Convenio de la tutoría legal de los Shuar duró 25 años (desde 1944 a 1969), pero el apoyo del estado a los programas misioneros educativos y sociales por medio de escuelas y programas de desarrollo agrícola perdura hasta la época (Decreto ejecutivo #1780, 2009). En este proceso, la iglesia se convirtió en un actor elemental del desarrollo de la provincia de Morona Santiago en el siglo XX. Pero dentro de los misioneros las prácticas son diversas para encarnar la evangelización en el pueblo Shuar señala Colajanni (2008) que algunos misioneros optan por una pastoral anti – institucional testimonial, como la del Padre Luis Bolla; otros por la investigación antropológica como Juan Bottasso y Siro Pellizaro; otros, por la educación Bilingüe como Alfredo Germani; otros, por la modernización técnica y política como Juan Shutka, todas estas líneas confluyen en un trabajo colosal, que lo muestra Filiberto Rodríguez superior salesiano en su informe de clausura de la visita a las comunidades salesianas del Ecuador:

“Comienzo diciendo que sí sin los salesianos el Ecuador no sería el mismo, en estas misiones de Oriente los salesianos lo han hecho prácticamente todo... Han construido capillas, creado comunidades y formado catequistas en todos los rincones de la selva; han abierto caminos, construido puentes y carreteras, campos de aviación para que llegaran sus avionetas donde la selva impide cualquier otro medio de transporte, han creado escuelas, colegios, internados, con unas redes e infraestructuras educativas envidiables, con la edición de toda clase de libros, revistas, folletos tanto para la formación académica como para la pastoral; han firmado convenios para fomentar la educación directa y a distancia con sistemas radiofónicos o de modo presencial; han construido hospitales, dispensarios, botiquines, el servicio misionero de aviación ha hecho verdaderos milagros para sacar enfermos de la selva; se ha invertido en la formación de líderes sociales y religiosos; se han experimentado e implantado nuevos cultivos agrícolas y se ha introducido la ganadería, se ha creado una emisora que ha sido y es el único lazo de unión entre las diversas comunidades de la provincia de Morona Santiago.(Rodríguez, 2003: 90 -91).

Esta es la percepción que tienen los misioneros de su trabajo evangelizador en el siglo XX. Pero, en todo este trabajo es necesario destacar figuras de misioneros, como el aporte de Juan Vigna, misionero italiano en las relaciones entre estado y misión salesiana, que desde 1941 al 1947 cumplió las funciones de Procurador del Vicariato Apostólico de Méndez. En este período consiguió del presidente Dr. José Velasco Ibarra, y de su Ministro del Tesoro, Don Enrique Arízaga, la primera ayuda económica oficial en la cantidad de 140.000 sucres para el desarrollo de las misiones, además obtuvo la creación de las reservas jíbaras, la exoneración de impuestos a los misioneros, la franquicia postal, la aprobación de la escuela agrícola de Sucua y fue el organizador de las escuelas del Vicariato (Crónicas Misión Bomboiza, 1951 - 1970). En efecto, el misionero Juan Vigna cumplió un papel importante en la configuración de los contratos entre las Órdenes Religiosas Católicas y el estado ecuatoriano que duran hasta la actualidad. Podemos deducir, que los misioneros contaban con un prestigio dentro de las instituciones estatales, que les permitían configurar acuerdos y contratos en los que la iglesia católica disponía de una hegemonía moral que dura hasta el presente.

En este periodo las misiones salesianas concentran sus esfuerzos en la configuración de las reservas shuar que ascienden a 190 Km². (Informe de Pedro Sagasti, 20 de Agosto de 1951), que forman parte de denuncia global del Vicariato. Pero la Reserva shuar de

Bomboiza es dirigida por los misioneros salesianos de la Comunidad de Bomboiza. La configuración de las reservas surge para reclamar el derecho a un espacio de terreno para los shuar, para evitar la explotación por parte de colonos. Con este antecedente se entiende, que la delimitación de la Reserva shuar de Bomboiza se origina según el misionero Antonio Guerrero por la codicia de los colonos:

“El 5 de agosto del año 1959, el padre Ángel Andretta, tutor legal de los jíbaros y superior interino de Bomboiza presento al Instituto Nacional de Colonización, de parte de 116 jefes de familias en representación de 558 ciudadanos jíbaros la denuncia de tres lotes de terrenos baldíos en los que han vivido desde tiempo inmemorables en una extensión de 12.500 hectáreas” (Guerrero, Antonio, 1959: 3).

Los tres lotes de terreno de la reserva Shuar a las que se refiere son: Bomboiza-Cuyes-Chuchumbleta; el Sacramento y Cupiambriza. El 24 de agosto de 1959, se realizan las mediciones por parte del ingeniero topógrafo del Instituto Nacional de Colonización Sr. Alfonso Naranjo, y se eleva el plano de los terrenos de la reserva (Crónicas de la Comunidad de Bomboiza, 1951 – 1970: 53).

Pero el conflicto empezó cuando fueron expuestos los carteles relativos a las denuncias, el día de 12 de agosto de 1959. Señala Antonio Guerrero con un tono de preocupación e impotencia...

... se desato en Gualaquiza una lucha tremenda contra la misión. Unos tantos embusteros alarmaron a la población con la falsedad de que la misión iba a expropiar todos los colonos... de ahí tantas calumnias y mala fe, se empezó a coger centenares de firmas en la forma más baja y provocativa en contra de la obra salesiana. Durante más de una semana Gualaquiza parecía un caos. En vano el superior de la misión de Bomboiza, aseguraba que en ningún momento iba a perjudicarse a nadie, pues ya se había comisionado al vicepresidente Zabulón Ávila para que llevara a todos los padres de la República en Quito, los varios pliegos de protestas. (Crónicas de la Comunidad de Bomboiza, 1951 – 1970: 54).

Este problema llego a tener importancia nacional, cuando a través de los medios de comunicación se critica a los misioneros con títulos como “mas tierras a los curas extranjeros” y la “formación de los latifundios salesianos” (El Mercurio, Cuenca, 3.12.1959).

Para replicar a los medios, Antonio Guerriero manifiesta:

“que los misioneros se basan en el contrato citado del 14 de julio de 1944, con la que se autoriza la creación de las reservas de tierras para jíbaros, con fines de carácter agrícola y beneficio a favor de la raza indígena. Ya que, el compromiso de la misión salesiana es de procurar agrupar a los indígenas de las diferentes secciones establecidas en las cláusulas anteriores en poblaciones permanentes, ordenadas y provistas de los indispensables elementos de subsistencia” (El Mercurio, Cuenca, 3.12.1959).

Los misioneros miran como resultados positivos en la defensa de los indígenas es la lucha por la conservación de sus tierras (Bottasso, 1993, Tomo III, 383), pero esta visión opaca la forma en que se realizó la distribución de las tierras, ya que “de las 12.500 hectáreas, tan solo 4.300 son aprovechables, tocando a cada uno de los 116 jefes de Familias Jíbaras la cantidad de 37.06 hectáreas” (El Mercurio, Cuenca, 3.12.1959).

La Misión Salesiana de Bomboiza con la denuncia global de las 12.500 hectáreas, se reservó para su labor educativa la cantidad de 512 hectáreas, en las que funciona actualmente: dos residencias Juveniles, tanto de varones y de mujeres; el colegio Fiscomisional Etsa, la Granja Agrícola, y el Instituto de Bomboiza.

La formación de la organización Shuar

La misión de los misioneros se modificó de una evangelización centrada en los sacramentos a la formación de comunidades cristianas donde el proceso organizativo es fundamental para cristianizar a los Shuar. Juan Shutka ilustra el cambio que sufrió la evangelización en los Shuar:

“...la creación de la federación cambió también radicalmente el sistema de evangelización, ya te conté que con la creación de la escuela se cerraron los internados porque había la escuela, pero anteriormente lo espiritual y lo religioso era la misión el centro de todo ahí se educaban, ahí se preparaban, ahí se casaban, se iban a la casa, volvían para la fiestas, para los sacramentos. La misión era el centro siempre, ahora al crearse los centros shuar, ya no era la misión sino el misionero que iba a los centros, cambió totalmente el sistema de evangelización y se construyeron capillas y escuelas y se seguía adelante... (Entrevista: 03.05.08).

El problema de organizarlos a los shuar encontró en “el centro” la solución, ya que su dispersión en la selva los hacía vulnerables a la usurpación de los territorios y a su aislamiento del mercado. Los misioneros estaban claros en que la responsabilidad de

formar nuevas comunidades cristianas en la selva sería labor de los exalumnos, pero era conveniente establecer mecanismos para que esto se llevara a cabo. Por ejemplo, en 1956 se estableció un día de trabajo con los grandes (internos mayores de 18 años) que se van a casar (matrimonio), para que trabajaran en preparar sus huertas y su casa. “Esto es muy importante, porque si los que se casan (cristianamente) y no tienen donde vivir y con que vivir, se “remontan”, y adiós todos nuestros sacrificios” (Crónica Misión Bomboiza, 1951 – 1978: 65).

Como señala Rubenstein (2005) el centro, fue la institución clave a través de la cual la Federación Shuar ha promovido la incorporación política de los shuar dentro del estado. El misionero Albino Gomecuello, fue en Sucúa el primer misionero itinerante que se encargó de formar centros con los Shuar debido a la invasión de tierras e injusticias en las relaciones comerciales como expone Juan Shutka:

“Los jíbaros de Asunción de entonces, traían las changuinas de yuca, de papa china, de plátano; y dejan los productos en la tienda de fulano de Sucúa. El negociante ponía el precio de lo que el otro traía. Ahí, si necesitaba las cosas del almacén, el comerciante le daba lo que le pedía, y anotaba el precio de los víveres y el precio de lo que llevaba el shuar... pero el que ponía el precio de los víveres y de lo que el shuar llevaba a cambio era el comerciante. Al shuar ni le ocurría ver los precios, ni entendía si debía o le debían a él. Entonces, sin control ninguno, seguía creciendo la deuda constantemente (Barrueco, 2006: 56).

La propuesta evangelizadora de Albino Gomecuello de formar centros, en el que se despejaba el terreno para construir una cancha de fútbol, y la capilla con la coordinación de un síndico. Esta propuesta fue impulsada por su sucesor el misionero Juan Shutka que llega a Sucúa en 1960, y con su trabajo de registrar en su cuaderno el nombre de las familias y de los hijos, con la finalidad de descubrir la población shuar y sus principales redes de funcionamiento, organizó en septiembre de 1961 una semana de reunión con los líderes familiares. Expone Juan Shutka “Yo escogí tres personas de cada comunidad; y buscaba generalmente a quienes mejor representaban a los clanes familiares; yo calculaba que las familias fuertes estuvieran presentes (Barrueco, 2006: 58). La semana de reunión fue una reflexión sobre temas de tierras, de salud, de educación, sobre la configuración de las tierras comunales. En estas reuniones se configuró el nombre de las comunidades nacientes

como “centros”, y se escogió el nombre para las autoridades: como síndico, vice síndico, secretario y tesorero. Particular importancia tiene la figura del síndico que aparece como orientador económico de la comunidad y es comunicador de todos los problemas religiosos, económicos, educacionales y sociales a los delegados de la Federación Shuar y a los misioneros (Cf. Barrueco, 1968: 60).

La designación de las autoridades las realizaba el misionero, y se reunían mensualmente para coordinar las visitas pastorales; además en esta reunión se estableció un reglamento que fue aprobado por el gobernador de Morona Santiago y el jefe político de Macas. En una posterior reunión se esbozó el Estatuto de la Asociación de los Centros Jíbaros de Sucua y en octubre de 1962 fue aprobado por el Ministerio de Bienestar Social. Las autoridades religiosas motivaron en todas las misiones presente en Morona Santiago para la formación de Asociaciones, y en 1964 se organizó la reunión de todas las asociaciones como: Méndez, Limón, Bomboiza, Sevilla Don Bosco, Chiguaza, Yaupí y Taisha, en este encuentro participaron 40 miembros de todas las asociaciones y se aprobó la creación de la Federación de Centros Shuar en octubre de 1964. La organización de la Federación se dividió en comisiones: de gobierno y colonización, de trabajo y artesanía, de cooperativismo y almacén, de Educación y Cultura Religiosa, de salud y medios de comunicación.

Pero, ¿cómo fue vista la Federación de Centros Shuar por los misioneros? una cita de la entrevista de Juan Shutka puede iluminarnos: “Yo visitaba muchas comunidades constantemente; hacia los cursos de preparación de los ministerios o para los catequistas shuar; celebraba la semana santa en varias Asociaciones: Bomboiza, Méndez, Sucua, en Taisha inclusive; a mí me fascinaba este trabajo para preparar a quienes podrían colaborar algún día en el trabajo de la evangelización” (Barrueco, 2006, 60). Los misioneros dentro de la organización Shuar cumplían el papel de asesores de cada una de las asociaciones, y su finalidad al conformar comunidades cristianas era que sus autoridades fueran ministros y responsables de la evangelización. Es decir, la Federación Shuar aparece como la vasta organización dedicada a la evangelización.

Pero la Federación de Centros Shuar, puede ser vista como un espacio de construcción de una identidad shuar, por un lado articula elementos de la cultura que la evangelización promociona, como las artesanías y la música, mientras que otros elementos los elimina como el chamanismo y la poligamia. Pero a partir de 1969, comienza a aparecer ciertas dificultades entre las autoridades de la Federación Shuar y los Misioneros Salesianos.

Los Conflictos entre actores de la Federación Shuar:

La explicación de los conflictos existentes dentro de la Federación Shuar siguiendo la perspectiva teórica de Rappaport en que: “las organizaciones indígenas latinoamericanas se caracterizan por relaciones internas de naturaleza intercultural que son profundas y de larga data. Las relaciones entre el liderazgo indígena del movimiento y los colaboradores blanco mestizos que trabajan al seno de las organizaciones, son relaciones internas que se desenvuelven dentro de un campo localizado de acción” (Rappaport, 2003: 257 - 258). En este sentido se pueden comprender y descubrir el aporte de misioneros que son sus estudios antropológicos enfocaron de forma diferente su trabajo entre los Shuar (Bottasso, 1981; Aij’ Juank, 1984; Bolla, 1991, Pellizaro 1984); hay que destacar el aporte de antropólogos extranjeros (Karsten, 2000/1935; Harner, 1994; Munzel y Kroeger, 1981/ 1977; Descola 1989) que llegan a describir los cambios en las estructuras de la sociedad shuar por la presencia de nuevas estructuras económicas, sociales y educativas, culturales dirigidas por los misioneros y el estado ecuatoriano. Además, se fortalece organizativamente la Federación Shuar con la terminación del contrato en 1969 entre el estado ecuatoriano y la Congregación Salesiana, y los responsables del desarrollo shuar queda en manos de la naciente Federación Shuar. La Independencia de la Federación Shuar y los misioneros es vista como cierta reserva porque la organización en lugar de seguir su rol en la evangelización de los shuar se transforma en un brazo político de la sociedad shuar. Según, Juan Shutka misionero fundador de la Federación de Centros Shuar (1961), esta organización fue el origen del Movimiento Indígena Ecuatoriano importante actor de la política ecuatoriana actual (Entrevista personal, 3-05-2008). Ya que Miguel Tankamash, fue el Primer presidente de la Federación Shuar, y también fue de la naciente CONAIE.

El primer tópico de discusión entre los Misioneros y los Dirigentes Shuar se refiere a los reclamos de quienes son los fundadores de la Federación y qué papel cumple la misión salesiana dentro de la Provincia de Morona Santiago. Los dirigentes de la Federación Shuar en un manifiesto sin fecha afirman:

Desde hace algunos años hemos tratado de reorganizarnos con el fin de que los asesores religiosos que colaboran con la federación Shuar sean socios y participen con voz y voto en las decisiones de la federación shuar. Por tanto, desde el inicio de la federación shuar los asesores fueron simplemente colaboradores y no fundadores como se los llama. Señores interesados, hoy en la actualidad no hay mucha necesidad que los asesores nos den redactando o haciendo, pues los pocos conocimientos que hemos adquirido y con poca experiencia hace que nos desenvolvemos cada vez mejor (Documento s/f Federación de Centro Shuar).

La imagen que brindan los dirigentes de la Federación Shuar de los misioneros es que son asesores y colaboradores, y se critica el papel de hacedores y redactores asumido por los misioneros. Y reclaman una autonomía para dirigir los procesos de desarrollo de la Federación de Centros Shuar sin necesidad de la administración de los misioneros.

Un segundo debate se centra dentro de las esferas del Vicariato Apostólico y la Congregación Salesiana sobre su nueva presencia dentro de las misiones y su relación con la Federación Shuar a partir de la terminación del Contrato en julio de 1969.

Por un lado, las autoridades eclesiales se centran en que:

“La Federación Shuar fue abarcando poco a poco todos los campos en los que trabajaba la misión salesiana. Naturalmente había campos a los que la Misión, tenía que renunciar por razón de subsidiaridad, como por Ej. La defensa de las tierras, la organización social, política y económica de los centros, la construcción de los caminos, etc.; pero hay otros campos que son propios de la Misión ya sea como Iglesia, ya sea como Congregación. Así por ejemplo la evangelización, educación” (Documento, s/f, Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza).

Ya desde, la década de los 70, sus autoridades eclesiales del Vicariato critican la forma en que la Federación abarca todos los ámbitos de desarrollo de los shuar o mejor dicho, como algunos misioneros fortalecen la imagen de que la Federación debe ocupar la totalidad del desarrollo del pueblo shuar y olvidan la exclusividad de la misión de los Misioneros del espacio de la evangelización y educación. Por evangelización entendemos

según los criterios de la Misión Salesiana: la plantación de la iglesia en un grupo humano. Esta obra moviliza todos los recursos educativos y pastorales típicos de su identidad salesiana (Art. 30 Constituciones de la Congregación Salesiana). Para los misioneros el ámbito evangelizador es inherente al plano educativo y el plano educativo es primordialmente evangelizador, en efecto, al modificar la estructura educativa de las obras salesianas se está discutiendo la función de evangelización dentro de la sociedad ecuatoriana.

Las críticas que aparecen por parte de las Autoridades Eclesiales dirigidas a los misioneros de la Pastoral Shuar⁷: se centra en el desmedido afán de responsabilizar a los Shuar de la promoción en todo campo de sus propios hermanos, el afán de acreditarse, de afirmarse, hizo que llegaran al punto de desconocer la labor de la Misión Salesiana y hasta atacarla. Otra crítica aparece, por el rol homogenizador de todas las obras educativas del Vicariato se rijan de acuerdo al sistema de Educación Bilingüe Bicultural fundado en (1972). Finalmente, no aceptan que desaparezcan las misiones como se encuentra actualmente organizadas: con una escuela, internado, granja, capilla y colegio, por trabajos de misioneros itinerantes en los centros. Juan Shutka describe este proceso de transformación de una forma de evangelizar en el que se “deja la mirada a la misión y se fija en las comunidades” (Entrevista personal, 3-05-2008).

Pero, el Inspector de los Salesianos como responsable de una circunscripción en sus relaciones con las autoridades civiles y los organismos eclesiales y religiosos, (Art. 144, Constitución de la Congregación Salesiana). En una circular puntualiza sobre el escrito firmado por algunos misioneros (1977), que los misioneros no deben olvidar el encargo temporal de sus funciones como asesores de la Federación Shuar. Poco a poco los misioneros fueron alejándose de la Federación Shuar, hasta que actualmente, según el misionero Silvio Broseghini (Boster, 2002) explica la Misión Salesiana vive deslindada del trabajo de la Federación... y por esta razón existen falencias graves dentro de la organización.

⁷ En 1977, el Vicariato Apostólico de Méndez con la finalidad de responder con una propuesta evangelizadora a los shuar y colonos, se dividió la Pastoral en Pastoral Shuar y Pastoral Hispana.

Inicio del desarrollo fronterizo

Pero existe una dinámica que modificara la relación entre iglesia, estado y pueblo shuar, será la firma de la Paz entre Ecuador y Perú, en Brasilia el 26 de octubre de 1998, que conlleva la elaboración del Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza. “donde los dos países fronterizos enfrentados militarmente se convierten en socios estratégicos que encaran juntos, mediante la cooperación y la integración fronteriza, retos comunes de orden social y económico..., en este marco del Acuerdo Amplio se crea el Plan Binacional de Desarrollo de la Región Fronteriza Ecuador - Perú, que además de impulsar la integración y la cooperación entre los dos países, ha considerado la ejecución de programas y proyectos de infraestructura social y productiva así como la promoción de la inversión privada” (Disponible en: <http://www.planbinacional.gov.ec>, 23 -7-10). Podemos decir, que este punto inserta un hito, en que el estado comienza una inversión real en las comunidades fronterizas, desplazando a la Misión Salesiana del desarrollo agrícola y organizativo de las comunidades shuar por instituciones estatales como el ECORAE o ONGs como: COSUDE, GTZ, Fundación Natura. La inversión es alta según datos del Plan Binacional: “que en los diez años transcurridos (1998 – 2008) del Plan Binacional, se ha invertido USD \$ 1.620'985.577 millones, de los cuales USD \$ 718,6 millones corresponden al periodo 1998 – 2006 y USD \$ 902 millones a los dieciocho meses (enero 2007 a septiembre 2008). De este último periodo USD\$ 699,2 millones son recursos ecuatorianos y USD\$ 202,8 millones responden a donaciones internacionales” (Disponible en: <http://www.planbinacional.gov.ec>, 23 -7-10).

Ligado a este proceso de intervención en la frontera, la Constitución del Ecuador de 1998, inserta un proceso denominado “Circunscripciones Territoriales Indígenas”, que encuentra en la Fundación Natura su principal gestor. Vicente⁸ nos describe el proceso:

“Fui contratado por la Fundación Natura en el año 2002, después de haber sido 12 años secretario de la Tenencia Política de Bomboiza, y lo que se buscaba es la formación de las circunscripciones territoriales indígenas, buscábamos una forma con que relacionarla, y encontramos su paralelo en los municipios. Yo reunía a los dirigentes de las comunidades para socializar este proyecto de las circunscripciones territoriales indígenas, de la biodiversidad, de los derechos ancestrales, mi trabajo se

⁸ Utilizó un seudónimo para proteger la identidad del actor

concentro en la asociación de Bomboiza pero el proyecto de Fundación Natura se dirigió a 6 asociaciones de la Federación Shuar” (Entrevista por el autor, 07.07.10).

Como se menciona en la Constitución del Ecuador de 1998, en el Art. 84 se reconoció las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI), comprendidas como demarcaciones territoriales de los pueblos indígenas y afro ecuatorianos siendo parte del sistema de gestión local de los territorios indígenas (Kingman, 2008, 27) pero no fueron efectuadas en su práctica por la justificación legal de que falta leyes orgánicas que viabilicen la constitución. Este proceso siguen en construcción como discute Santiago Kigman en el proceso de la construcción de la Constitución del Ecuador del 2008 refiriéndose al manejo de las CTI, encontró divergencias dentro del movimiento indígena entre dirigentes indígenas de la sierra y de la amazonía por la inclusión social y la diferencia cultural de los indígenas dentro del estado ecuatoriano, debilitando el poder de influencia de las comunidades indígenas en el proyecto de ley por las CTI (Cf. Kigman, 2008).

En este proceso se insertan dos conceptos, uno es el territorio y otro el de derechos ancestrales. La Fundación Natura, en su proyecto de la construcción de los territorios define al territorio como la construcción de fronteras étnicas y físicas y de sistemas de gobierno o gestión indígena que aseguran la gestión de recursos naturales de acuerdo a un sistema cultural, es decir a un conjunto de programas simbólicos, y reglas de uso y manejo del ambiente (Kingman y Nantipia, 2007: 108). Pero, José discute este punto expresando “todos estamos de acuerdo que dentro de la nacionalidad Shuar, tengamos una educación propia, estemos dirigidos por autoridades propias según nuestros códigos de conducta, pero es bonito hablar pero difícil actuar, por ejemplo la mayoría de los profesores del Instituto de Bomboiza y los dirigentes de la asociación tiene a sus hijos en las Instituciones educativas de Gualaquiza” (Entrevista personal, 08-08-10). Pero una expresión de circunscripción territorial es el proceso que lleva el Consejo de Gobierno del Pueblo Shuar Arutam (CGPSHA), en las asociaciones de Mayaik, Santiago, Nunkui, Arutam y Cenepa, sería importante ver sus alcances dentro de la gestión de los recursos naturales y el fortalecimiento de los conocimientos ancestrales dentro de los sistemas educativos, tema que requiere ser analizado en otra investigación.

Formación de la Misión Salesiana de Bomboiza

La formación de la Misión Salesiana con sus obras anexas como capilla, escuela, dispensario médico y granja se inicio en 1951 en el Centro Pumpuis que pertenece a la Parroquia Bomboiza (mayoritariamente indígena) del cantón Gualaquiza en la parte sur de la provincia de Morona Santiago. En 1951, los misioneros dejan su residencia en Gualaquiza para dirigirse a Bomboiza con muchachos shuar, para iniciar una escuela para Shuar.

La misión salesiana de Bomboiza comenzó a ser un centro de desarrollo agrícola en la zona, con la constitución de la Escuela Práctica de Agricultura en 1968, que después en 1970 la escuela agrícola se transforma en el Colegio Fiscomisional de Ciclo Básico ETSA. Pero, ¿cómo influyo la constitución de la escuela agrícola? uno de los principales aportes, fue el fomento de la ganadería y el desarrollo agrícola de la zona.

Pero en la década de los ochenta, en un ambiente social que se valoraba el rescate de las culturas, surge la idea dentro de los misioneros, de conformar un Instituto Normal Pedagógico que forme profesores de la Cultura Shuar que atiendan a los niños y jóvenes del pueblo Shuar (Barrueco, 2003: 63). El Instituto Pedagógico se creó por el Acuerdo Ministerial # 5566, del 4 de octubre de 1982, con el nombre de Instituto Normal Fisco Misional Bilingüe Intercultural Shuar, con un ciclo educativo que dura cinco años de estudio a partir del primer curso de ciclo diversificado, y que funciona desde el año lectivo 1982 – 1983. La creación del Instituto se insertó en los objetivos del Plan Nacional de Desarrollo y con el compromiso de formar los recursos humanos que exige el reto socio – económico y cultural de una sociedad en permanente evolución, como los Shuar. El Instituto pretende rescatar, conservar y desarrollar los valores de la cultura shuar, que tiene dimensiones de una autentica cultura nacional. (El Comercio, 20.01.1983).

Aunque el planteamiento teleológico aparece como revolucionario, es importante descubrir el proceso de implementación del proceso de formación de los profesores para la Etnia Shuar. Como señala Edith Molina Misionera fundadora del Instituto, “la preocupación era como articular los valores de ambas culturas la nativa y la occidental.

Entonces iniciamos un proceso de estudiar a fondo la cultura shuar y verter en los jóvenes moldes de los alumnos, conocimientos de la propia cultura” (Barrueco, 2003: 64).

Edith Molina señala que los moldes de programación y de expresión era de la cultura occidental, ya que la metodología de reflexión sobre la propia cultura estaba tomada de la cultura occidental, pero con la investigación se motivaba para que tomen conciencia de sí mismo, y eso lo pongan en contenidos ya elaborados. No solo que lo vivan, sino que puedan describirlo, expresarlo, definirlo y compararlo (Barrueco, 2003: 71). De esta forma el Instituto de Bomboiza llegó a ser uno de los promotores del Movimiento de Educación Intercultural Bilingüe. A continuación, reflexionó sobre los problemas de invasión de tierras y conflicto educativo, que son problemas interrelacionados que se desarrollan dentro de la institución educativa.

La lucha por el control de la Tierra

La concepción por la propiedad de la tierra de parte de los shuar es una concepción moderna, como lo es la escuela (Rival, 1996; 2000). Ya que los shuar velaban por el control de los recursos como caza y pesca. Por tal razón, la invasión de tierras me interesa porque muestra como los conflictos permanecen en la sociedad shuar como rasgo vital de la vida social y como la tierra se convierte en un recurso de expresión simbólica y de reclamo por participación dentro de las instancias educativas, pero además es un importante espacio para mostrar como la labor misionera muestra su hegemonía en la educación.

Para estudiar la dinámica del Conflicto Educativo entre la Misión Salesiana y los educadores del Instituto Pedagógico y las familias del Centro Shuar Pumpuis, utilizó como fuentes de información: documentos que se movilizaron entre los varios actores con la finalidad de solucionar el problema de la invasión de las tierras de la misión y por la fiscalización de la institución educativa en el período de 1998 al 2010, estos documentos son: cartas de misioneros a sus superiores, cartas de padres de familia al Inspector, informes de auditoría de la obra salesiana, informes de la comisiones, actas de compromiso, actas de las reuniones entre educadores y misioneros. A esto sumó, las actas de las reuniones de padres de familias y del personal docente que labora en la institución educativa, desde el

año 2000 al 2010. A estas fuentes de información se añaden entrevistas a profundidad con misioneros, con profesores y padres de familia implicados en el conflicto, y finalmente las relaciones con material encontrado en el Archivo Salesiano de Quito, especialmente, ponencias de misioneros, documentos conclusivos de encuentros misioneros, estudios de misioneros presentados en los encuentros pastorales, cartas circulares de las autoridades eclesiales.

El debate por la posesión de las tierras de la Misión Salesiana se basa en categorías de parentesco y de alianzas como lo ha señalado Silvio Broseghini (Boster, 2002). Pero me parecen iluminador para analizar el conflicto desde la perspectiva teórica de Lomntiz (1994; 2001), al comprender las relaciones entre individuos a través de un red social, la solidaridad entre los integrantes produce intercambios que pueden ser horizontales, cuando el canje se da entre iguales a través del principio de reciprocidad y el intercambio puede ser vertical cuando se da una asimetría en el intercambio de recursos (Lomntiz, 2001: 179). Y podemos identificar a la familia como la primera red de solidaridad en el que el individuo se desarrolla, pero la amistad es también otra fuente de relaciones. En el caso de los Shuar, Harner ha descrito como las amistades se ha solidificado a través de los intercambios comerciales (Harner, 1994). El sujeto de la invasión de tierras de la Misión Salesiana de Bomboiza es una red familiar a la que llamaremos Sharupi, entre sus argumentos expresan fueron desplazados de los territorios, pues el misionero salesiano Ángel Andretta en la distribución de las 12.500 hectáreas los ubico en un lugar lejano y de difícil acceso. Estas afirmaciones coinciden con el análisis que realiza Teresa sobre el interrogante de cuáles son los motivos que expresan las familias que reclaman derechos de propiedad sobre las tierras de la Misión Salesiana: “primero, que durante el internado hemos trabajado mucho para construir la Misión de Bomboiza, por tanto la misión nos pertenece; en algunas veces hemos sido explotados y no se cumple con los acuerdos establecidos y finalmente, por necesidad ya que no tenemos mucha extensión de terreno” (Entrevista personal, 10.06.10). Estas acciones de la red familiar Sharupi que actúa desde lo ilegal reclamando un espacio para su supervivencia.

Las acciones que la misión salesiana se enfoca en conformar una Comisión que de solución según los términos establecidos por la ley, para desalojar a las personas que arbitrariamente se ubican en los terrenos de la misión. La comisión está conformada por el presidente de la Asociación de Bomboiza, por un docente Shuar de confianza de los misioneros y el Director de la Misión (Inspección Salesiana, 2001: 1). Los encargados de nombrar esta comisión son los misioneros a través de su Consejo Inspectorial, imposibilitando de alguna forma la presencia de la red familiar que se ubica en estos terrenos. Por otro lado, la asociación de Bomboiza se reúne mensualmente, y aglomera a los representantes de los centros. El papel de Asociación de Bomboiza será en esta década multiforme, desde posiciones que apoyan a la actividad misionera a posiciones antagónicas.

Pero, la familia Sharupi reclama que la Comisión lo que hacen es organizar mingas y reunir gente para desalojarlas de forma violenta de donde se encuentra posesionados. Y que nada tiene que ver la organización en estos asuntos, ya que su reclamo se dirige a la misión salesiana por el ofrecimiento de pagar económicamente hace muchos años la inequidad de la distribución de la tierra, y ante la negligencia de la Misión Salesiana acudimos a que seamos indemnizados territorialmente (Circular de la Familia Sharupi al Inspector de los Salesianos, el 18.10. 2001).

Pero, hay un particular en que las personas delegadas para solucionar los problemas entre la Misión Salesiana y los Shuar, serán los compañeros shuar que actúan como mediadores, y que son nombrados por las autoridades salesianas. Por ejemplo José (ex - rector del Instituto) es el representante legal de los salesianos, y no el Procurador un religioso salesiano (que es el representante legal de los salesianos en el Ecuador). Es decir, para solucionar problemas con referencia a los shuar es necesario que lo solucionen los Shuar, ocultando el pasado histórico de los antagonismos entre las familias shuar.

Pero la comisión al no lograr una solución al problema de la invasión de los terrenos de la misión salesiana, empieza otra familia llamada aquí como Tunkis que aducen ser los verdaderos herederos (Circular de la Familia Tunkis al Director de la Misión Salesiana, del 11.11. 2001). El principal argumento se debe a una deuda histórica moral de los salesianos

frente a las familias. Ya que los terrenos en los que está fundada la misión salesiana pertenecían a la Familia Tunkis, y como contraparte la misión se había obligado a proveer de bienes a las generaciones venideras, con puestos educativos. Las familias expresan:

“que por historia de nuestros mayores, nuestro abuelo Tunkis en el momento de conceder se predio al padre Luis Casiraghi para la fundación de la sede de la misión salesiana dijo: entrego estas tierras para que el día de mañana a mis nietos se den prioridad en todo los beneficios básicos de la vida (como becas, oportunidades de trabajo en el campo de la educación y otras)... Esta posesión se dio bajo el amparo de los derechos colectivos de los pueblo indígenas: artículo 84, numeral 8, de la constitución política del estado ecuatoriano, que dice: no ser desplazados como pueblos de sus tierras. Por falta de cumplimiento de la misión salesiana sobre las condiciones del negociado de Antich y el padre Luis Casiraghi sobre el territorio o terreno de la misión salesiana, todos los nietos rechazamos este acuerdo de negociado verbal, y en tal virtud solicitamos el desmembré de la propiedad del terreno de la misión salesiana y se entregue a los herederos la posición ya tomada (Circular de la Familia Tunkis al Director de la Misión Salesiana, del 11.11. 2001).

Un elemento común entre las redes familiares será que de forma histórica se han establecido acuerdos que no se han efectuado. Pero el panorama parece más complejo, cuando en una entrevista con el misionero Ángel Andretta, explicaba que las redes familiares Sharupi y Tunkis habían migrado de otro sector a las cercanías de la Misión Salesiana, pero que las dos familias fueron ubicadas en la parte alta, en los límites del perímetro de la misión (Entrevista personal, 02.02.06). Para la agudización de este conflicto influyó el apoyo de recursos a esta zona por el Plan Binacional de desarrollo fronterizo a través de la Fundación Natura en el año 2000, donde se socializó el tema de derechos ancestrales, en los que incluía también el control sobre el territorio. Vicente que trabajo en este proyecto en su fase de socialización, explica: “muchos compañeros no comprendieron bien este tema de derechos ancestrales, y pensaban que se podía recuperar terrenos en los que se aduce fueron ocupados por los shuar. Esto genero pánico en los habitantes colonos, y se resistían conjuntamente a los derechos ancestrales” (Entrevista Personal, 07.07.10). Pero esta dinámica generó una crítica a la forma de cómo los misioneros institucionalizaban sus relaciones con los Shuar.

Las familias insertas en este conflicto fueron estableciendo redes de solidaridad y acuden a establecer un acuerdo efímero en el 2001 con la misión salesiana. El acuerdo

entre las familias Sharupi y Tunkis se celebra con un acta de compromiso, en la sala de la fe de la Parroquia María Auxiliadora de Gualaquiza. Para la firma de este acuerdo se contó con la presencia de autoridades de la Provincia, el Obispo del Vicariato de Méndez y Gualaquiza, el Director de la Misión Salesiana de Bomboiza, Autoridades del Cantón Gualaquiza y representantes de las Familias Tunkis y Sharupi, que sirvió para garantizar la presencia de la misión salesiana, aunque por otro lado, se deja ventanas abiertas no solucionables, como la entrega de las tierras a la Asociación de Bomboiza.

Los compromisos asumidos serán: por un lado, las familias se comprometen abandonar los terrenos ocupados y a garantizar y apoyar la labor de la Misión Salesiana, del Instituto y de sus personeros (Misión Salesiana, Acta de Compromiso, 20.11. 2001). Por otro lado, la misión salesiana asume el compromiso de:

“proceder a la medición de todo su predio y luego de un estudio detenido de sus necesidades y proyecciones futuras como Misión y como Institución Educativa, determinar la extensión de terrenos necesarios para su obra, comprometiéndose lo restante a negociar con la Asociación de Bomboiza para que sea este el organismo el que determine y entregue a las familias a las que les asiste el derecho. Y apoyar en la medida de sus posibilidades el campo material y espiritual a las familias que suscriben el presente compromiso” (Misión Salesiana, Acta de Compromiso, 20.11. 2001).

Pero estos compromisos no se ejecutaron. Por parte de la misión salesiana no se realizó el estudio de los requerimientos de la institución educativa. Ya que, no se justifica desmembrar las tierras de la Misión hacia el Instituto, si el Instituto es de la Misión Salesiana expresa un misionero.

Estos problemas por el control de las tierras es reclamada por familias shuar en todas las misiones de la Provincia de Morona Santiago con diversas intensidades. Pero, ante la pregunta de ¿cuál es la relación entre el conflicto de tierras y el conflicto educativo dentro de la misión salesiana de Bomboiza? Primero, parto por comprender el dinamismo de la sociedad shuar por un principio de no resolución de conflicto, ya que han pasado 10 años y estos problemas siguen presentes, por ejemplo: en una reunión de padres de familia del Instituto de Bomboiza en julio del 2010, muchos padres reclamaban al Rector y Director de la Misión, para que se haga respetar la institución y se desaloje a las personas invasoras. Pero, los directivos señalaron que las autoridades salesianas están basados en

aspectos legales, y el juicio se encuentra en el Tribunal Constitucional y lo que se espera es un falló para desalojar a las familias invasoras.

Segundo, relacionó los conflictos por que los espacios educativos sirven para tratar temas de invasión de tierras. Se evidencia cuando se programan juntas extraordinarias de profesores y de padres de familia. Se enuncian argumentos que muestran la complejidad del conflicto y la relación entre conflicto de tierras y educativos: “este problema es de varios años, pregunto si tienen la primera lista de invasores de tierras y hoy dicen ser los salvadores y defensores del pueblo” (ISPEDIBSHA, Acta de Profesores # 251, 01.12.2008). La cita muestra dos ideas que se dibujan detrás del argumento: este conflicto educativo es tratado en dos reuniones que abarca dos días laborables dentro del proceso educativo y otra que la configuración de la actual red familiar invasora se ha modificado en el tiempo; por ejemplo: la presidenta de padres de familia pertenecía a la red Sharupi invasora en el 2001 y ahora se convierte en la salvadora y la principal gestora del desalojo de las familias. Pero, además las redes familiares dejan de ser dos y se convierten en cuatro, y se establece una red de solidaridad que abarca también a los profesores de la institución en el que se recuerdan conflictos anteriores. Además, los predios invadidos servían de talleres de plantaciones de café de los estudiantes de la rama de agroindustria del Instituto, y se involucra a padres y madres de familia de los estudiantes del instituto para que participen en las mingas de limpieza de los perímetros de la misión salesiana, pero estas tareas no han dejado de ser violentas, donde los conflictos han pasado de discusiones a la utilización de escopetas, y a la encarcelación de la señora Nanti por la asamblea de padres de familia y autoridades de la Asociación sin el debido respeto del proceso legal (ISPEDIBSHA, Acta # 58, 25.09. 2008).

Tercero, en estos diez años de conflicto las familias han logrado establecer redes de apoyo que ha abarcado instancias educativas provinciales y nacionales. Por Ej. en el 2004, la DIPEIB y la Federación Shuar envió una comisión para estudiar los conflictos presentes en la institución educativa y en su informe expresaron un respaldo a las familias por derechos ancestrales. En este sentido, las alianzas y los acuerdos se establecen ligados mas

por lo que Lomnitz define como “confianza” a una situación en que individuos mantienen una relación de intercambio recíproco (Lomnitz, 1994: 105).

Cuarto, las familias a través de sus miembros de la parentela ocuparon la dirigencia de la Asociación de Bomboiza.

Finalmente, los profesores del instituto son y fueron autoridades políticas de la Asociación, de la Federación de Centros Shuar, solo como ejemplo: la actual presidenta de la Asociación y vicepresidenta de la Junta Parroquial es profesora de la Institución, por tanto, su papel como autoridades ha sido algunas veces de indiferencia frente a los problemas educativos. Y muchas veces dificultades personales son llevados a ámbitos públicos por la no diferenciación de sus roles de autoridad o docente.

La Lucha por el control de la Institución Educativa

En 1998, existen críticas a la forma educativa de llevar la educación dirigida por los misioneros salesianos. La asamblea de la Asociación Shuar de Bomboiza, crítica la falta de transparencia por el convenio entre la misión salesiana, el estado y el Instituto Pedagógico, que muestra diferencias radicales en la forma de administrar la institución educativa en las poblaciones indígenas. Dentro de la institución educativa existe un abuso de poderes, una corrupción administrativa e inmoralidad de parte del personal docente y una justicia ilegal hacia el alumnado (Asociación de Bomboiza, Oficio No. 0223, 17.01.1998). Estas preocupaciones de la asamblea de la Asociación Bomboiza se convierten si podemos decir en los factores detonantes del proceso de la aparente Fiscalización del Instituto de Bomboiza. Pero, una característica que se visualiza es que las críticas empiezan en las organizaciones indígenas debido a que sus integrantes son docentes y padres de familia del Instituto de Bomboiza, y se deduce que la vinculación entre organizaciones indígenas e instituciones educativas en pueblos indígenas es muy estrecha. Estos factores encuentran visiones divergentes de misioneros, profesores y padres de familia, en la comprensión del poder, de la administración económica y gestión de proyectos, el debate por la promoción cultural y moralidad.

Espacios de utilización del poder

Las preocupaciones de los padres de familia refiriéndose a la relación que existe entre el pueblo shuar y el instituto, comienzan a expresar que sus voces no son escuchadas y no ven su participación efectiva en la gestión de la institución educativa “no hay la participación de la política shuar. Nosotros tenemos nuestra forma de vivir, por ello se debe respetar a nuestra cultura y si se lo hace, hacerlo con fe, de lo contrario no tiene sentido (ISPEDIBSHA, Acta # 38, 8.11. 2000)”.

Comienza aparecer la concepción de una política shuar, que se refiere a que los Shuar sean los que dirigen las instituciones educativas que se encuentran en sus territorios. Pero, este proceso empezado en el 2001 se relaciona con todo un movimiento en América Latina de utilizar el recurso étnico como una plataforma política, y sus reivindicaciones se insertan en términos de territorio: que hace referencia a la recuperación de poder y el territorio que se encontraba en manos de los ancestros. Esta visión se valida en el convenio 169 de la OIT adoptado el 27 de junio de 1989. El convenio reemplazó el concepto de tierras indígenas por el de territorio, que implica una mayor autonomía étnica al incluir el control del subsuelo, la masa forestal y los recursos hídricos (Viola, 2001,70). Dos temas van a ser la plataforma de lucha en el zona shuar apoyados por la Fundación Natura, la ejecución practica del concepto de territorio y los conocimientos ancestrales. Estos temas diferenciaran completamente a los misioneros salesianos de las autoridades Shuar.

La concepción del poder como disperso y difuso se muestra con mayor evidencia en la elección de las autoridades del Plantel. Por ejemplo. Cuando se eligen a las autoridades intervienen la Federación Shuar, la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe para postular su candidato, y dentro de la institución se comienzan a configurar alianzas para escoger a algún compañero, de esta forma se puede comprender la intervención de Ángel docente del Instituto: “que para elegir a una autoridad se requiere dejar un tiempo para que podamos reflexionar y conversar con los compañeros para conocer las propuestas y opiniones de los aspirantes” (ISPEDIBSHA, Acta # 247). Pero los misioneros responden “que eso mismo se quiere evitar, el divisionismo entre los maestros y no queremos que exista un candidato preparado y propuesto por un grupo que

está en contra de los principios de la fiscomisionalidad salesiana” (ISPEDIBSHA, Acta # 247). Pero en reglones anteriores de la misma acta el misionero expresada “que ya es hora que los seglares asuman con decisión y capacidad los cargos administrativos. Los salesianos y salesianas no intervendrán sino que más bien seguirán con el mismo espíritu salesiano acompañando y orientando la obra educativa de conformidad con los convenios vigentes” (ISPEDIBSHA, Acta # 247). La postura misionera fue y es la de controlar las decisiones administrativas de las instituciones fiscomisionales aunque sean parte de proyectos educativos como la educación intercultural bilingüe, con la elección de las autoridades porque así se expresan los convenios vigentes. Rodrigo Martínez secretario ejecutivo del Consejo Nacional de Educación Salesiana (CONESA) señala la confrontación de visiones de misioneros y los Shuar, que:

...cuando llegamos a la designación de la autoridades de los Colegios Salesianos, volvemos a hacerles acuerdo que la comunidad salesiana es la *comunidad regente*⁹. Ya que, desde 1887 hay acuerdos entre el estado y la misión salesiana. El gobierno escribió una carta pidiendo a Don Bosco, que los salesianos vengan, y estos contratos se han ido actualizando, y en caso de los salesianos, se actualizo con el decreto ejecutivo del 2001, un contrato que dura 20 años. Este decreto nos faculta seguir poniendo las autoridades. ...lo que intentamos en las consultas es ver la convergencia de percepciones de los educadores seglares con la visión de la comunidad salesiana, y aquí hay divergencias, porque ellos se rigen más por criterios de carácter político, de ejercicio de poder calculan cuales ventajas voy a sacar, pero se olvidan de los destinatarios (Entrevista personal 28.05.10).

Es decir, los misioneros apelan a acuerdos históricos entre el estado ecuatoriano y la misión salesiana, y por su carácter fiscomicional al Rector para que asumiera con capacidad y decisión las orientaciones de los misioneros. Pero existe una característica que determina para según términos de la política salesiana, sean escogidos las autoridades de las instituciones:

...los salesianos ven que el aspirante tenga los títulos, pero además, no fijamos en los meritos morales. Por meritos morales que entendemos: una persona creíble, que con su testimonio de vida muestre los valores con los que estamos formando a los muchachos. Que pertenezca a una familia organizada, fiel a su esposa, eso le hace creíble. Que anteponga los intereses de la comunidad educativa a los intereses

⁹ El subrayado es un énfasis del autor.

personales. Una persona honrada a toda prueba, una persona que tenga liderazgo, una persona en permanente actualización, para que nos sigan creyendo nuestros jóvenes. Pero, por el otro lado, como lo ven como ejercicio de poder, la organización tiene que estar detrás, calcula mucho, y el poder lo ejercen por turno, en este periodo la CONAIE puso al Director Nacional en el otro periodo le toca a otro, porque así es la cosmovisión indígena, y no se pone al mejor (Entrevista personal 28.05.10).

Dentro de la política salesiana los meritos morales serán conditio sine qua non para nominar a las autoridades de los centros educativos salesianos. Esta posición se opone según Rodrigo Martínez a la concepción de poder de los Shuar. Para los Shuar la forma de comprender el poder tiene un carácter estratégico. La característica del accionar político de los shuar desde la sospecha y el conflicto permanente, y su acción en separar amigos y enemigos dinamiza la sociedad shuar. Pero esta red es sumamente flexible, ya que un hermano que es amigo en una época puede convertirse en otra época en enemigo, dependiendo mucho del lugar y las alianzas que logra entablar. En este sentido, los misioneros se insertaron en el marco de alianzas de las redes familiares shuar, pero lo que no miraron es que al entablar relaciones con redes familiares automáticamente se establecían sus contrarios, pero esta dinámica no es negativa ni para el pueblo shuar ni para los misioneros, es una dinámica que permite reflexionar constantemente en como la empresa misionera entra continuamente en negociación con la sociedad shuar, y permite a la sociedad shuar permanecer en una dinámica social activa.

Gestión administrativa y económica de la obra

La Comisión organizada por el Vicariato Apostólico de Méndez dedicada a reflexionar sobre los conflictos en Bomboiza, concluye que la gestión de misión salesiana se caracteriza por: asumir cargos por tiempo indefinido sin cumplir con lo dispuesto del Convenio con el Instituto; una carencia de participación en la toma de decisiones tanto de los actores sociales como de las autoridades de la misión. Se muestra cierta forma de autoritarismo como expresa un profesor: “personalmente a mi me dolió mucho cuando el misionero Richard decía: “que los que no quieren trabajar con la política salesiana, pues las puertas de la institución están abiertas (ISPEDIBSHA, Acta # 41, del 01.04. 2002)””; una arbitrariedad en el uso y disposición de los recursos económicos; falta de control

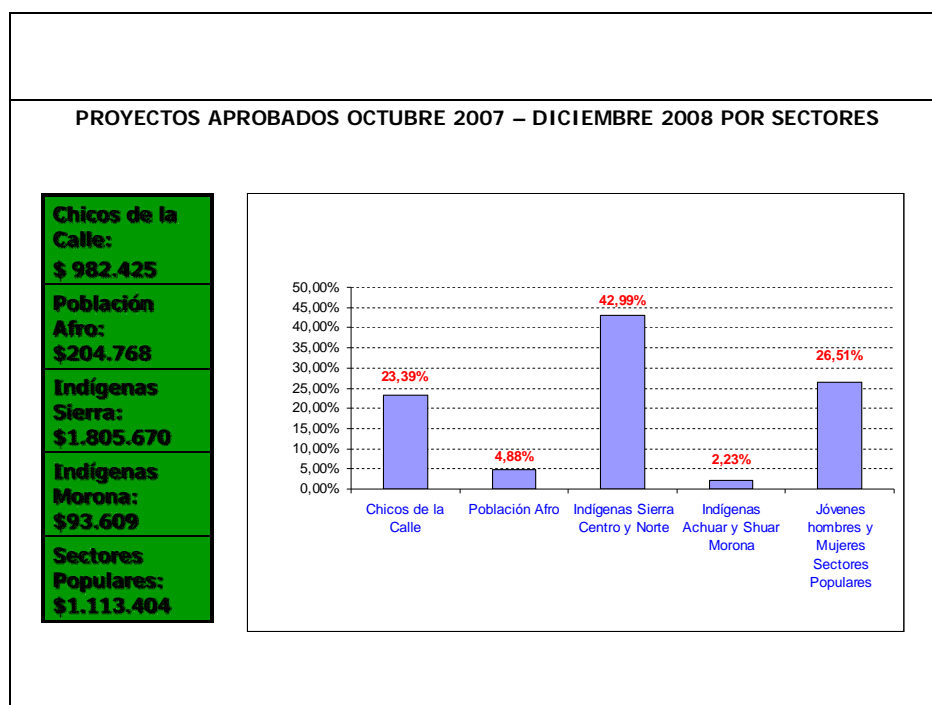
administrativo y financiero de recursos financieros; una confusión en la administración de las obras (desarrollo comunitario, obra educativa, comunidad salesiana, internado y parroquia) y finalmente no se ha respetado el destino de la financiación de proyectos por organismos internacionales (Documento, Vicariato Apostólico de Méndez, 2002). Pero, el informe del equipo de auditoría del 8 de mayo del 2002, concluye que en la gestión del misionero Richard¹⁰ no hay registros contables de ningún tipo. Tampoco hay algún sistema o cuaderno donde se hayan anotado gastos, ni en forma general, peor de aplicación de gasto por proyecto..., los recibos presentados en las justificaciones de gastos que se hace a las financieras, en buena cantidad no responden a la realidad. Son en buena parte recibos armados para responder a lo propuesto en los proyectos..., no se ha respetado las metas propuestas en los proyectos, ni hay una planificación de obras (Inspectoría Salesiana, 2002). El monto de la gestión del misionero Richard abarca una cantidad de USD 123.405,75 en proyectos de diversas organizaciones, entre estas estatales como: PRODEPINE, ECORAE, DINEIB y Organizaciones no gubernamentales (ONGs) como: GTZ, Caritas Italiana, Jóvenes del Tercer Mundo. Esto muestra una práctica muy conocida en que los misioneros especialmente extranjeros por sus contactos traían dinero para proyectos educativos en las que está trabajando, y con esos recursos se podían mantener todas las actividades pastorales de la misión, pero sin llevar ningún sistema contable que transparente los movimientos económicos de la labor salesiana. Estas prácticas no transparentes generaron que la Inspectoría Salesiana funde en el 2001, la Fundación Consultora Don Bosco, dedicada a la elaboración y seguimiento de proyectos de toda la Inspectoría Salesiana en el Ecuador. En el período de octubre del 2007 a diciembre del 2008, la Consultora Don Bosco aprobó 40 proyectos y 3 programas por un valor USD 4.199,877, se ejecutaron 19 proyectos y terminados en el 2008 por un valor de USD 2.493.424,73 y se presentaron 15 proyectos presentados para estudio por USD 5.939.600,3 (Consultora Don Bosco, 2009).

Los sectores que apoyó la consultora Don Bosco en el 2008 se describen a continuación: los proyectos educativos tuvieron un aporte de USD 1.999.65, que representa el 47 %, proyectos dedicados a la formación ocupacional representa un 23% , que

¹⁰ Se utiliza un seudónimo para proteger la identidad del actor

representa USD 979.364, el apoyo a proyectos de vivienda suman un valor de USD 574.563, que es el 14%; el apoyo a proyectos relacionados con la salud representa un 8%, que equivale a USD 320.299; el financiamiento de proyectos deportivos equivale el 4% que abarca USD 179.574 y finalmente el apoyo de proyectos productivos es de USD 149.411¹¹. Esto demuestra que los principales proyectos que son financiados se refieren a programas educativos. Pero nos falta observar donde se encuentra localizados estos proyectos.

Cuadro # 1: Sectores beneficiados por la Consultora Don Bosco



Fuente: Consultora Don Bosco, 2008.

El cuadro muestra que el sector mayor atendido con proyectos aprobados en el 2008, son los indígenas de la sierra centro y norte con un 42,99% del total de proyectos, y en oposición el sector menos atendido por la consultora Don Bosco son los Shuar y Achuar con apenas 2,23% que representa USD 93.609. Los datos anteriores son una muestra que la misión salesiana debe ser vista como una empresa misionera que mueve recursos en el mundo, que elige los sectores donde financiar proyectos.

¹¹ Consultora Don Bosco, informe, 2008.

Promoción Cultural

La promoción de la diferencia cultural entra en debate. Los misioneros han transitado de una forma de establecer fronteras étnicas de reservas a la búsqueda esencial de la cultura Shuar. Pero los shuar critican el uso estratégico de las costumbres por parte de los salesianos. Esta crítica se enmarca en un momento en que se construye la Casa Shuar dentro de la institución como un símbolo del rescate de la cultura, pero queda reducido a un uso esporádico en eventos sociales, debido a que la mayoría de eventos se realizan en el teatro de la institución. La Casa Shuar es únicamente un adorno puesto en un congelador histórico. La institución educativa forja una práctica de buscar la raíz de la cultura shuar con la finalidad de llegar a un ámbito filosófico esencial de donde plantar la autoridad de configurar los ideales educativos de los estudiantes shuar, pero en expresión de una madre de familia la forma de configurar a una mujer shuar con sus respectivos trajes tergiversa la realidad histórica: “el traje típico de la tsukanka es para mujeres mayores y las señoritas deben ponerse algo sencillo (ISPEDIBSHA, Acta # 40, 19.03. 2001)”

Esta visión nos lanza a la forma de construir y de institucionalizar ciertas prácticas culturales que no pueden basarse en raíces de la cultura. En este sentido, la Institución Intercultural Bilingüe construye una forma de ser indígena compleja en la conjugan una visión misionera cargada de elementos morales, con una preocupación antropológica para evitar la extinción de los exóticos e intereses étnicos estratégicos de los dirigentes. Pero este punto que parece criticado aparece realmente como unos de los principales argumentos en que expresa el Vicerrector para que la institución sea reconocido por el CONEA como un instituto de calificación A: “por el rescate de los valores culturales e identidad cultural, por el aporte de la misión salesiana al internado, y por el trabajo de Biodiversidad que se ha hecho, la materia de biodiversidad dentro del pensum de estudios” (Acta de Profesores # 256).

La moralidad cristiana

La concepción de moralidad que configura un forma control de la corporeidad, según testimonios “en este establecimiento (Instituto de Bomboiza) existe inmoralidad entre

maestros y alumnos, existe también convivientes clandestinos hasta cuándo se va a continuar con esto, aunque existen denuncias no hacen caso, porque no se sancionan, ya que cuando se hace denuncias ya sea a profesores o a los alumnos, siempre piden testigos y no creen en la palabra del Padre de familia (ISPEDIBSHA, Acta # 40, 19.03.2001)". Es decir, la inmoralidad tiene que ver con las relaciones amorosas entre profesores y alumnos y entre profesores. Es decir, un habitus de limitar lo moral al ámbito de lo sexual, o lo sexual como un ámbito de lo no - moral, que nos muestra una relación muy cercana a la construcción al ideal cristiano de configuración de una familia angelical desligada de la corporeidad. Pero con esta concepción se ocultan prácticas como el acoso sexual y violencia sexual.

Fases del conflicto educativo con sus actores

En una jornada conflictiva que no olvidaran los misioneros salesianos del Oriente Ecuatoriano, el 1 abril del 2002, en el que familias de la comunidad de Pumpuis y educadores shuar se tomaron las instalaciones de la misión salesiana de Bomboiza. En forma inmediata se desarrollo la asamblea de Padres de Familia de los estudiantes del Instituto Educativo Shuar que se convirtió en un espacio de poder y de negociación permanente. La asamblea inicia el lunes 1 de abril y concluirá el 3 de abril a las 19h00 del 2002, con la presencia de la mayoría de las autoridades eclesiales del Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza y de la Sociedad Salesiana, las autoridades de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe, de la Federación de Centros Shuar.

Las autoridades salesianas frente a los hechos suscitados renuncian a la dirigencia de la Institución. Y su postura dentro del conflicto es que los "salesianos tienen el afán de servir, lastimosamente no tenemos nada que ocultar... Por eso les pido que habrán bien los ojos, porque nosotros no nos llevamos ni un real porque no hay; aquí alimentamos a 130 internos (ISPEDIBSHA, Acta # 41, 01.04.2002)". Su misión se resume en servir a los jóvenes shuar y a su población con diversas actividades a través de la educación.

Por otro lado, los actores shuar representados en los padres de familia¹² expresan que es “... el momento de decir que el pueblo Shuar maneje la Institución y no los salesianos (ISPEDIBSHA, Acta # 41, 01.04.2002)”. Pero, al mirar el mapa de la configuración de los integrantes de la asamblea, está integrada por familias que ocuparon los terrenos de la misión salesiana y por educadores shuar, y por la urgencia de la reunión no están presentes varios padres de familia de estudiantes cuyas familias viven en: Santiago, Washakentza, Taisha, Yaupi, Miasal, Méndez, Limón.

Prácticas educativas

Entre las prácticas que aparecen criticadas por los padres de familia, son múltiples como por ejemplo: Guido expresa “que los estudiantes no comen bien (ISPEDIBSHA, Acta # 41, 01.04. 2002)”, pero esto contradice con la expresión del misionero salesiano “reflexionen sobre el aporte que hacen los padres de familia y la misión salesiana durante el año lectivo, ya que la alimentación del internado es la mejor a nivel de provincia (ISPEDIBSHA, Acta # 37, 10.07. 2000)”. Según, mi trabajo de observación desde el 2004 al 2006 encontré que la forma de presentar los ingredientes que componía la dieta de los internos era de mala calidad. La justificación de los encargados de la preparación de los alimentos se reducía a que esa es la forma como comen los jóvenes shuar en sus casas. Mientras que la alimentación para los misioneros es dada en un lugar aparte, con una dieta balanceada de frutas, jugos, y diversas carnes.

Pero a medida que se desarrolla la asamblea, los padres de familia sus críticas giran en torno a los pésimos servicios que se dan dentro de la institución educativa como enunciamos anteriormente con la alimentación, y un desarrollo educativo con niveles ínfimos de aprendizaje, pero el tono de las protestas sube a su punto máximo de evolución cuando se cuestiona la forma en que los misioneros se relacionan con los shuar, ocasionando una nula participación de los padres de familia, profesores y estudiantes en las decisiones de la dirección de la institución, y un manejo no transparente de la administración técnica y financiera de los proyectos. Estos reclamos dejan de ser

¹² El concepto de Padres de familia lo considero con una imagen multifacética, en el recorrido del análisis del conflicto educativo en el instituto de Bomboiza mostraré varias facetas de los padres de familia, que apoyan por un lado la reforma educativa y al mismo tiempo la rechazan.

elementos técnicos para convertirse en prioridades políticas, en que la demanda de la organización indígena sería implementar política shuar con su respectiva filosofía para dirigir las instituciones educativas dentro de los Shuar.

En la asamblea las autoridades religiosas están de acuerdo en entregar esta obra, pero las exigencias de entrega de las instalaciones y la dirección de la obra educativa, explica el Inspector Francisco Sánchez se requiere realizar un proceso. Añade el misionero Silvio Broseghini que se entregara a la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) y se hará paso a paso.

Pero ante la propuesta de la entrega total y el retiro de los salesianos no es acogida, Jorge Nantip vicepresidente del Comité de Padres de familia explica que no pedimos el desalojo de los salesianos, ni que se cierre el internado. Tan solo pedimos una reestructuración de la Administración del Colegio. Pero en el Acta de Compromiso resultado de los tres días de asamblea resuelven en forma consensuada establecer un proceso de transferencia de la Administración del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar – Achuar de la responsabilidad de la Sociedad Salesiana a la Federación Shuar y a la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Morona Santiago.

Luego de la asamblea y de la firma del acta de compromiso del 3 de abril del 2002, en que las autoridades implicadas se comprometen a realizar un proceso. Pero el proceso entra en una fase de reflexión y negociaciones entre todos los actores, que limita una solución definitiva por el control de la educación. Pero a pesar de las dificultades el Instituto de Bomboiza, fue catalogado por el Consejo Nacional de Evaluación y Acreditación de la Educación Superior del Ecuador (CONEA) en octubre del 2009, como el único instituto de Categoría A, que pudiera entrar directamente dentro de estándares internacionales de desempeño institucional (CONEA, 2009: 92).

Fase de no resolución del conflicto

Los misioneros salesianos y las misioneras salesianas empiezan como Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza un proceso de reflexión sobre la presencia salesiana dentro del

pueblo shuar. En el análisis realizado por el sacerdote Silvio Broseghini afirma que los shuar buscan el poder y que la educación es únicamente un pretexto para apropiarse de las tierras ya que la iglesia ha perdido su espacio que ahora es ocupado por Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) e instituciones gubernamentales (Vicariato Apostólico de Méndez, Acta, 19.04.2002). Luego de esta reunión, el Consejo Inspectorial de los Salesianos acuerda el 10 de mayo conformar una comisión que estudie la situación de la Misión Salesiana y elaboren una propuesta: la comisión quedo conformada por los sacerdotes Luis Pino, Silvio Broseghini y Javier Herrán y las religiosas Consuelo Chiriboga y María Dolores Pesantes.

La comisión recoge algunas reflexiones sobre la nueva forma de la presencia salesiana en la provincia de Morona Santiago. Silvio Broseghini, manifiesta que el esfuerzo de los misioneros salesianos por conocer la cultura y el idioma Shuar y por promoverla (Broseghini, Silvio, 2002). Pero, se pregunta ¿A qué se debe el distanciamiento de los shuar con relación a la misión? Broseghini señala que los mismos misioneros se distanciaron de la Federación Shuar cuando esta se volvió crítica de la labor pastoral de inculturación, ya que no es fácil reconocer la presencia de Dios en el espíritu Arutam, que por muchos años ha sido condenado como espíritu diabólico que llevaba a los shuar a la venganza ((Broseghini, Silvio, 2002). Además, Broseghini señala que se debe también a la ausencia de los misioneros en las instancias organizativas. Pero también Broseghini señala que existe una modificación a partir de 1992 y se debe a que la presencia de las ONGs se ha intensificado en el pueblo shuar a través de su cantidad de recursos financieros que modifica las apreciaciones del trabajo misionero. En otras palabras la misión comienza a perder hegemonía en desarrollo del pueblo shuar, y este movimiento se verá incentivado por el aporte del plan binacional de desarrollo fronterizo.

Por otro lado, Luis Pino crítica la percepción errada que tienen las familias shuar de las misiones, al describirlas como una iglesia inminentemente rica, poderosa y por ende dominante (Pino, Luis, 2002, manuscrito). “Y que por convicción los misioneros renuncian a su vida y libertad y como no van a renunciar los bienes materiales. Pero esto no comprende la gente, nuestros destinatarios y, llevados por las tres grandes tentaciones de

poseer bienes materiales, de lograr el poder a como dé lugar y de obtener honores, quisiera ocupar nuestros puestos pero sin renunciar a la vida y a sus halagos, a la libertad y al uso de los bienes” (Pino, Luis, 2002, manuscrito). Es decir, el requisito para la administración de las instituciones educativas es la renuncia de ellas, es paradójico que para tener mayor cantidad de recursos es necesario renunciar a ellos. Y que las funciones que cumplen los misioneros son diferentes de los Shuar, por tanto, se debe desarrollar la “fiscomisional como una instancia de cooperación en la educación pero también como la obediencia debida de las personas que participan dentro de la obra es a la autoridad que la representa y por tanto también a sus reglamentos internos y normas institucionales” (Herrán, Javier, 2002, manuscrito).

Con referencia a la discusión sobre el proceso del control de la administración de Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar – Achuar. Los salesianos encuentran salidas al problema por la siguiente vía apegados estrictamente al documento. Que en ningún momento se habla de transferencia de la Propiedad de la sociedad salesiana, ni del Colegio Etsa¹³. Y recalca que en la misión de Bomboiza existe una sola propiedad y la dueña es la sociedad salesiana, y que el carácter fiscomisional significa un destino vinculado de los recursos del estado. En tanto, la salida para la sociedad salesiana sería la de donar a instancias con personería jurídicas, por tanto al tratarse de ser obras educativas. La entrega será al Ministerio de Educación y Cultura y no la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de la provincia de Morona Santiago ya que es una instancia administrativa (Herrán, Javier, 2002, manuscrito).

Y por ningún elemento legal se puede pasar la instancia educativa a la Asociación Shuar de Bomboiza, ya que la Sociedad Salesiana tendría que romper el convenio con el Ministerio de Educación y dejar a la Sociedad Salesiana para que disponga de la propiedad. Y que la Asociación tendría que realizar el convenio con el Ministerio de Educación para la administración de la obra educativa y que sean simplemente fiscales. Pero además, si la Sociedad Salesiana entrega la propiedad es aceptar la debilidad institucional ante la presión

¹³ En 1968 se inicia la Escuela Agrícola de Bomboiza, y en 1970 la escuela agrícola se transforma en el Colegio Fiscomisional de ciclo básico ETSA.

social y cierta incapacidad para encontrar caminos distintos que posibiliten la creación de una imagen potencialmente evangelizadora.

La propuesta que se configura con la finalidad de responder a las situaciones que generaron resentimiento que explican los comportamientos de los actores sociales. Primero, con relación a la tenencia de tierras, explica Javier Herrán que no hay ninguna razón que justifique la tenencia de tierras en reserva. Y que existe la presión de familias shuar que se amparan en una ideológica en base a derechos ancestrales y por otro lado por el consentimiento y ofertas de los misioneros. La propuesta se realiza en la división de las 512 hectáreas en cuatro bloques: para la asociación Shuar un área de 191.2 hectáreas que abarcan desde el carretero hasta la montaña incluyendo las invasiones. Para el área educativa un espacio de 150.4 hectáreas, para el área del internado 136,30 hectáreas, y para las Religiosas Salesianas 16.80 hectáreas.

Segundo, se refiere la crítica de la gestión del sacerdote Richard Ordóñez, que su gestión está caracterizada por el asumir cargos por tiempo indefinido sin respetar el convenio con el Instituto. Se descubre una carencia de la participación de todos los actores sociales en la toma de decisiones. Existe una arbitrariedad en la disposición y uso de los recursos económicos y su respectivo control administrativo y contable de los mismos. Para identificar las respectivas problemáticas en la administración financiera, según la cláusula tercera del Acta de Compromiso del 3 de abril en la que la sociedad salesiana solicitará una auditoría financiera y Administrativa por la Contraloría General del estado para verificar el estado económico del establecimiento, esta auditoría no fue realizada por la contraloría General del Estado pero si por el equipo de auditoría de la Sociedad Salesiana y en su informe concluye: no existen registros contables de ningún tipo... existen proyectos que tienen como justificativos una misma factura, es decir que técnicamente fueron doblados (Informe de auditoría, 8 de mayo 2002). Como propuesta para la gestión se propone formar un consejo en el que el 40% este representado por padres de familia, un 20% de docentes, 20% de autoridades del plantel, 10% de estudiantes y 10% de representantes de la sociedad. Con la finalidad de que la misión debería desarrollar procesos para que la toma de decisiones sea de forma consensuada. Y será la misma forma en la que debe gestionarse el

internado y la granja para evitar la percepción de que la granja tenga ingresos con sus destinos inciertos.

Acuerdos dentro de la institución educativa

Luego de la escena del 2002 con sus respectivos desenlaces, es necesario realizar un análisis del último periodo (2002 – 2010) con la finalidad de buscar las transformaciones que sufre la institución educativa y por que llega a ser calificada por el CONEA como un instituto de calificación A. El análisis se divide en dos temas vistos en el periodo histórico, como la polémica por lo fiscomisional de la institución, y la transformación de la gestión educativa.

La fiscomisionalidad

Rodrigo Martínez, clarifica la forma en cómo una institución es catalogada como fiscomisional: “significa que el estado apoya económicamente y valida lo que los misioneros estaban haciendo, en este caso la comunidad regente son los salesianos” (entrevista personal, 28.05.10). En la cita anterior se resalta que la comunidad regente son los salesianos, esto demuestra que es necesario precisar que entendemos por regentar: según el diccionario de la lengua castellana expresa desempeñar temporalmente ciertos cargos o empleos; ejercer un cargo ostentando autoridad (Real Academia Española, 1970, 1122). Pero etimológicamente regentar viene del latín regere que significa gobernar (Corominas, 2003: 500), y siguiendo este análisis en este caso los salesianos son vistos como los que rigen y gobiernan la institución, y siguiendo esta pista la Real Academia Española define regentar con el sentido de que una persona rige o gobierna un territorio, especialmente una monarquía por minoría de edad, ausencia o incapacidad del soberano (Real Academia Española, 2005: 565). Una vez clarificado el alcance del concepto regentar, y cuando nos referimos a que los misioneros son los regentes de la institución nos referimos a que son los que gobiernan y dirigen la institución de forma temporal hasta que el estado asuma con responsabilidad los procesos educativos de todos sus habitantes.

Luego del acta de compromiso del 3 de abril del 2002 la institución sufriría una transformación de fiscomisional a fiscal, pero en las asambleas de padres de familia (2003),

en presencia de las autoridades de la DINEIB y DIPEIB – MS, los padres de familia expresaron “que este colegio siga siendo fiscomisional” (ISPEDIBSHA, Acta # 45). También Natalia madre de familia expresa que “al cambiar de fiscomisional a fiscal desaparecerá el internado, y solicita a las autoridades presentes que hagan caso a la voz del pueblo, ya que gracias a los salesianos existe el internado y de esta forma mi hija puede venir de lejos a estudiar” (ISPEDIBSHA, Acta # 47). Estas posiciones ocasiona que en el 2004, Domingo Antuash líder shuar señale que: ha pasado dos años y no se llegó a ninguna conclusión. Ahora lo legal existe ya que este es un colegio fiscomisional (ISPEDIBSHA, Acta # 47). Podemos resumir que las familias que tienen a sus hijos y viven en las partes lejanas de un centro educativo miran con agrado que la institución sea fiscomisional, pero las redes familiares ubicadas en el centro Pumpuis tienen posiciones divergentes sobre la naturaleza de la institución, ya que podemos decir que en el centro se ubican un gran cantidad de profesionales que la mayoría son profesores de la institución.

Pero de parte de los misioneros se define que al transformar la institución en fiscal, según Javier Herrán sería aceptar la repercusión e impactos negativos que ocasionaría en otras misiones, alentando intereses creados de grupos minoritarios (Herrán, 2002). Y la fiscalización no es viable para mantener un nivel educativo, pues el número de estudiantes es pequeño y le tocaría al Ministerio de Educación asumir toda la financiación de la obra educativa.

Pero, Marcelo Farfán inspector de los salesianos señala que la responsabilidad en esta década de conflictos no resueltos entre pueblo shuar y misión salesiana se debe en cierta parte, a que no ha existido una adecuada diferenciación institucional ya que el lenguaje utilizado por los misioneros ha sido ambiguo.

“Se ha intentado por una parte institucionalmente señalar límites y al mismo tiempo establecer diferencias, en un momento casi pueblo shuar y misión salesiana llegan a ser lo mismo. Ahora no, en este caso el pueblo shuar no siempre ha comprendido, por eso viene una diferenciación institucional. Es decir, nosotros como salesianos tenemos una oferta que es la educativo - evangelizadora, y tenemos nuestras instituciones en las que asumimos todas las visiones antropológicas nuevas, es una oferta nuestra, pueden haber muchas otras, en este caso el pueblo y las organizaciones pueden tener las suyas propias. Esta diferenciación entre estado e

iglesia acá se tiene que hablar de la diferenciación entre las propuestas misioneras de los salesianos y las propuestas que pueden venir de las organizaciones, y si no hay esta diferenciación se confunde todo y se empieza hablar de una lucha por el control de la educación, eso no hay. El problema es que en el discurso nuestro que esto es del pueblo shuar, cuando jurídicamente e institucionalmente no lo es, e institucionalmente no lo es, entonces este discurso ambiguo es lo que ha llevado a que no se diferencien institucionalmente las cosas (entrevista personal: 01.06.10).

En esta cita, la posición oficial de los salesianos comienza diferir con las posiciones misioneras al inicio del conflicto, en que las causantes del descontento de los profesores y estudiantes se debía a que todos los actores no participaron de la gestión educativa de la institución, y como correctivos la comisión del 2002 para elegir el rector del Instituto de Bomboiza estuvo formada por la Federación Shuar, la Misión Salesiana y el Vicariato Apostólico de Méndez. Además, se formó una instancia llamada “Comité de Gestión” que integraba a organizaciones, padres de familia, profesores para la formulación de políticas educativas que se rigen dentro de la institución. Pero, en una evaluación institucional de mayo del 2010, se verifica que el “Comité de Gestión” no ha funcionado y lo que sirvió es para dar un ropaje laico a los problemas de tierras. Siguiendo con la visión oficial los salesianos eligen en el 2010 a un misionero como rector del Instituto de Bomboiza, con el argumento: que el puesto de rector se ha politizado y la misión salesiana regirá por un periodo para que se formen nuevos profesionales afines a la misión educativa y evangelizadora de los misioneros. Lo que descubrimos es una transformación de una institución que nació como un proyecto de la Federación Shuar para formar docentes para el pueblo Shuar se transforma en una oferta educativa misionera. Y de esta forma eliminar toda ambigüedad en la gestión de la institución.

Caminos de la gestión educativa

Los caminos que ha transcurrido en esta década el Instituto de Bomboiza es variado, pero todas estas iniciativas han tenido como su actor principal la misión salesiana. Luego del conflicto en el 2002, la Inspectoría Salesiana financió a un consultor el Economista Vicente Urrutia para que formulará una nueva propuesta de Gestión Educativa de la Obra, que consistió en la separación administrativa y contable de cada una de las instancias que forman la misión de Bomboiza y la conformación de los comités de gestión que permita tomar las decisiones en consenso y sea un espacio para transparentar la situación

económica de las obras, esto permitiría que todos los actores estén involucrados en el proyecto educativo y se eviten conflictos como los del 2002. Pero esta propuesta no tuvo mucha acogida, primero porque los actores del Instituto de Bomboiza fueron los ejecutores del proyecto antes que los constructores del mismo, a esto se suma la falta de políticas para que las directrices del Comité fueran ejecutadas. Por otro lado, el aporte de este proyecto por lo cultural era nulo, ya que el proyecto formulado por un economista dibujada un progreso educativo ligado a proyectos productivos lejanos de proyectos culturales.

En el 2004, la Inspectoría Salesiana del Ecuador comienza un proceso de innovación curricular de todos los establecimientos educativos, este proyecto se denominó Proyecto Salesiano de Innovación Curricular (PROSIEC) y que en el 2008 pasa a formar parte de Proyecto Inspectorial de Educación Salesiana (PIES), la misión de este proyecto es evangelizar educando y educar evangelizando a los jóvenes. Entre sus estrategias tenemos: mejoramiento del planeamiento educativo, actualización del currículo, desarrollar procesos de formación permanente, desarrollar procesos contextualizados y mejorar la gerencia educativa. Pero este proyecto de innovación curricular va entrar en conflicto con la propuesta de la DINEIB, nos indica Rodrigo Martínez porque:

La DINEIB no va a digerir es todo lo que tiene que ver con pastoral, y lo que tiene que ver con maduración en la fe... Lo que tenemos un encuentro es en reformar y actualizar el currículo, y en esto se ha respetado los lineamientos de la DINEIB. Pero las diferencias son de comprensión de la visión, mientras que lo pastoral para los misioneros es esencial, no negociable. En la vida del Instituto de Bomboiza su gestión pastoral, entra en conflicto con la DINEIB, porque lo que nos interesa a nosotros no les interesa a ellos (entrevista personal: 28.05.10).

El conflicto que se centra en torno a la visión del Instituto de Bomboiza por un lado misioneros, es una institución dedicada a la evangelización a través de la educación, mientras que la DINEIB, apoya un proyecto cultural, pero sobre la comprensión del proyecto cultural, encuentro divergencias entre misioneros y organizaciones shuar. El Sacerdote Juan Cárdenas Director del CONESA, expresa que:

Cuando nosotros hablamos de una propuesta educativa cultural, entendemos que lo educativo se ha de convertir en cultura, en tanto que valores, que dinamizan y ayudan al crecimiento y la formación de la persona. El elemento cultural que se vuelve al mismo tiempo educativo y formativo, es decir lo educativo que se

convierte en valores culturales, y los valores culturales que son también el presupuesto o la mediación para educar desde allí, es como una dinámica de ida y vuelta, como una experiencia dialógica, en donde los procesos educativos no descuidan los elementos culturales, pero lo cultural se integra dentro de los procesos educativos, no es un binomio fácil, pero una dupla de ora de toda propuesta educativa (Entrevista Personal: 12.08.10).

El misionero demuestra una dinámica interesante en como los valores educativos se vuelven cultura, y por otro lado, como los valores culturales se integran dentro de los procesos educativos. Es decir, únicamente los valores culturales deben volverse educativos, pero si la educación se convierte en cultura. Pero, no encuentro que ningún proceso cultural sea homogéneo, y se pueda dividir en valores y anti valores, porque al tratar de procesos históricos en donde la cultura se va conformando en oposición a la idea de que la cultura parte de una entidad ontológica.

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES FINALES

El conflicto entre misioneros salesianos y Shuar muestra que las relaciones configuran a los misioneros y también a los evangelizados. Desde esta perspectiva, los misioneros se apropiaron de la mitología indígena para proponer una evangelización inculturada que permitió legitimación de su propuesta evangelizadora que se hizo evidente en la propuesta educativa. Pero, este proceso fue utilizado por los Shuar para aprovechar las estructuras de los misioneros como la Federación Shuar y la Educación Intercultural Bilingüe para revalorizar su cultura y utilizarla como bandera de lucha para ser los propios protagonistas de su destino, siendo los propios interlocutores con el estado y organismos internacionales eliminando la intermediación de los misioneros.

Los misioneros se identifican su presencia entre los Shuar como un aporte “a la transición de una situación de gran aislamiento hacia el contacto con el mundo que quiera o no los envolvió y los absorbió. En Perú y en otros grupos donde no hubo este acompañamiento fue mucho peor la disgregación de sus grupos indígenas que al final quedaron sometidos a los madereros y se volvieron peones. Los shuar a pesar de todos los estudios aprendieron las mañas de la lengua castellana, las leyes de mundo y han podido defenderse mejor con la presencia de las misiones, los salesianos han ayudado a transitar por el desierto porque si no se perdían y no salían de Egipto” (Botasso, entrevista personal, 10.05.08). Es decir, los misioneros aparecen como los responsables del proceso de transformación cultural.

Los misioneros son una verdadera empresa misionera (Flavia Cuturi (2008) ya que sus actividades evangelizadoras estuvieron ligados a procesos de modernización de la agricultura tradicional de los Shuar, de transformación de los procesos organizativos, y educativos. Los misioneros construyeron todo un aparato a partir de los años sesenta, que cada misión tenían sus extensiones de terreno donde trabajaban los internos shuar con la finalidad de que aprendan una nueva relación entre la tierra y el ser humano y encontraran

en la ganadería la forma de obtener recursos para su “desarrollo”. Motivaron la formación de una organización que trabaje por la formación de comunidades cristianas llamadas “centros” y proteja la tierra contra políticas colonizadoras del estado y de la avalancha de serranos originada por la crisis social serrana de los años sesenta. Los misioneros prestaron una especial atención a la formación y dirección de las instituciones educativas de toda Morona Santiago. La educación salesiana en el caso del Oriente llamada fiscomisional - por el aporte económico estatal a estas instituciones - se convirtió en el principal espacio para convertir a los Shuar en “Cristianos”, en “Modemos” y “ser parte del estado pero como diferentes”. El trabajo misionero se extendió por inculturar el evangelio. Inculturar el evangelio en otras palabras se refiere: en cómo utilizar la cultura para que el mensaje evangelico perfeccione la cultura. Entonces, la evangelización a través de la inculturación evangélica se refiere a la perfección cultural al estilo cristiano de las culturas, en este sentido se puede entender que la novedad de la presencia de los misioneros entre el pueblo Shuar es: “ofrecer el evangelio, que es el tesoro más grande que tenemos nosotros para ofrecer, en todos los contextos, tanto si son preferenciales o no” (Juan Cárdenas, entrevista personal: 12.08.10). En efecto, la empresa misionera se convirtió entre los Shuar en el actor más importante en el siglo XX en la provincia de Morona Santiago. Encuentro tres argumentos, que se han trabajado en el texto que sustentan esta idea: primero, El estado delega la organización, educación y el desarrollo del pueblo Shuar a los misioneros desde la década de los cuarenta hasta nuestros días. Segundo, los misioneros han logrado fortalecer todo un reconocimiento de parte del estado por su sólida formación en campos técnicos, antropológicos y sociales que les posibilitaron generar propuestas para organizar, fortalecer propuestas como la educación bilingüe y lograron la respectiva financiación de sus obras. Tercero, los misioneros salesianos tienen una red global presentes en 123 países del mundo, lo que les permitió a mediados del siglo XX y a finales, posibilitar la presencia de misioneros extranjeros y con ellos los recursos a las misiones del oriente. Los Shuar recuerdan la imagen de misionero extranjero que tiene recursos “el padre extranjero hace obras porque tiene plata y el padre ecuatoriano no hace obras porque no tiene plata” (ISPEDIBSHA, Acta #256). En este sentido, podemos expresar que la religión en el Siglo XX ha sido un elemento importante en la configuración de la reivindicación étnica de los

shuar y de su modernización en contra de teorías que fundamentan que la religión el único papel que cumplió fue colonizador y destruir su cultura.

Una característica del trabajo misionero en Morona Santiago es su heterogeneidad en la que conjugan diversas opciones políticas y formas de evangelizar a los Shuar. Se pasa de una modernización e institucionalización al estilo étnico de los Shuar, a una evangelización anti-institucional centrada en la formación de comunidades cristianas en donde los espacios de la cultura Shuar son ocupados por espacios con significación cristiana y de propuestas ligadas a la actividad misionera de trabajo en los centros o itinerancia a un regreso a la misión como centro de evangelización, con su estructura de escuela, capilla, granja, internado; como explica Natale Pulice: “como puedes observar dentro de la misión de Bomboiza se preocupó por las construcciones y el aspecto educativo interno y se descuidó el trabajo de los *etserin* (catequistas), y de la visita a los centros” (Entrevista Personal. 02.07.10).

La formación de la identidad Shuar es un proceso complejo resultado de un proceso de construcción histórica. Por un lado, al hablar de los “Shuar” es necesario identificar sus diferencias resultado de su ubicación histórica, de los niveles educativos a los que tuvieron la posibilidad de acceder y a la acumulación de recursos económicos. Las actividades laborales y productivas de los Shuar varían, de formar parte de la burocracia educativa estatal, a ser parte de experiencias de turismo cultural, de la explotación de la madera a la práctica de la agricultura y ganadería. Pero, los Shuar que tienen mayores grados de movilización social serán aquellos que tienen niveles altos de profesionalización con la posibilidad de insertarse en la burocracia estatal y en pequeñas empresas de turismo cultural y gastronómico que aquellos que se dedican a una ínfima agricultura y ganadería. Por otro lado, la auto – identificación de los Shuar apareció como una arma política de los subalternos, pero que esconde que el accionar político de los Shuar sigue basándose en alianzas, ya sea de tipo matrimonial o comercial que genera que las organizaciones estén en un permanente conflicto que permite que la sociedad shuar se dinamice. Es decir, el conflicto permanente entre los shuar es un medio que permite que la sociedad logre cosas y siga consiguiendo cada vez más.

Los Shuar han utilizado el lenguaje misionero y de sus beneficios comerciales para insertarse en sociedad nacional y adquirir prestigio frente a su parentela. Los misioneros han utilizado palabras cristianas para dar sentido a las ideas tradicionales, es decir, como sujetos han posibilitado que Cristo se convierta en Arutam, tergiversando toda la propuesta misionera de inculturación. También, los Shuar se han beneficiado de las relaciones comerciales con los misioneros posibilitando la educación de sus hijos y benéficos laborales lo que les ha permitido ser líderes dentro de sus comunidades. Además, los Shuar identifican incoherencias en la forma en que administran los recursos los misioneros nacionales, por ejemplo la revuelta de abril de 2002 se originó por la mala administración administrativa y contable.

El accionar político de los Shuar se da a través de redes familiares con altos índices de realizar alianzas, la intensidad de las alianzas se basa en los beneficios que obtiene la parentela de su respectiva alianza. Los beneficios pueden ser económicos o de prestigio dentro de la sociedad shuar. Los integrantes de las alianzas pertenecen a una historia de amigos o enemigos que constantemente se va actualizando en diversos espacios, como dentro de las instituciones educativas, organización política y empresas mineras y ONGs. En este sentido, el conflicto en la sociedad shuar es un elemento que estructura su vida social, en el que permite que la sociedad se transforme.

El conflicto educativo de Bomboiza nos lleva a revisar donde se encuentran las tensiones entre los misioneros y Shuar. Primero, los misioneros estaban convencidos que la formación de comunidades nuevas al estilo misionero lo iban a formar los exalumnos de los internados. La unidad de las comunidades logro formar un movimiento denominado Federación de Centros Shuar. El problema inicia en el momento en que la Federación Shuar asume en 1969, la rectoría del desarrollo del pueblo Shuar asumiendo todos los campos en los actuaba la misión salesiana. Pero, la administración de la educación siguió siendo administrada por los misioneros hasta la actualidad.

El conflicto educativo de Bomboiza se relaciona la invasión de tierras con los reclamos de fiscalizar la institución, debido a que los temas de tierras son tratados en los espacios educativos, y la separación de organización política de la institución educativa es más difusa que real, porque las organizaciones participan en la elección de autoridades y varios profesores son dirigentes políticos de las organizaciones. Los grupos familiares deciden invadir terrenos de los misioneros apelando a derechos ancestrales para legitimar sus acciones, pero en esta última década dentro del conflicto educativo es necesario señalar que varias familias que al principio promovieron la invasión de terrenos pasan después a ser los primeros en exigir el desalojo de familias invasoras cuando son elegidas autoridades educativas.

La institución sufrió una tensión constante entre una forma de dirigir la institución llamada política salesiana y otra denominada política shuar. Las tensiones aparecen dentro de la institución en las asambleas de Padres de Familia, un espacio de conflicto es en el momento de la designación de autoridades. Los misioneros proponen que la persona escogida de dirigir la institución debe tener meritos morales y ser afín a las políticas misioneras. Los Shuar utilizarán la acumulación de las relaciones sociales lo que les permita ser un dirigente del instituto y su capacidad discursiva.

Los misioneros siguen utilizando la noción de cultura desde un punto esencialista y biológico como algo que se está perdiendo y por tanto es necesario buscar la parte esencial de la cultura para promover políticas educativas de rescate cultural. A este proceso los shuar lo denominan como una postura que tergiversa las realidades históricas y homogeniza a todos los Shuar.

En el conflicto se mostró como las redes familiares crean alianzas locales, provinciales y nacionales, para construir una red de solidaridad que permita que los conflictos no sean resueltos. Pero esta misma dinámica permite a la sociedad shuar no ser vista como una cultura esencialista, y que la relación con diversos pueblos y organizaciones ha permitido una cultura modernamente situada.

Para los misioneros el apelar a la historia es apelar a lo natural, solo desde este argumento podemos comprender que los acuerdos con el estado ecuatoriano en diversas ocasiones han sido el argumento para fundamentar la fiscomisionalidad de la educación, la rectoría en el nombramiento de las autoridades en las instituciones educativas y la prioridad de construir propuestas pastorales y evangelizadoras como elementos educativos indispensables en la formación de profesores shuar. Las nuevas propuestas misioneras se dirigen por establecer que las instituciones fiscomisionales son ofertas educativas misioneras.

BIBLIOGRAFIA

- Aij´ Juank (1994). *Pueblo de Fuertes: rasgos de historia shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Allioni Miguel, Vigna, J., Corbellini, T. y Ghinassi, J. (1978). *La vida del Pueblo Shuar*. Sucúa: Mundo Shuar.
- Analuiza, Cecilia y Segovia, Mariana (1978). Un grupo Shuar marginado y dependiente. Sucúa: Mundo Shuar.
- Arnalot, José (1992). *Lo que los achuar me han enseñado*. Cayambe – Ecuador: Abya – Yala.
- Barrueco, Domingo (1968). *El Vicariato de Méndez a los setenta y cinco años*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Barrueco, Domingo (2003). *Narraciones de la Vida Misionera: crónicas, tradiciones y entrevistas*. No. 11. Macas – Ecuador: Vicariato Apostólico de Méndez.
- Barrueco, Domingo (2006). *Narraciones de la Vida Misionera: crónicas, tradiciones y entrevistas*. No. 17. Macas – Ecuador: Vicariato Apostólico de Méndez.
- Bolla, Luis (1984). *Notas y reflexiones misioneras*, manuscrito.
- Boster, James (2002). Misiones y Antropología, entrevista al P. Silvio Broseghini (1949 – 2006). En *Alteridad*, No. 2. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- Bottasso, Juan (1981). *Los Salesianos y los Shuar*. Tesis Doctoral. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- Bottasso, Juan (2010). “*Los aportes de la filosofía política más significativos en el Medioevo y el renacimiento para re-significar el quehacer político actual*”. Ponencia en el Seminario de Filosofía Política de la Universidad Politécnica Salesiana, el 16 de marzo de 2010.
- Bottasso, Juan comp. (1993). *Los Salesianos y la Amazonía: tomo III Actividades y presencias*. Quito: Abya – Yala.
- Brito Elías Ed. (1938). *El oriente Ecuatoriano y las misiones Salesianas*. Tercer volumen de la apoteosis de san Juan Bosco en el Ecuador. Quito: Editorial

Tipografía Salesiana.

- Broseghini, Silvio (1981). *Catequesis del pueblo shuar: Desarrollo de una problemática y de una reflexión*. Tesina di licenza. Roma: Pontifica Università Gregoriana.
- Burbano, José Bolívar y Martínez, Carlos Rodrigo (1994). *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*. Quito: Abya- Yala.
- Carrera Ampudia, Telmo (1981). *La evangelización de la Etnia Jíbara: Ensayo histórico – crítico*. Tesis Doctoral. Roma: Pontificia Universitas Urbaniana.
- Chinkim, Luis; Petsein, Raúl; Jimpikit, Juan (1987). *El tigre y la anaconda: Universo espiritual del Shuar*. Quito: Coedición Abya – Yala – INBISH.
- Colajanni, Antonino (1990). “Antropólogos y Misioneros: un debate que comienza”. En Bottasso, Juan comp. *Misioneros y Antropólogos frente a frente*. Quito: Abya – Yala.
- Colajanni, Antonino (2008). La actividad misionera salesiana entre los shuar del Ecuador. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Corominas, Joan (2003), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid.
- Creamer, Pedro (2009). *La obra salesiana en el Ecuador, durante el rectorado del Padre Miguel Rúa, primer Rector Mayor de los salesianos y sucesor de San Juan Bosco, 1888 – 1920*. manuscrito.
- Cuturi, Flavia (2008). Reductio ad unam linguam: la violencia protectora en las reducciones jesuitas. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Descola, Philippe (1981). Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados: un proceso de cambio socio – económico entre los Achuar en Whitten Norman, *Amazonía Ecuatoriana la otra cara del progreso*. Quito: Abya – Yala.
- Descola, Philippe (1989). *La Selva Culta, simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*. Quito: Abya-Yala.

- Di fiore, Giacomo (2008). Propaganda y Misiones. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Dizionario biografico dei Salesiani, a cura dell'Ufficio Salesiano. Torino.1969
- Federación de Centros Shuar (1976). *Solución original a un problema actual*. Sucúa – Ecuador.
- Ferrero, Emilia (1991). Aporte específico de la Antropología Social a la teoría de la Evangelización. En *Iglesia, Pueblos y Culturas*. No. 22. Quito: Abya – Yala.
- Ferrero, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda: formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: FLACSO Ecuador – Abya –Yala.
- Geertz, Clifford, (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona: Paidós.
- Germani, Alfredo (1978). La iglesia Autóctona comienza ahora. En AA VV. *Los Shuar y el Cristianismo*. Sucua: Mundo Shuar.
- Gnerre, Maurizio (2008). Misioneros frente al desafío de la alteridad: palabras, discursos, eventos comunicativos, coreografías y espacios. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Guerrero, Andrés (1993). La desintegración de la administración étnica en el Ecuador. En Almeida et al. (comp.) *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME y Abya Yala.
- Harner, Michael (1994 /1972). *Shuar: Pueblo de Cascadas Sagradas*. Quito: Abya –Yala.
- Hendricks, Janet (1996). Poder y conocimiento: discurso y transformación ideológica entre los Shuar. En Santos, Fernando comp. *Globalización y cambio en la Amazonía Indígena*. Quito: Abya – Yala.
- Herczog, Johann (2008). La fascinación de la Música: vida diaria y cultura en las reducciones jesuíticas del Paraguay. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.

- Imbruglia, Girolamo (2008). El misionero jesuita en el siglo XVI y los “salvajes” americanos. En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Jintiach, José (1976). *La Integración del Estudiante Shuar en su grupo social, Mundo Shuar*. Sucúa-Ecuador: Mundo Shuar.
- Juncosa, José (1992). La religiosidad Shuar a través de la mitología. En AA.VV. *Las religiones amerindias 500 años después*. Quito: Abya – Yala.
- Karsten, Rafael (2000 /1935). *Cazadores de Cabezas del Amazonas occidental: la vida y la cultura de los Jíbaros del Este del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Karsten, Rafael. (1935/2000). *La vida y la cultura de los shuar*. Quito: Abya – Yala.
- Kensinger, Kenneth (1997). Cambio de Perspectivas sobre las relaciones de género entre los Cashinahua desde 1955 a 1994. En Michel Perrin y Marie Perruchon, Comp. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya – Yala.
- Kingman, Santiago (2008). Entre la asimilación y la diferencia: la Asamblea Constituyente y los territorios indígenas. En *ICONOS* No. 32. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Kingman, Santiago y Natip Ángel (2007). Manejo de Recursos y Gobierno Territorial Shuar en la Cordillera del Cóndor. En Fundación Natura. *Memorias del Taller de Gobernanza para la conservación de la Cordillera Real Oriental Colombia, Ecuador y Perú, Taller regional 11, 12 y 13 de julio del 2007*. Quito: Fundación Natura.
- Laeacock, Eleanor. (1981). *Myths of Dominance*. New York: Monthly Review Press.
- Levi-Strauss, Claude. (1988 /1948). *Las estructuras elementales del Parentesco*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Lomnitz, Larissa (1994). *Redes Sociales, Cultura y Poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: FLACSO- México.
- Lomnitz, Larissa (2001). Redes sociales y estructura urbana de América Latina. En León – Portilla, Miguel, coord. *Motivos de la Antropología Americanista: indagaciones en la diferencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Macdonald, Theodore (1984). *De cazadores a ganaderos: cambios en la cultura y economía de los Quijos Quichua*. Quito: Abya – Yala.
- Mader, Elke (1997). Waimiaku: las visiones y las relaciones de género en la cultura de los Shuar. En Michel Perrin y Marie Perruchon, Comp. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya – Yala.
- Mader, Elke (1999). *Metamorfosis del poder, persona, mito y visión en la sociedad shuar y achuar*. Quito: Abya – Yala.
- Maiguashca, Juan (1992). La cuestión regional en la historia ecuatoriana (1830 - 1972). En Ayala Mora, Enrique, Ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 12. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Martínez Novo, Carmen (2009). La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena. En Martínez Novo, Carmen. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- Martínez Novo, Carmen (1998). Racismo, amor y desarrollo comunitario. En *ICONOS*, Quito: FLACSO, pp. 98 – 110.
- Martínez Novo, Carmen (2004). Los misioneros salesianos y el movimiento Indígena de Cotopaxi: 1970 – 2004. En *Ecuador Debate*, No. 63. Quito.
- Martínez Novo, Carmen (2005). “Religión, política e Identidad”. En *ICONOS*, No. 22, FLACSO – Ecuador, Quito, p. 21 - 26
- Martínez Novo, Carmen (2010). *Etnodesarrollo y derechos indígenas en la Revolución Ciudadana en Ecuador: avances, ambigüedades y retrocesos*. Manuscrito.
- Mattalucci – Yilmaz, Claudia (2008). Los Nombres de Dios: Buscando el moteismo haya (Tanzania Noroccidental). En Cuturi, Flavia Coord. *En Nombre de Dios: la empresa misionera frente a la alteridad*. Quito: Abya – Yala.
- Meillassoux, Claude (1979). *Mujeres, Graneros y Capitales: Economía domestica y capitalismo*. México: Ed. Siglo Veintiuno editores.
- Meunier, Alexis (2007). Ganadería en el sur de la Amazonía ecuatoriana: Motor de la colonización e inmutable base de la economía agraria. ¿Será capaz de adaptarse a

los nuevos retos? Valle del río Upano, provincia de Morona Santiago. En Vaillant, Michel; Cepeda, Darío; Gondard, Pierre; Zapatta, Alex; Meunier, Alexis (eds.) *Mosaico Agrario: Diversidades y antagonismos socio-económicos en el campo ecuatoriano*. Quito: SIPAE, IRD e IFEA.

- Munzel Marx y Kroeger Azel (1981). El pueblo shuar de la leyenda al drama. Quito: Abya –Yala.
- Muratorio, Blanca (1987). *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo: 1850 – 1950*. Quito: Abya –Yala.
- Muratorio, Blanca (1992). Dios en la Selva: Aculturación Cristiana y Resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana. En AA.VV. *Las Religiones Amerindias 500 años después*. Quito: Abya – Yala.
- Muratorio, Blanca (1995). Amazonian Windows to the Past: Recovering Women’s Histories from de Ecuadorian Upper Amazon. En Jane Schneider y Rayna Rapp, comp., *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric Wolf*. Berkeley: University of California Press.
- Naredo, José (2002). Configuración y crisis del mito del trabajo. En *Scripta Nova: revista electrónica de geografía y ciencias sociales*. Vol. VI, No. 119. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Navarro, Isidoro, (2003): Religión, estado y mercado: los sacros de nuestro tiempo. En Zambrano Carlos ed. *Confesionalidad y Política: confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ortner, Sherry, (1993): *La teoría antropológica desde los años sesenta*: Universidad de Guadalajara.
- Pellizaro, Siro (1970). *Breve historia de la Salvación*. Manuscrito.
- Pellizaro, Siro (1978) “Un misionero se confiesa”. En Broseghini, S., Arnalot, J. y Otros. *La Iglesia Shuar: nueva presencia y nuevo lenguaje*. Sucúa: Mundo Shuar, pp. 30 – 36.
- Pellizaro, Siro (1984). El mundo religioso de los shuar, estudiado a través de los mitos. En *Ecuador Debate*. Quito.

- Pellizaro, Siro (2009). *Mitos Shuar: tomo I Nunkui*. Quito: Abya – Yala.
- Pellizaro, Siro (2009). *Mitos Shuar: tomo II Shakáim*. Quito: Abya – Yala.
- Perruchon, Marie (1997^a). Llegar a ser Mujer – Hombre. En Michel Perrin y Marie Perruchon, Comp. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya – Yala.
- Perruchon, Marie (1997b). Rafael Karsten. Etnógrafo de los Jíbaros. En Jan Ake Alvarsson coord. *Rafael Karsten, observador y teórico*. Quito: Abya – Yala.
- Rappaport, Joanne (2003) “El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Indígena del Cauca”. En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES - UCV, pp: 257 - 281.
- Real Academia Española (1970), *Diccionario de la Lengua Español*, Editorial Espasa – Calpe S.A., Madrid.
- Real Academia Española, (2003), *Diccionario Panhispánico de Dudas*, Santillana Editores, Bogotá.
- Reinoso, Rodrigo (2005). *Crítica a los procesos imperantes de enseñanza – aprendizaje en el Colegio a Distancia Dr. Camilo Gallegos*. Tesis de Licenciatura por la Universidad Politécnica Salesiana. Quito.
- Rival, Laura (1996). *Hijos del sol, padres de jaguar: los Huaorani de ayer y hoy*. Cayambe –Ecuador: Abya –Yala.
- Rival, Laura (2000). La escolarización formal y la producción de ciudadanos modernos en la Amazonía Ecuatoriana. En Andrés Guerrero comp. *Etnicidades*. Quito: FLACSO – Ecuador.
- Rodríguez, Filiberto (2003). Visita Extraordinaria Ecuador 24 de agosto – 16 de noviembre. Quito: Inspectoría Salesiana Sagrado Corazón de Jesús.
- Rosero, Cristina (2004). *Mujeres cazadoras y hombres cultivadores: cambios en los roles de género entre los shuar*. Tesis, Universidad de la Florida.
- Rubenstein, Steve (2005). La conversión de los shuar. En *ICONOS*, No. 22. Quito: FLACSO – Ecuador, pp. 27 – 48.

- Rudel T. y Horowitz, B. (1993). *La deforestación tropical, Pequeños agricultores y desmonte agrícola en la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Rueda, Marco (1983). *Setenta Mitos Shuar*. Quito: Mundo Shuar.
- Saavedra, Alejandro (2010). “¿Cómo entender la moral política en el Medioevo y el Renacimiento?”. Ponencia en el Seminario de Filosofía Política de la Universidad Politécnica Salesiana, el 16 de marzo de 2010.
- Sainaghi, Ambrosio (1976). *El Pueblo Shuar – Achuar: Experiencia Pastoral Indigenista en la Selva Amazónica*, Vol. 2 n. 6, Medellín: CELAM.
- Salazar Ernesto (1989) La federación shuar. En Whitten Norman. *Amazonía ecuatoriana la otra cara del progreso*. Quito: Abya –Yala.
- Salazar, Ernesto (1986). *Pioneros de la Selva: los colonos del Proyecto Upano Palora*. Quito: Ed. Abya – Yala.
- Scott, Joan (1996 /1986). El Género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas Comp. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Sharup, María (1994). *Historia de la Misión Salesiana de Bomboiza y su influencia en la educación Shuar*. Instituto Normal Bilingüe Intercultural Shuar. Bomboiza.
- Stearman, Ally (1990). Protestantes Fundamentalistas, católicos y Antropólogos: Los misioneros como variables estructurales en el trabajo de campo antropológico. En Bottasso, Juan Comp. *Misioneros y Antropólogos frente a frente*, Quito: Abya-Yala
- Taylor, Anne (1981). La riqueza de Dios: los achuar y las misiones. En Whitten Norman, *Amazonía ecuatoriana la otra cara del progreso*. Quito: Abya –Yala.
- Taylor, Anne Christine (1985). La invención del jíbaro: notas etnográficas sobre el fantasma occidental. En Moreno Segundo Comp. *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Bonn – Ed. Abya – Yala.
- Taylor, Anne Christine (1994). Una categoría irreductible en el conjunto de las naciones indígenas: los jíbaros en las representaciones occidentales. En Muratorio Blanca ed. *Imágenes e Imagineros*. Quito: FLACSO –Ecuador.

- Uzendoski, Michael (2009). La textualidad oral Napo Kichwa y las paradojas de la educación bilingüe intercultural en la Amazonía. En Martínez Novo, Carmen. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO.
- Vacas, E., Delgado, A., Tallachini, F., Martínez, J., Ghinassi, J. (1978). *Los primeros textos impresos en Shuar*. Sucúa: Mundo Shuar.
- Veber, Hanne (1997). Pájaros Pintados: complementariedad entre hombre y mujeres en la visión de los Ashéninka del Gran Pajonal. En Michel Perrin y Marie Perruchon, Comp. *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*. Quito: Abya – Yala.
- Viola, Andreu (2001). “Viva la Coca, mueran los gringos”, *Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chapare (Bolivia)*. Barcelona: Estudis D’Antropologia Social I Cultural - Universidad de Barcelona.
- Wisum, Celestino (1999). *El impacto de la sociedad urbana en la identidad cultural de los estudiantes universitarios shuar residentes en Quito*. Tesis de Licenciatura por la Universidad Politécnica Salesiana. Quito.
- Wolanin, Adam (1991). Dialogo entre evangelio y culturas. En *Iglesia, Pueblos y Culturas*. No. 22. Quito: Abya – Yala.
- Yankuam, Jintia; Péas Kantash Íshtik; Bolla, Luis, (s/f). *El Pueblo de la “Wayus”:* *Los Achuar*.
- Zamosc, León (1993): “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana”, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: Abya-Yala, pp. 273-304.

ARCHIVO

- Archivo Histórico Privado de la Inspectoría Salesiana, Quito-Ecuador.
- Archivo Histórico del Vicariato Apostólico de Méndez, Quito-Ecuador

DOCUMENTOS

- Asociación Shuar de Bomboiza, (1998). Oficio No. 0223, Bomboiza, 17 de enero de 1998 dirigido a las autoridades religiosas.
- Bolla, Luis (1984). *Notas y reflexiones misioneras*, manuscrito.
- Bolla, Luis, (1973). Crónicas de Wichim, manuscrito.
- Bolla, Luis, (1975). Crónicas de Wichim, manuscrito.
- Broseghini, Silvio (2002) Pasos de inculturación en la Iglesia del Vicariato Apostólico de Méndez. Manuscrito.
- CGPSHA (2007) Memoria del Seminario- Taller en Mayaik del 16 al 17 de diciembre.
- Constituciones y Reglamentos Salesianos de Don Bosco, 1985.
- Correa Rafael, 12 de junio de 2009, Decreto ejecutivo 1780.
- Crónicas de la Misión Salesiana de Bomboiza, 1951 – 1970.
- Crónicas de la Misión Salesiana de Cuchanza – Méndez, 1980 – 1990.
- Crónicas de la Misión Salesiana de Gualaquiza, 1898 – 1917.
- Crónicas del Colegio Don Bosco de Quito: 1888 – 1893
- Documento (1944). Contrato del Gobierno con la Misión Salesiana, 14 de julio de 1944.
- Documento (2001). Acta de compromiso entre la Misión Salesiana y Familias Tunkis y Sharupis, 20 de Noviembre del 2001
- Documento (2002). Acta de Compromiso entre la Federación Shuar, la Sociedad Salesiana, Comité de Padres de Familia, Dirección Provincial de Educación de Morona Santiago, Misioneras Salesianas y la Asociación Shuar de Bomboiza, 3 de Abril del 2002.

- Documento de la Familia Sharupi al Inspector de los Salesianos, el 18 de octubre del 2001.
- Documento de la Familia Tunkis al Director de la Misión Salesiana – Bomboiza11 de noviembre del 2001.
- El Comercio (1983) “se inauguró Instituto Normal Bilingüe Bicultural Shuar”, Jueves, 20 de enero.
- El Mercurio (1959). “El Problema de una misión” 3 de diciembre de 1959.
- Federación de Centros Shuar (s/f) Manifiesto. Documento.
- Film: Black Robe.
- Fundación Natura. (2007). Proyecto “Desarrollo sostenible en base al buen manejo de recursos naturales y el fortalecimiento de los conocimientos ancestrales en los sistemas educativos de las comunidades Wampis, Awajun en el Perú y Shuar en Ecuador, en el área de la Cordillera del Cóndor y cuenca del río Santiago (Ecuador-Perú)”. Aprobado por la Organización de Estados Americanos (OEA) y Agencia Interamericana para la Cooperación y el Desarrollo (AICD) – Fundación Natura.
- Guerrero, Antonio (1959). Misión Salesiana, manuscrito
- Herrán, Javier (2002). Posibles Opciones en Bomboiza. Manuscrito.
- <http://www.planbinacional.gov.ec>. Consultado el 23 -7-10
- Inspectoría Salesiana (2001). Documento, de Esteban Ortiz, dirigido José Nantipia, el 5 de octubre del 2001
- Inspectoría Salesiana (2002). Informe de auditoría de la Misión Bomboiza. 8 de mayo 2002.
- Inspectoría Salesiana del Ecuador (1977). Circular Inspectorial, No. 11, del 8 de julio de 1977, por Carlos Valverde.
- Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar Achuar. Actas de reunión de Padres de familia, desde la No. 37 a la No. 48 del Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe Shuar Achuar, Bomboiza.

- Junta Militar de Gobierno, 7 de marzo de 1966, Decreto 527. En Compendio de Documentos de la República del Ecuador a favor de la Misión Salesiana en el campo de la Educación.
- Lova Natale (1943). Acuerdo de convivencia entre salesianos y madres salesianas en la Misión de Sevilla Don Bosco, manuscrito.
- Melgar (1968).
- Modus Vivendi que restablece las relaciones entre Ecuador y la Santa Sede, (1937). En Ayala Mora, Enrique, ed. Nueva Historia del Ecuador, Volumen 15: Documentos de la Historia del Ecuador, Corporación Editora Nacional.
- Pino, Luis (2002). Visión personal del Vicariato Apostólico de Méndez. Manuscrito.
- Vicariato Apostólico de Méndez (1951). Informe de Pedro Sagasti Procurador de las Misiones al Ministerio de Gobierno, 20 de Agosto de 1951.
- Vicariato Apostólico de Méndez (1969). Encuentro de Pastoral Misionera.
- Vicariato Apostólico de Méndez (2002). Acta de la Reunión del Vicariato el 19 de abril del 2002
- Vicariato Apostólico de Méndez (2002). Posibles opciones en Bomboiza.
- Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza (s/f). Problemática relativa al trabajo misionero con el grupo shuar en el Vicariato. Manuscrito.
- Vigna, Juan (1945). manuscrito.
- Fundación Consultora Don Bosco, 2008, Documentos.

ENTREVISTAS

- Ángel Andretta, 02.02.06
- Anita Pujapat, 16.05.10.
- Bottasso, Juan, 10.05.08
- Jaime Calero, 02.02.10
- José Nantipia, 08.08.10
- José Nantipia, 16.05.10.

- Juan Cardenas, 01.06.10
- Juan Shutka, 03.05.08
- Marcelo Farfán, 01.06.10
- Natale Pulice, 02.07.10
- Rodrigo Martínez, 28.05.10
- Siro Pellizaro, 03.05. 2008
- Teresa Guarderas, 10.06.10
- Vicente Pujapat, 07.07.10